



Universitat de Barcelona

Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política

Trabajo final  
de máster

## Algunas implicaciones actuales de la crítica de Marx a los derechos humanos

Pablo Scotto Benito

Especialidad en Sociedad Civil e Instituciones Políticas

Curso 2014/2015

Trabajo tutorizado por el Prof. Ricardo García Manrique

# Índice

<b>1. La naturaleza de la crítica</b> .....	<b>2</b>
<b>2. El objeto de la crítica</b> .....	<b>6</b>
2.1. La emancipación política .....	8
2.2. Dos emancipaciones políticas.....	13
2.3. Los derechos humanos .....	14
2.4. Derechos humanos y derechos de ciudadanía .....	31
<b>3. Las consecuencias de la crítica</b> .....	<b>38</b>
3.1. El egoísmo de la sociedad civil, los derechos del hombre y los derechos civiles .....	39
3.2. El Estado, los derechos del ciudadano y los derechos políticos .....	44
3.3. El individualismo de los derechos. La diferencia entre derechos fundamentales y derechos subjetivos .....	49
3.4. Repensar la emancipación política. Los derechos sociales como derechos fundamentales .....	53
<b>4. Conclusiones</b> .....	<b>56</b>
<b>Referencias</b> .....	<b>58</b>

# Algunas implicaciones actuales de la crítica de Marx a los derechos humanos

Pablo Scotto Benito

*pablo.scotto.benito@gmail.com*

El asunto central de este trabajo es la *crítica* de Marx a los derechos humanos. En la primera parte, intentaré determinar la *naturaleza* de esta crítica. En la segunda, me ocuparé del *objeto* de la misma, esto es, de los derechos humanos. Haré referencia, por último, a las *consecuencias* que se siguen de este proceso crítico para la defensa teórica y práctica de los derechos. Este ensayo puede entenderse, pues, como el intento por dar respuesta a tres preguntas sucesivas: ¿en qué consiste la crítica de Marx a los derechos?, ¿qué es lo que Marx critica de los mismos?, ¿sobreviven los derechos a esta crítica? La primera de estas cuestiones tiene un carácter introductorio, por lo que su contestación ocupará una extensión menor. En cuanto a las dos restantes, habrá entre ellas un cierto solapamiento, pues a medida que se vayan exponiendo los argumentos de Marx será inevitable que aparezcan algunos de los elementos a desarrollar en la parte final, más propositiva.

## 1. La naturaleza de la crítica

Marx critica los derechos humanos. ¿Qué quiere decir que los *critica*? Evidentemente, significa que se opone a ellos, que los censura. Pero la palabra ‘crítica’ tiene en Marx, además, un significado que podemos considerar “específico” o incluso “técnico”. Para intentar dilucidarlo, seguiremos en esta primera sección al profesor José Manuel Bermudo Ávila, quien se ocupa de esta cuestión en la introducción a una selección de textos de Marx (Bermudo, 1992). En un primer sentido, puede decirse que la crítica es el *móvil* de la reflexión teórica de Marx, en la medida en que esta pretende ir en contra de un orden social considerado injusto:

«la obra teórica de Marx fue un largo e incansable ejercicio de *crítica*. Es cierto que, en sentido lato, podríamos decir que toda reflexión político-social, especialmente si está hecha por un intelectual comprometido en la militancia, o es crítica o es apologética» (Bermudo, 1992: 11).

Pero la crítica es además el *método* de Marx, y esto en dos sentidos diferentes aunque relacionados. En primer lugar, la crítica es su forma de *entender* la filosofía, deudora tanto del

giro que a esta le había imprimido Kant como de la concepción dialéctica de la historia postulada por Hegel.

«En primer lugar, la “crítica”, como para la filosofía alemana desde Kant, es la filosofía misma. La tarea de ésta no es “negar” el error o el vicio y “afirmar” la verdad y la virtud. Tal doble tarea corresponde a la “filosofía precrítica”; en cambio, la “filosofía crítica”, la filosofía madura, tiene por misión única la de pensar las condiciones de posibilidad y de necesidad de la percepción, del conocimiento empírico, de los juicios de la física, de la vida moral, de la justicia... Para un hegeliano esta *crítica*, en la medida en que revela ilusiones y prejuicios, en la medida en que resalta el carácter imaginario de los valores y las relaciones sociales, contribuye a generar o agudizar las contradicciones en la conciencia de los hombres y en el espíritu de los pueblos. De este modo la “crítica” cumple su papel racional de ser mecanismo mediante el cual se potencia el movimiento dialéctico. En rigor, la “crítica” ni necesita, ni legítimamente puede, proponer nada; sólo le corresponde ayudar como soporte al desarrollo dialéctico de la Idea» (Bermudo, 1992: 12).

En segundo lugar, la crítica es su forma de *superar* la filosofía o, por decirlo con palabras más exactas, su forma de plantear una nueva práctica de la filosofía: es la concepción que le permite pensar los desarrollos teóricos ligados a la práctica social en la que estos se inscriben. Este nuevo método es, precisamente (por seguir con la terminología propuesta), un intento por pensar los *métodos* (y los desarrollos teóricos) sin considerarlos independientes de los *móviles* o las motivaciones que los inspiran (los cuales no siempre tienen una base racional, ideal).

«Dentro de esta especificidad de la “crítica” de la filosofía de la libertad alemana cabe aún resaltar una peculiaridad de la “crítica” marxista. Marx muy pronto [...] se desengañó de la esperanza hegeliana (o, como prefieren algunos, de la versión jovenhegeliana de Hegel), que confiaba la emancipación de los hombres al avance y arraigo de la racionalidad en las instituciones, y comenzó a pensar, sin abandonar el esquema dialéctico de la concepción hegeliana de la historia, que el motor de ésta no tenía lugar en las contradicciones teóricas sino en los conflictos prácticos» (Bermudo, 1992: 12).

El fundamento de este nuevo método, la justificación de esta opción decidida por la crítica, no puede tener ya un carácter meramente teórico, pues entonces el método se estaría contradiciendo a sí mismo. La propia elección de la crítica como método tiene que estar arraigada en la práctica social. Esta práctica no es otra que un sistema socio-económico generador de explotación y barbarie. Es la oscuridad o perversidad del presente, que nubla además las alternativas futuras, lo que *fundamenta* o *da sentido* a la elección de la crítica como forma de teorizar. Dice Marx, en una carta a Ruge de 1843:

«Parece que existen problemas más graves que los obstáculos exteriores, a saber, las dificultades interiores del movimiento. Pues si bien nadie tiene dudas respecto a “¿de dónde venimos?”, en cambio reina gran confusión sobre el “¿adónde vamos?”. No sólo una anarquía general domina entre nuestros reformadores sociales, sino que cada uno de nosotros deberá además confesarse a sí mismo que no tiene una idea exacta de lo que deberá ser el mañana. Por otro lado, ése es precisamente el mérito de la nueva orientación: saber que no nos anticipamos en la senda del mañana mediante el pensamiento dogmático, sino que, al

contrario, no queremos encontrar el mundo nuevo más que al término de la crítica del antiguo. Hasta ahora los filósofos guardaban en su cajón la solución de todos los enigmas, y este bravo imbécil del mundo exotérico no tenía más que abrir del todo el pico para que las alondras de la Ciencia Absoluta cayesen en él todas rustidas. La filosofía se ha secularizado y la prueba más patente de ello es que la misma conciencia filosófica está implicada ahora no sólo en el desciframiento de la lucha del exterior, sino también del interior. Si construir el porvenir y dibujar planos definitivos para la eternidad no es nuestro asunto, lo que hemos de realizar en el presente es totalmente evidente; quiero decir, la crítica radical de todo el orden existente, radical en el sentido de que no tiene miedo de sus propios resultados...» (Bermudo, 1992: 14-15)<sup>1</sup>.

La crítica (y no los “proyectos” de los socialistas utópicos) se presenta como la única forma legítima de hacer filosofía dado el contexto social de la época. En la medida en que el futuro es incierto, en que no se pueden hacer juicios categóricos acerca del mañana, la crítica de lo existente deja de ser “incompleta”, dejar de necesitar ser sucedida por una propuesta alternativa de forma inmediata. Para criticar lo real no hace falta ser capaz de imaginar una realidad nueva totalmente acabada. La crítica es la tarea del presente, y a través de ella se irá iluminando lo que tenga que venir después. Como ya había señalado Kant, la pregunta acerca de “qué me cabe esperar” es una cuestión, en última instancia, religiosa y, por lo tanto, difícil de fundamentar (Kant, 1975 [1800]: 19). No ocurre lo mismo con la crítica:

«El “¿adónde vamos?” es la dimensión positiva de la Filosofía. Pero la dimensión crítica de la misma se justifica por sí sola. Aunque, sin duda, se justifica en base a ciertos presupuestos no confesados. Así, por la confianza en el “sentido de la historia”, incluso de la historia que no se entiende, de la más perversa, de la más oscura; así, por una cierta concepción dialéctica de la realidad histórica, que hace creer en que “agudizar las contradicciones” equivale a actuar en el sentido de la historia, ayudarla a ser» (Bermudo, 1992: 15).

Sin estos presupuestos acerca de la historia, heredados de Kant y de Hegel (aunque sea en una forma debilitada), la crítica puede dejar de aparecer como el método más adecuado: podría entenderse que una crítica sin propuestas alternativas no ayuda a solucionar la confusión del presente, sino que más bien la aumenta, empeorando la situación. Si se ponen en duda los “presupuestos no confesados” por Marx, parece que la posibilidad de fundamentar la crítica por sí misma también se tambalea (y, en consecuencia, la validez de la crítica como método). Esto es precisamente lo que ocurre en la actualidad, pues las ciencias sociales tienden a rechazar, o simplemente a ignorar, los intentos del pasado por pensar la teoría desde una determinada ontología de la historia. Este problema se escapa de la temática de este trabajo, así que tendrá que quedar aparcado. Baste decir que, en mi opinión, la validez de la crítica como método puede sobrevivir al “descreimiento” actual, a no ser que este se lleve al extremo: para poder criticar (sin

---

<sup>1</sup> Una traducción diferente de este pasaje puede encontrarse en Marx, 1982: 457-458.

dar alternativas), seguramente ni tan siquiera hace falta creer en la historia; basta con creer en la verdad y estar disconformes con el presente.

En cualquier caso, como señala Bermudo, la crítica de Marx “no es tan ciega”. No se trata solo de que la crítica se fundamente en una determinada concepción de la historia, sino que además la crítica tiene un *objetivo*, por difuso o indeterminado que este sea. La crítica tiene como pretensión lograr la mayoría de edad de los hombres, esto es, intenta contribuir a que estos piensen por sí mismos (Kant, 2004 [1784]: 83), tengan “conciencia de sí” (Hegel, 2006 [1807]: 131). Esto hay que entenderlo bien:

«la crítica no viene a decir al mundo qué debe hacer, qué es bueno y qué malo [...] Es una tarea iluminadora, más que directiva» (Bermudo, 1992: 17-18).

Esta dimensión positiva de la crítica de Marx, sea en la forma de una concepción dialéctica de la historia, sea en la mera voluntad de “poner el mundo sobre sus pies”, permite escapar de la crítica nihilista, de la crítica por la crítica, de la rebeldía sin causa. La crítica es, por utilizar un término que aparecerá más adelante en nuestra exposición, una condición indispensable para la emancipación del ser humano. Vale la pena reproducir extensamente a Bermudo:

«Reconocemos, por tanto, que el marxismo fue elaborado como crítica, y no como un sistema filosófico, ni mucho menos como un programa político. Reconocemos, incluso, que es cierto que Marx dedicó poco tiempo y nulo interés a describir en positivo el nuevo orden social, con sus instituciones, valores y funcionamiento. Más aún, hemos de aceptar que los escasos elementos descriptivos de la vida comunista son anecdóticos y totalmente marginales a su teoría. Efectivamente, si ésta era pensada como crítica, en los términos que hemos fijado, no podía legítimamente ir más allá de esa tarea de “agudizar las contradicciones”, dejando que la dialéctica de la sociedad se encargara en cada momento de engendrar lo necesario dentro de lo históricamente posible. La concreción correspondería a otros dominios, ajenos a la crítica, en especial al de la imaginación de los hombres, a sus pasiones, intereses, equilibrios coyunturales, etc.

No obstante, creemos que el marxismo reducido a “crítica”, privado del “sistema”, de todo modelo positivo, pierde su encanto y su eficacia. Su encanto, excepto para las conciencias trágicas, capaces de encontrar placer en el vértigo; su eficacia, porque lo que mueve a los hombres es siempre una “ciudad ideal”. Es razonable pensar que hoy, con la crisis teórica y práctica del comunismo, más que nunca parece inevitable resignarse a un marxismo como crítica, considerando un error histórico sus veleidades sistemáticas y sus positivizaciones políticas. Pero, en el fondo de nuestra conciencia de lector de Marx, se abriga la sospecha de que su crítica, que en el cuadro de su concepción de la historia se fundamentaba en sí misma como agudización de las contradicciones, como apuesta por el cambio, por lo nuevo, etc., ocultaba como fin último el sueño de una sociedad justa en la que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción permitiera al hombre ser propietario de sí mismo» (Bermudo, 1992: 19-20).

¿Sigue siendo lícito, pues, considerar que el método de Marx consiste en la crítica *a secas*? Manuel Sacristán considera que no. Atribuye la dimensión más puramente negativa de la crítica

(*Kritik*) a la influencia de los jóvenes hegelianos, considerando que lo que hay de sistemático y propositivo en Marx guarda lazos muy estrechos con la dialéctica hegeliana y su concepción de la ciencia (*Wissenschaft*). La tesis de Sacristán es que Marx habría distinguido claramente estos dos niveles, al menos desde 1858, para lo cual habría sido especialmente importante su “redescubrimiento” de la obra de Hegel en la década de 1850. Crítica y ciencia “en sentido hegeliano” (ontología) se diferenciarían a su vez de lo que hay de “ciencia normal” (*science*) en Marx, y que tiene que ver con sus contribuciones a las ciencias sociales, fruto de su estudio de la economía política.

«*Science, Kritik y Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo» (Sacristán, 1983: 322-323).

Seguramente, esta forma de ver las cosas es la más adecuada desde el punto de vista de la acribia filológico-histórica. En cualquier caso, e independientemente de las palabras concretas que se empleen, lo que hemos intentado poner de manifiesto es en realidad muy similar a lo expuesto por Sacristán: a pesar de la crítica constante (y en muchos casos furibunda) de Marx hacia la realidad de su tiempo, puede observarse en su pensamiento una dimensión positiva (y muy sistemática); estas dos dimensiones, más que pertenecer la una a un “período de juventud” filosófico y la otra a un “período de madurez” puramente científico (Althusser, 1968: 25), parecen estar siempre presentes —entremezcladas de una forma u otra— en su filosofía.

Es desde esta comprensión de la crítica que hay que situar los ataques que lanza Marx contra los derechos humanos. Tanto en época de Marx como en la nuestra, los derechos constituyen uno de los ideales de legitimación política más potentes. Marx pretende mostrar en qué sentido no pueden constituir un verdadero proyecto emancipador. Tras ocuparnos de esta crítica, finalizaremos el trabajo analizando qué es lo que queda en pie después de ella, con la esperanza (es necesario confesarlo) de que sobre las ruinas se pueda todavía construir algo consistente.

## **2. El objeto de la crítica**

Para analizar qué es exactamente lo que critica Marx cuando arremete contra los derechos humanos, creo que lo más conveniente es dirigir la atención al ensayo *Sobre la cuestión judía* (1843). Si bien es cierto que se pueden encontrar referencias a los derechos, generalmente de carácter crítico, en otras obras de Marx (tanto anteriores como posteriores), me limitaré a comentar el texto señalado. La razón de esta elección es doble. Por un lado, las ideas que aparecen en *Sobre la cuestión judía* constituyen la reflexión acerca de los derechos más

“significativa” (pues forma parte del hilo argumental principal del texto) y “acabada” (pues se trata de una obra concebida para su publicación, a diferencia de otras de la misma época) de Marx. Todo ello al margen de que (es necesario advertirlo) los derechos ocupen un lugar marginal en su producción teórica. Por otro lado, esta reflexión se encuentra en consonancia con obras posteriores, en lo referente tanto a la cuestión específica de los derechos como a la naturaleza del Estado Moderno, que es el asunto que ocupa predominantemente la atención de Marx desde 1843 —cuando escribe la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*— hasta 1845 —cuando elabora, junto con Engels, *La ideología alemana*, obra en la que adquieren mayor relevancia otras ideas, fruto del estudio de la “economía política”—. En definitiva: ocuparse de otros textos aportaría pocos matices de contenido adicionales y requería, en cambio, una exposición mucho más larga, que al intentar condensarse en un artículo se volvería farragosa. Se trata de una vía, además, que ya ha sido explorada en forma de libro (Atienza, 1983; Eymar, 1987).

La “cuestión judía” se refiere al problema de cómo pueden emanciparse políticamente los judíos alemanes, esto es, cómo pueden acceder a la ciudadanía plena, que les es negada por el Estado confesional cristiano. Se trata de un debate que se remonta, en el caso alemán, a finales del siglo XVIII, pero que se intensifica de forma notable a principios de la década de 1840 (Leopold, 2012: 119). El ensayo de Marx se presenta como una respuesta al planteamiento que de esta cuestión había hecho Bruno Bauer, si bien hay que precisar lo siguiente: en sentido estricto, el texto no constituye una contestación a Bauer; más bien parece que la réplica es poco más que una excusa que Marx utiliza para ocuparse de los asuntos que realmente le interesan, “reconstruyendo”, para este fin, las genuinas preocupaciones bauerianas, centradas en la naturaleza del judaísmo y de los judíos (Leopold, 2012: 144). En cualquier caso, para Marx, la posición de Bauer puede resumirse como sigue:

«El Estado cristiano no puede, por su naturaleza y condición, emancipar a los judíos; pero además —añade Bauer—, el judío no puede por su condición y naturaleza ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío serán ambos igualmente incapaces tanto de otorgar la emancipación como de recibirla» (Marx, 2009 [1843]: 128).

Bauer critica la pretensión de los judíos, porque piden al Estado cristiano que abandone su prejuicio religioso cuando ellos mismos quieren conservar el suyo; no tienen en cuenta que tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes de poder emancipar a otros. Marx considera que las exigencias de Bauer son excesivas. Su respuesta es errada, porque pide al judío que primero logre la *emancipación humana* antes de poder aspirar a la *emancipación política*; pide al Estado que se libere de forma plena antes de poder otorgar derechos. Como diría Quine, Bauer



pone “la carreta delante de los bueyes”. Ya hemos señalado que Marx entiende la emancipación humana en un sentido ilustrado, como la salida del hombre de su “minoría de edad” (Kant, 2004 [1784]: 83). Se trata de una liberación de la dominación: de toda tutela —sea esta violenta o paternalista—, además de la miseria, la ignorancia y la enfermedad. La emancipación humana se corresponde, pues, con la capacidad de autodeterminación o capacidad para la autonomía, es decir, con la *libertad*. Esta emancipación plena no debe confundirse con la emancipación política, con el reconocimiento de una serie de derechos por parte del Estado (que es a lo que aspiran los judíos).

«El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de un límite sin que el hombre se libere *realmente de él*, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*» (Marx, 2009 [1843]: 134).

Una vez hecha esta precisión, Marx se sirve de ella para ir más de la “cuestión judía”, tratando desde esta perspectiva cuestiones más generales. Como no se trata de hacer un comentario de texto, sino más bien de analizar la crítica de Marx a los derechos humanos, dejaremos un poco de lado las reflexiones que se escapan de esta temática, señaladamente aquellas acerca de la religión y el dinero. En cualquier caso, resultaría inadecuado ocuparse directamente de los derechos. Antes hay que pensar debidamente la forma en que Marx concibe la naturaleza del Estado Moderno. La lucidez con la que Marx clarifica la relación entre derechos individuales y Estado, mostrando en qué sentido se necesitan mutuamente, es precisamente el punto central de su crítica.

## **2.1. La emancipación política**

La consolidación del sistema capitalista en la Época Moderna trae consigo una progresiva ampliación del ámbito de lo comercializable, con la correlativa disminución del campo de aquello que no puede ser comprado ni vendido. Al mismo tiempo en que se produce este proceso, surgen los Estados liberales, que rompen con las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen. Paradójicamente, la progresiva mercantilización de diversas esferas de la vida social viene acompañada de la creación de una serie de instituciones en las que rige una lógica diferente, una lógica “ciudadana”, la cual está basada en los principios de la soberanía popular y los derechos fundamentales (sustraídos, por definición, del ámbito del mercado).

Desde el socialismo, existen dos posibles lecturas de este proceso que da lugar a los Estados de derecho (Giménez Merino, 2009: 24-25). Para algunos, se trata de una vía de emancipación social, incompleta por el momento. Según esta postura, los principios liberales, modificados

profundamente por las luchas populares, han permitido ciertos avances, aunque estos sean limitados y estén siempre sujetos a retrocesos. La peor versión de esta posición, de la que no nos ocuparemos en este trabajo, consiste en defender la existencia de una suerte de desarrollo lineal que, partiendo desde los principios liberales, desembocaría de un modo *quasi* “natural” en el socialismo. Según esta postura simplificadora, el principio de la soberanía popular habría sido sucesivamente ampliado hasta evolucionar en el sufragio universal. Los derechos fundamentales, por su parte, habrían seguido una marcha progresiva e inexorable: primero los civiles, luego los políticos y finalmente los sociales.

Para otros, el Estado es una estructura que, desde su mismo origen, está al servicio de la acumulación capitalista, pues responde principalmente a la necesidad de salvaguardar la propiedad, el llamado “orden público”. Desde esta postura se suele señalar, además, que en los Estados modernos cohabitan dos lógicas distintas pero complementarias para implementar este objetivo de pacificación social: por un lado, el imperio de la ley y el reconocimiento de unos derechos fundamentales a todos los ciudadanos; por el otro, una reserva de dominio político excepcional aplicable a los “enemigos” en caso de emergencia (Agamben, 2005: 70). En este trabajo nos ocuparemos únicamente de la primera de estas “lógicas”.

La postura de Marx probablemente está más cercana a esta segunda lectura, aunque es necesario hacer una serie de precisiones a fin de evitar equívocos. Sería incorrecto decir que para Marx el Estado (o la emancipación política) constituye una vía para la emancipación humana plena. Lo que precisamente Marx puso de manifiesto fue la necesidad de pensar el Estado como siendo dependiente de la sociedad civil, de las condiciones materiales de la vida social. La emancipación humana, pues, solo es posible cambiando la sociedad civil, revirtiendo las relaciones de dominación que tienen lugar en su seno. Solo es posible, en definitiva, al margen del Estado o, de forma más precisa, solo es posible pensando la lucha política como un complemento de la lucha social. Ahora bien: tampoco sería correcto afirmar que el Estado es para Marx un instrumento de dominación con existencia autónoma o que el Estado “es el mal”. Precisamente porque depende en última instancia de la sociedad civil, el Estado está, en cierto sentido, “más allá del bien y del mal”. Por decirlo con otras palabras: el Estado es una necesidad de la sociedad burguesa. La valoración acerca de su papel dependerá de cada momento en concreto: las más de las veces, el Estado producirá represión, miseria e insatisfacción; pero esto no es óbice para que, en otras ocasiones, pueda favorecer cierta emancipación de los individuos. Más allá de esto, la realización del ideal del Estado, su escisión de la sociedad civil, representa para Marx un importante paso adelante: es preferible a un Estado confesional o a un poder despótico.

«La emancipación política representa, de todos modos, un gran progreso. No es ciertamente la fórmula última de la emancipación humana en general, pero sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual» (Marx, 2009 [1843]: 138).

Este progreso parcial consiste en que el Estado elimina las barreras que impiden la emancipación humana de un modo abstracto y limitado. Elimina, por ejemplo, la propiedad privada únicamente al abolir el sufragio censitario: la riqueza deja de ser un requisito para el derecho a elegir y ser elegido, pero esto no impide que los propietarios sigan manteniendo una posición de dominio. La abolición de este privilegio es, por supuesto, una mejora sustancial con respecto a épocas anteriores, pero no es todavía la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Se reconoce a todos los individuos como miembros de la *misma* comunidad, pero de una comunidad que no está libre de relaciones de dominación.

«El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estamento, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos» (Marx, 2009 [1843]: 136).

La justicia del Estado se basa en la asunción de una injusticia previa. El Estado no solo es incapaz de anular las injusticias de la sociedad civil *de facto*, sino que además la idea misma de Estado y sus mecanismos de actuación únicamente cobran sentido cuando se contraponen a dichas injusticias, esto es, cuando se sitúan en un plano de superioridad con respecto a ellas, cuando se presentan como la moralidad que mira desde arriba a los diferentes particularismos. El problema es que esta superioridad es, en realidad, una ficción: el Estado, a pesar de su relativa autonomía, está en última instancia subordinado a las determinaciones materiales (como la propiedad privada) y espirituales (como la cultura y la religión) que ejerce sobre él la sociedad civil. La emancipación política del Estado es, pues, necesariamente una abstracción. Su subordinación a la sociedad civil no es un síntoma de su incompletud, sino más bien su esencia constitutiva.

Se observa aquí con claridad cómo se están sentando las bases de la concepción materialista de la historia. Poco después, en *La sagrada familia* (1844), Marx afirmará que la sociedad burguesa es la base material del Estado Moderno del mismo modo en que la base material del Estado Antiguo es la esclavitud. Esta visión histórica del Estado permite entender las sucesivas metamorfosis del mismo como el resultado del desarrollo de las sociedades. Precisamente por esto, porque cada sociedad requiere unas formas organizativas diferentes, es posible concebir una comunidad en la

que el Estado se vuelva obsoleto, devenga innecesario. Pero lo que interesa destacar ahora es la idea de que Estado Moderno y sociedad burguesa forman una unión indisoluble, y que el primero depende de la segunda.

Esta dependencia del Estado con respecto a la sociedad civil —que el Estado intenta ocultar de forma ilusoria— es la que lleva a Marx a afirmar, en *La ideología alemana* (1845) o en la *Miseria de la filosofía* (1847), el carácter de clase del Estado. El marxismo posterior ha insistido mucho en esta función del Estado como instrumento de dominación de las clases dominantes, dejando más de lado la cuestión de su necesidad histórica. Esto ha supuesto caer en algunas simplificaciones. Insistir en el carácter represivo del Estado es necesario como *denuncia*, pero desde un punto de vista *teórico* es más interesante mostrar en qué sentido la violencia estatal (además de otras características suyas) responde a la forma en que se estructura la sociedad en su conjunto. La sociedad civil es tanto el *origen* como el *fin* del Estado. Poner la atención en los *fines clasistas* del Estado no debe hacer olvidar la cuestión, prioritaria desde un punto de vista lógico, del *origen histórico* del Estado, de su necesaria vinculación a un tipo concreto de sociedad.

Además, lejos de ser una cuestión meramente teórica, esta relación tiene importantes implicaciones prácticas. Por un lado, resulta especialmente importante a la hora de enfrentarse a los planteamientos del liberalismo. Este concibe los derechos humanos como la moralidad de la sociedad civil, como una protección ante los abusos de poder del Estado. El análisis de Marx muestra cómo, en realidad, la separación y oposición entre Estado y sociedad civil es la forma histórica de existencia de ambos. Por otro lado, permite al socialismo ver más allá de la específica dominación clasista del Estado —esto es, la utilización de la maquinaria estatal por parte de la clase social dominante para satisfacer su propio interés—, y advertir así en qué sentido la propia naturaleza del mismo supone ya un impedimento para la emancipación de los individuos.

«El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños» (Marx, 2009 [1843]: 136-137).

La plenitud de la emancipación política, la realización acabada del Estado político, consiste precisamente en esta dualidad entre la vida genérica y la vida material, entre el Estado político y

la sociedad burguesa. A nivel individual, esta emancipación política se expresa en la instauración del ciudadano: del mismo modo en que el Estado se presenta como el lugar de la moralidad, de la universalidad, frente a los particularismos de la sociedad civil, los ciudadanos (los individuos que conforman este Estado moral) se oponen a los individuos particulares, a los individuos tal y como actúan en la sociedad burguesa. Y de igual forma en que la emancipación política del Estado es necesariamente una emancipación incompleta, ilusoria, el ciudadano solo podrá liberarse de la dominación de un modo parcial y abstracto. Si el Estado no puede emanciparse, tampoco podrá emancipar al individuo.

Esto, claro está, no afecta por igual a las clases dominantes que a las dominadas. No es lo mismo la *vida terrenal* del gran capitalista que la del trabajador asalariado. En consecuencia, la *vida política* de ambos es la misma únicamente en un sentido imaginario, *celestial*. El Estado se presenta así como un impedimento (o, si se quiere, como una estructura cómplice de un impedimento más profundo) para la emancipación humana del pobre, al tiempo que permite al rico moverse a sus anchas.

Seguramente se podría decir que la escisión entre el ciudadano y el individuo viviente impide la emancipación humana plena también a este último (al rico). En mi opinión, esto puede tener parte de verdad, pero quizás suponga llevar las cosas demasiado lejos. No cabe duda de que gran parte de la fuerza moral del ideal comunista reside precisamente en su *universalidad*, en el hecho de que promete beneficiar a todos, y no solo a quienes están peor en la actualidad: es una sociedad en la que nadie será *explotado* ni *explotador*, una sociedad de seres humanos libres. Una comunidad, además, en la que los valores personales y comunitarios se adecuarán a las necesidades humanas y no estarán, como sucede en la actualidad, limitados por prejuicios o por exigencias ajenas a la voluntad de las personas. Pero esto no debe llevar a sacralizar la emancipación humana de la que habla Marx, negando incluso el hecho de que el rico en la sociedad actual, en un principio (y hablando en términos generales), parece tener más fácil acercarse a ella que el pobre. De ahí, precisamente, la injusticia del presente.

Volviendo a lo que decíamos antes, se observa claramente que la separación entre la *vida terrenal* y la *vida política* responde al mismo patrón de funcionamiento que la religión, y tiene sus mismas consecuencias alienantes. Se trata de una de las muchas analogías entre religión y política que Marx establece a lo largo del texto, posiblemente influenciadas por la lectura de Maquiavelo y Rousseau (Leopold, 2012: 164-165):

«Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y el distanciamiento del hombre respecto del hombre» (Marx, 2009 [1843]: 143).

El hombre alienado de la sociedad burguesa —y esto vale (de nuevo con las precauciones necesarias) tanto para el burgués como para el trabajador—, el hombre que está separado de los demás hombres, imagina, igual que el hombre religioso, una vía de emancipación ilusoria. Es más: este individuo no puede pensar otra vía de salvación, es su límite en el estado de cosas propio de la sociedad burguesa. El Estado es la única solución a los conflictos que parece *razonable* en una sociedad en la que rige la “guerra de todos contra todos” descrita por Hobbes. Sin transformar esas condiciones de vida, viene a decir Marx, el ciudadano solo podrá emanciparse de forma imaginaria.

## 2.2. Dos emancipaciones políticas

Antes de pasar al análisis de la crítica de Marx a los derechos humanos, es conveniente llamar la atención sobre lo siguiente: la emancipación política *del Estado* no es exactamente lo mismo que la emancipación política *del individuo*. En el primer caso, el *ideal* de la emancipación y su *efectividad* (aunque esta sea siempre parcial e ilusoria) coinciden. La emancipación política *consiste* en la clara separación entre el Estado y la sociedad civil, entre lo público y lo privado. En el segundo caso, en cambio, hay que distinguir entre la *efectividad* (que la crítica de Marx pone de manifiesto) y el *ideal*. La emancipación política individual *consiste* en la separación entre el ciudadano y el ser humano. Sin embargo, el *ideal* de la emancipación política individual, tal y como es concebido por la filosofía burguesa (incluido Bauer), consiste más bien en la conversión del ser humano en ciudadano. Es aquí donde radica la contradicción: la Modernidad aspira a la emancipación plena a nivel individual (a la emancipación humana) al tiempo que piensa la emancipación social o colectiva de un modo parcial (como emancipación política). La emancipación política del Estado (la constitución de los Estados Modernos, separados de los particularismos religiosos de la sociedad civil) y la emancipación política de los individuos (la separación entre el ciudadano y el ser humano) son dos procesos de escisión que, dice Marx, se producen al mismo tiempo. Los ideales burgueses, en cambio, parecen querer *algo más* para el individuo. Veámoslo con un poco más de detalle.

El ideal de la emancipación política *del Estado* es la escisión misma: es el rechazo por parte del Estado de los “particularismos”, no la eliminación de los mismos. Cuando Marx afirma el

carácter de clase del Estado, está revelando que la realización plena de este ideal resulta imposible desde un punto de vista material. Tal vez el Estado pueda escindirse de la religión, por ejemplo, pero la actuación “a su modo” de muchos otros particularismos de la sociedad civil (señaladamente los provenientes de la esfera económica) impedirá la efectiva autonomía de las dos esferas. Pero esto no quita que, al menos parcialmente, la realización del ideal y el ideal mismo coincidan: el Estado aspira a tener un espacio propio y efectivamente lo tiene. El motivo de esta coincidencia, como muestra Marx, es que se trata de un ideal poco ambicioso. Con otras palabras: el ideal del Estado, su realización plena (consistente en su separación o escisión con respecto a los particularismos) no es realmente un ideal emancipatorio. Se trata de un ideal que no aspira realmente a la emancipación, sino más bien a la mera escisión abstracta, la cual, en el fondo, se traduce en complicidad, pues mirar para otro lado no es lo mismo que terminar con la dominación.

El ideal de la emancipación política *del individuo*, en cambio, ya no es solo imposible de realizar en la sociedad burguesa (pues el ciudadano, al igual que le sucedía al Estado, estará también sujeto por las condiciones materiales de vida), sino que además resulta contradictorio con los limitados ideales comunitarios burgueses. Esto es así, como ya hemos dicho, porque el ideal ya no es la escisión, sino más bien la transformación del hombre en ciudadano, su “civilización” (Marshall, 2014: 20). Las pretensiones individuales de emancipación no vienen acompañadas de una emancipación colectiva, lo cual impide la emancipación individual en sí misma.

### **2.3. Los derechos humanos**

Las características del ciudadano, los ideales comunitarios a los que aspira, se concretan en una serie de derechos. Estos derechos de ciudadanía constituyen las exigencias éticas a las que debe adecuarse el Estado que ha realizado la emancipación política. Como ya hemos señalado repetidamente, estos derechos reconocidos por el Estado y que constituyen la ciudadanía no son para Marx radicalmente emancipadores, pues coexisten y conviven con la dominación en la sociedad civil, en la vida real. Esto hay que entenderlo bien: quiere decir que la idea llevada a su fin de los derechos es compatible con la dominación, no que la dominación *de facto* invalide los derechos.

Marx critica las posibilidades emancipatorias de la *vida política* precisamente por estar esta subordinada a la *vida egoísta* de la sociedad burguesa. Los derechos de los ciudadanos solo permiten escapar de este egoísmo de un modo limitado y abstracto: por un lado están los derechos

del ciudadano, reconocidos por igual a todos los miembros del Estado; por el otro, la vida que cada uno tiene en función de sus medios.

«Estos derechos humanos son, en parte, *derechos políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido lo constituye la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. Ellos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los derechos civiles<sup>2</sup>, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición positiva y libre de contradicciones de la religión» (Marx, 2009 [1843]: 146).

Pero Marx observa entonces que no todos los derechos son derechos de ciudadanía: existen otros derechos, más fundamentales, que pertenecen al ser humano “por naturaleza” o que expresan (como el caso de Bauer, quien rechaza el iusnaturalismo) la verdadera “esencia humana”. La crítica abandona entonces el espacio del *Estado político*, de la ciudadanía, y se centra ahora en su correlato y condición de posibilidad, en la *sociedad civil*, en el hombre de carne y hueso (y sus supuestos derechos universales).

En este momento es necesario avanzar con cautela. Empecemos señalando que Marx encuentra en las declaraciones de derechos un ejemplo paradigmático de las limitaciones de la emancipación política: la escisión entre la *sociedad civil* y la *ciudadanía* parece mostrarse en el propio título de las mismas, pues se habla de “derechos del *hombre* y del *ciudadano*”. Las declaraciones establecen, con ello, una clara contraposición entre la *sociedad civil*, lugar del hombre individualizado y egoísta, con sus derechos naturales, y el *Estado*, lugar del ciudadano y de los derechos de participación en la comunidad:

«los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad» (Marx, 2009 [1843]: 147).

Una vez sentado esto, queda por aclarar cómo es posible que se reclamen derechos ya no en nombre de la vida genérica del ciudadano, sino en el de la vida particular del burgués. Es una cuestión que diverge del análisis anterior de Marx. Ya no se trata solo de que los derechos

---

<sup>2</sup> Aquí es necesario hacer una precisión. La palabra que Marx emplea es *Staatsbürgerrechte*, cuya mejor traducción creo que es “derechos de ciudadanía” o “derechos cívicos”. La traducción española que he manejado dice “derechos civiles” (del mismo modo en que traduce *staatsbürgerliche* por “civil” en lugar de “cívico”), pero en mi opinión este término puede llevar a alguna confusión. El motivo es que los denominados “derechos civiles” suelen hacer referencia a lo que Marx llama “derechos del hombre” (del miembro de la sociedad civil, del burgués). Más adelante advertiré de los peligros de identificar de forma acrítica derechos civiles con derechos del hombre. Pero baste, por ahora, dejar claro que los derechos de los que se está hablando aquí (los “derechos cívicos”) son los derechos del miembro del Estado, del ciudadano.



políticos sean un medio ilusorio de emancipación, por estar subordinados a la vida real de cada individuo: ahora, la sociedad egoísta que precisamente impide esa emancipación, reclama para sí los genuinos derechos y los llama “derechos del hombre”, proclamándolos universales. La vida en la sociedad burguesa se presenta como la vida humana auténtica. Si Marx había mostrado cómo el problema de la emancipación política era la incompatibilidad entre la *existencia real* del hombre y su *esencia moral* como ciudadano, ahora intenta aclarar en qué sentido los derechos humanos sirven para sacralizar dicha *existencia real*, haciéndola aparecer de este modo como una *esencia moral* anterior a —y en última instancia incompatible con— la del ciudadano, esto es, incompatible con el individuo en tanto que miembro de la comunidad política.

Los derechos humanos son la forma de hacer aparecer el egoísmo de la sociedad civil como más primario que la moralidad del Estado, revistiendo, para este fin, el egoísmo con una capa de moralidad. Rascando un poco en la superficie, Marx descubre la verdadera función de los mismos: ser la sanción o la fijación del egoísmo, y no la expresión de ideales comunitarios compartidos. Es por ello que el rechazo de Marx a los derechos humanos es en realidad una crítica a los valores o al espíritu de la sociedad burguesa (al liberalismo), que tramposamente se disfraza con el ropaje ético de los “derechos”.

Marx se centra para su análisis en la declaración de derechos de la Constitución de 1793, “la más radical de las constituciones”, como él mismo señala, lo cual otorga a la crítica un interés si cabe mayor. Según esta declaración, los derechos “naturales e imprescriptibles” del hombre son la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Marx lleva a cabo un análisis “teórico” o “conceptual” de los mismos, y este será el método que seguiremos aquí también; esto nos llevará, en algún momento, a alejarnos del texto de Marx, pero esperamos que estos desvíos no sean percibidos como digresiones, sino más bien como aclaraciones impuestas por el objeto de estudio.

Marx empieza ocupándose de la libertad, que es entendida como el derecho de hacer todo lo que no dañe a otro. Observa agudamente que el límite moral a partir del cual el hombre daña a otro en el ejercicio de su libertad es fijado por la ley. De este modo, la libertad aparece, en principio, como un derecho o un poder absoluto, a hacer lo que a uno le venga en gana, solo limitado moralmente *a posteriori* y “desde fuera” (por la ley). Esta forma de entender la libertad, dice Marx, presupone una concepción del ser humano como una “mónada aislada, replegada sobre sí misma”.

La noción de libertad que critica Marx no es otra que la prototípica del liberalismo, la habitualmente denominada “libertad negativa”. Es cierto que, en el caso de las declaraciones de derechos que critica Marx, la libertad se define *positivamente*, en el sentido de que, para caracterizarla, se afirma *algo* de la libertad, se señalan sus *características*. La libertad, se dice, es un poder absoluto, limitado únicamente por la ley o la moralidad. Pero esta definición, aunque hecha en términos *positivos*, presupone una concepción de la libertad como algo muy *indeterminado*: libertad es, en principio, poder hacerlo todo. Precisamente porque se trata de una noción *indeterminada* de libertad, se suele definir desde un punto de vista *negativo*: libertad es ausencia de interferencias (para poder hacer lo que uno quiera). De ahí que sea habitual identificar la libertad liberal con la “libertad negativa”, por oposición a una libertad con mayor contenido (consistente, por ejemplo, en poder participar en la vida pública, en tener acceso a la educación, a la sanidad, etc.), denominada “libertad positiva”.

Para el pensamiento liberal, la libertad equivale a un espacio de irresponsabilidad o impunidad del individuo, que si es restringido lo es tan solo por la “desgracia” de la vida en sociedad, que hace que la libertad de uno pueda chocar con la de los demás. Se trata de una concepción en la que el respeto a los demás es visto como un límite a la libertad, aunque un límite necesario para la convivencia pacífica, para evitar la “guerra de todos contra todos”. Marx, en definitiva, resalta la esencia individualizadora, anti-comunitaria, de esta idea de libertad: es un derecho a estar separado, un derecho al aislamiento, a la vida privada.

Pero lo cierto es que Marx no toma en consideración la totalidad del artículo sexto, referido a la libertad. Después de señalar que «la libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo aquello que no cause perjuicio a los derechos de los demás», la Constitución de 1793 añade: «tiene por principio la naturaleza; por regla, la justicia; por salvaguarda, la ley; su límite moral viene dado por la máxima “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”». En mi opinión, esta adición no afecta, en lo fundamental, al argumento de Marx, aunque seguramente lo más conveniente sería reconocer a esta Constitución en concreto una cierta separación con respecto a los ideales liberales. Se trata de un texto “republicano-democrático”, más que “republicano-liberal” o “republicano-propietarista”, como lo son las Constituciones de 1791 o 1795 (Domènech, 2004: 91-93). En el caso concreto de la libertad, el citado artículo no solo dice que la ley es la garantía o la protección de la libertad (lo cual está en la línea de lo denunciado por Marx), sino que añade que la justicia es la *regla* de la misma. La moralidad, pues, ya no es solo algo que se impone desde fuera a la libertad, sino que parece introducirse en la libertad misma.

Con independencia de la valoración que se quiera hacer de la Constitución de 1793 (más próxima o más rupturista con respecto a los ideales liberales que critica Marx), y simplemente para que quede clara esta diferencia entre estas dos formas de entender la libertad, haré un pequeño excursus antes de pasar al segundo derecho criticado por Marx, la propiedad. Como ha sido señalado recientemente, en una distinción que ha hecho fortuna, el liberalismo entiende la libertad como no-interferencia, mientras que el republicanismo la entiende como no-dominación (Pettit, 2004: 119). Más allá de estas diferencias, ambos coinciden en que la libertad es un “valor”, el cual, al menos *prima facie*, es predicable de los individuos y no de las “comunidades”. Las diferencias aparecen precisamente cuando se trata de determinar el contenido positivo de dicho valor: para los liberales, la libertad será algo indefinido, indeterminado o profundamente variable; para los republicanos, en cambio, consistirá en la capacidad de autodeterminación o autogobierno, en regirse de acuerdo con los dictámenes de la propia razón. De estas divergencias surgen a su vez dos actitudes distintas hacia la libertad: mientras que los liberales consideran que es necesario respetar la libertad de cada individuo, para que cada cual sea libre a su manera, los republicanos consideran que es necesario promover la libertad. Es por esto que los liberales consideran contraria a la libertad cualquier interferencia externa que modifique la conducta “natural” de los individuos, mientras que los republicanos entienden la dominación, sea esta externa o interna, como aquello que realmente contraría la libertad. En resumen: mientras que el liberalismo considera que toda interferencia es contraria a la libertad, el republicanismo defiende que solo va contra la libertad la interferencia arbitraria (contraria a la razón) y, además, que va contra la libertad toda forma de dominación, esté el individuo dominado por sus propias limitaciones o por un agente externo, y aunque este “dominador” o “amo” no interfiera *de facto*.

La propiedad, por su parte, es el derecho a disfrutar del patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, al capricho de cada uno. Observa Marx que este derecho ilimitado a la propiedad no es más que la aplicación práctica de la libertad ilimitada (o, mejor, indeterminada: se es libre para hacer lo que sea y para poseer cualquier cosa). En ambos casos, se ve a los otros seres humanos como limitadores de la propia libertad, de los propios derechos.

De esta crítica de Marx parece seguirse la siguiente lectura: el derecho básico, para el liberalismo, es la libertad ilimitada, la cual incluye la libertad para disponer ilimitadamente del patrimonio, de la propiedad (esto último es la aplicación práctica de lo primero). En mi opinión, y aunque este sea el orden lógico, el liberalismo ha tendido más bien a pensar la libertad en términos de propiedad. No me refiero solo a la ideología propia de nuestras sociedades de consumo, que prácticamente supone la identificación de la emancipación del ser humano con la posesión de

bienes, sino también al liberalismo clásico. En concreto, el que se puede considerar el primer autor que expuso de una forma clara la noción liberal de libertad, Thomas Hobbes, entiende esta desde la propiedad y estando subordinada a ella. Hobbes emplea (con algunas modificaciones importantes), para la construcción de su teoría del Estado, el dispositivo jurídico-político elaborado por un jurista holandés, Hugo Grocio (influido a su vez por el jesuita Francisco Suárez), quien ponía en tela de juicio el carácter inalienable de la libertad. Esta alienabilidad de la libertad permite justificar filosóficamente la servidumbre colonial (Suárez, Grocio) y también la obediencia de los súbditos al Estado (Hobbes). En el caso de este último, la justificación es la siguiente: los individuos libres, mediante un contrato, entregan al soberano la *potestas* (poder o potestad) sobre sí mismos, la libertad, para que este asegure el *dominium* (propiedad o dominio) sobre el cuerpo de cada uno, imposible en el estado de naturaleza. Lo importante aquí es lo siguiente: en Hobbes, el derecho básico es la *propiedad* sobre el propio cuerpo, el cual es inalienable o imprescriptible (nunca se pierde el derecho a salvar el pellejo); la *libertad*, en cambio, es entendida como algo alienable o transable (para garantizar el derecho anterior). La integridad física es el *fin*, la libertad es un *medio* (Blanco Echauri, 2003: 119). Este carácter alienable e instrumental de la libertad solo es concebible si se la entiende como algo que se posee, esto es, si se la entiende en términos de propiedad. En lugar de entender la libertad como la capacidad o el poder (*potestas*) de autogobernarse, Hobbes la concibe más bien como la propiedad (*dominium*) de las propias acciones. De este modo, los derechos subjetivos naturales, la integridad física y la libertad, son pensados desde la propiedad (*dominium*), aunque en el primer caso se trata una propiedad (la del propio cuerpo) no transferible, mientras que en el segundo sí<sup>3</sup>.

Teniendo esto en cuenta, y volviendo al inicio de esta reflexión, podemos decir que la forma liberal de concebir la libertad, como *algo* alienable, presupone dar primacía sobre ella a la propiedad. El análisis de Marx decía lo siguiente: para la concepción liberal, el ser humano puede por naturaleza *hacer* todo (libertad), por lo que también puede *poseer* de forma ilimitada. Esta otra forma de ver las cosas, complementaria de la anterior, dice: el ser humano liberal *posee* su propio cuerpo y su propia libertad, y para garantizar lo primero (su posesión más preciada) puede *hacer* cualquier cosa (lo más razonable, según Hobbes, es alienar su libertad o parte de ella). Si hemos insistido tanto en estas cuestiones, un poco rebuscadas, es porque una de las características de la Modernidad parece ser la primacía del *dominium* (la posibilidad de identificar una cosa para

---

<sup>3</sup> Esta forma de ver las cosas perdura hasta hoy. No se dice “mi cuerpo soy yo”, sino más bien “mi cuerpo es mío”. Por otro lado, se considera evidente que cada uno puede hacer con *su* libertad lo que quiere, pues para algo es *suya*, al tiempo que suena extraño afirmar que alguien ha desarrollado o realizado su libertad.

obtenerla y ejercer actos sobre ella que impliquen el máximo aprovechamiento de sus ventajas o utilidades) sobre la *potestas* (el poder socialmente reconocido), que seguramente tenga que ver con la primacía, señalada por Marx, de lo privado sobre lo público.

Vayamos ahora con la igualdad. Observa Marx que, para las declaraciones de derechos, no es más que la simple igualdad en la libertad: todo hombre es considerado igualmente como una mónada aislada. Marx remite entonces a la Constitución de 1795, según la cual la igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos. Por su parte, la Constitución de 1793 (que en este caso Marx no reproduce de forma explícita) señala: «todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley».

En mi opinión, es necesario distinguir claramente entre la “igualdad de naturaleza” y la “igualdad ante la ley”, aunque la segunda sea una consecuencia casi inmediata de la primera (y aunque Marx pase rápidamente de una a otra). Cuando se dice que “todos somos iguales por naturaleza”, no se está, en sentido estricto, proclamando derecho alguno. Más bien se está formulando un juicio de hecho. Lo que este juicio afirma es que los seres humanos compartimos una determinada cualidad. En principio, esta cualidad común podría ser cualquiera, pero en el caso de una declaración de derechos debe entenderse que se trata de una cualidad considerada valiosa: la *capacidad* para llevar una vida autónoma, esto es, la libertad (García Manrique, 2010a: 603). Lo que Marx parece criticar es precisamente que esta “igualdad de naturaleza”, esta igualdad en la libertad, sea entendida en un sentido restringido: no como igual capacidad para llevar una vida buena, sino como igual distanciamiento de los seres humanos entre sí. Aquí se pueden interpretar dos cosas: o bien que Marx está criticando la propia forma de concebir la igualdad, o bien que está poniendo de manifiesto las dificultades que surgen, a la hora de pensar la igualdad, a raíz de la concepción que el liberalismo tiene de la libertad. El matiz es pequeño pero relevante. En el primer supuesto, la *igualdad en la libertad* (incompleta o inadecuada) se distingue de lo que podemos denominar una *igualdad plena*. En el segundo, lo incompleto o inadecuado es la noción liberal de la libertad, sin que la forma de concebir la igualdad añada una incompletud ulterior: la *igualdad en la libertad* y la *igualdad plena* son en realidad la misma cosa, siempre que no se tenga una concepción restringida o excluyente de libertad.

Con independencia de cuál sea la genuina postura marxiana, la segunda postura parece más sugerente y explicativa. Defenderla supone, eso sí, afirmar que la igualdad de los seres humanos no es valiosa en sí misma, lo cual puede sonar un poco extraño en un principio. Intentaremos ir explicando los motivos de ello, siguiendo las reflexiones del profesor García Manrique. Como

señalábamos más arriba, la constatación de la igualdad de los seres humanos es un juicio de hecho, no un juicio de valor:

«el hecho de que los seres humanos sean iguales entre sí en ciertas propiedades no es, pues, como tal, ni bueno ni malo. De todos los seres humanos puede afirmarse que son bípedos implumes, y esto, bueno no parece que sea, ni malo tampoco. Tampoco es bueno que todos los seres humanos sean iguales en su capacidad para la libertad, o en cualquier otra cosa. Simplemente, parece que es así» (García Manrique, 2010a: 605).

De todas formas, afirmar esta igualdad en la libertad, aunque no sea valioso en sí mismo, es la condición de posibilidad para atribuir derechos a todos, lo cual aumenta la libertad de cada uno y, por lo tanto, sí es valioso:

«En definitiva, hay un hecho habilitante de toda teoría de los derechos, y es el de que los seres humanos son básicamente iguales en aquello que, además, los hace valiosos: su capacidad para la libertad o para la moralidad. Cuando decimos «básicamente» iguales estamos diciendo dos cosas: una, que las diferencias en la capacidad para la libertad o para la moralidad de los seres humanos son muy pequeñas si las comparamos con las diferencias en esas mismas capacidades entre los seres humanos y los no humanos [...] y otra, que los seres humanos carecen de esa capacidad sólo excepcionalmente, en casos patológicos, o bien cuando están en trance de adquirirla (en la infancia)» (García Manrique, 2010a: 607-608).

Precisamente por entender que la única igualdad humana relevante para la atribución de derechos es la igualdad en la libertad, a esta visión podría objetársele que no es capaz de atender a otras características y necesidades humanas. Es por esto que hay que matizar lo siguiente:

«Una teoría de los derechos no tiene por qué restringir la igualdad humana sólo a la capacidad para llevar una vida libre. De hecho, estará interesada en conocer en qué otras cosas son iguales los humanos, cuáles son sus características, para poder determinar qué derechos les son necesarios para poder desarrollar dicha capacidad. Seguramente toda teoría de los derechos aceptará esa más amplia igualdad de las facultades del cuerpo y de la mente a la que se refiere Hobbes y que constituye uno de los pilares (fácticos) de su teoría política. Sin embargo, esta amplia igualdad, de por sí, no podría justificar derechos, como no los justificaría si la predicásemos de otros seres distintos de los humanos. También, digamos, las hormigas son iguales en las facultades del cuerpo y de la mente (si es que tienen mente), pero no por ello les atribuimos derechos. Lo relevante es, repito, la capacidad para llevar una vida libre, que parece ser que las hormigas no poseen y los humanos sí; pero, de por sí, ninguna igualdad meramente fáctica, por extensa o profunda que sea, puede justificar la atribución de derechos» (García Manrique, 2010a: 603).

Sin embargo, afirmar esta igualdad fáctica entre los seres humanos en lo relativo a la libertad no siempre es considerado como una condición necesaria para la atribución de derechos:

«no parece que todos acepten que una teoría de los derechos descansa necesariamente sobre una premisa igualitaria fáctica y sí, en cambio, en un supuesto valor de la igualdad. A mi juicio, si los humanos no fuesen fácticamente iguales en el aspecto señalado [...], una teoría de los derechos no tendría sentido (o no sería una teoría de la justicia) porque no tendría sentido (o no sería justo) adscribir iguales derechos, concebidos como instrumentos de la

libertad (tal como lo son), a seres que no son igualmente capaces para la libertad» (García Manrique, 2010a: 606).

Esta opción por defender el “valor de la igualdad” independientemente de la igualdad fáctica en la libertad podría fundarse, al menos, en dos motivos. El primero razona así: si se considera que afirmar la igualdad fáctica en la libertad es una condición necesaria para atribuir derechos, entonces parece que los derechos quedarían reducidos a las élites, pues son estas las que tienen los medios necesarios para ser efectivamente libres; en el caso de que las declaraciones de derechos afirmaran hipócritamente la igualdad en la libertad como un hecho (cuando este no se da en la realidad), no estarían más que encubriendo una situación de dominación.

Para responder a esta crítica hay que distinguir cuidadosamente entre capacidad para la libertad, libertad y autonomía: a) la *capacidad para la libertad* es una cualidad común a todos los seres humanos, b) la *libertad* es la capacidad para la autonomía y c) la *autonomía* consiste en dirigirse según las leyes de la propia razón o, en otras palabras, en dirigirse por el camino correcto, en llevar una vida buena. La *capacidad o potencialidad* para la libertad es de carácter natural o genético: los humanos la tenemos todos por igual, lo cual nos distingue de los demás animales, que se rigen fundamentalmente por el instinto (aunque se puedan hacer distinciones de grado entre estos). La *libertad* es la capacidad que, partiendo de la anterior, se habilita socialmente a través de todo lo que habitualmente denominamos las “circunstancias”, las cuales pueden ser muy diferentes según los casos. La libertad, por tanto, aun teniendo una base natural igual para todos, no es la misma para todos.

Pero la libertad sigue sin ser la *autonomía* como tal: es solo la posibilidad de actuar autónomamente. Para explicar el concepto de “autonomía” resulta útil dirigirse a su contrario, la “heteronomía”. Ser heterónimo consiste en: a) dirigirse según la voluntad de otro, por ser “esclavo” de un amo; b) no dirigirse según la propia razón, por ser “esclavo” de los propios vicios. De este modo, vemos cómo la autonomía, significa, al mismo tiempo, dos cosas que en apariencia son opuestas. En primer lugar, consiste en *hacer lo que uno quiere*: no estar regido por otro (sean sus directrices moralmente buenas o moralmente malas). En segundo lugar, consiste en *hacer lo que uno debe*: no estar regido por las malas pasiones, sino por la razón (lo cual no quiere decir reprimir los deseos, sino más bien desear *bien*); es decir, hacer lo moralmente bueno<sup>4</sup>. A

---

<sup>4</sup> Aquí es necesario hacer dos precisiones. En el primer caso: para llegar a ser autónomo (en el sentido de seguir la propia voluntad) tengo que estar regido por otros durante la infancia; autonomía y dependencia no deben ser pensadas como dicotómicas. En el segundo: “lo bueno” es algo que varía socio-históricamente, que depende del contexto social o epocal; lo bueno socialmente determinado puede ir en contra de lo posteriormente considerado como “razonable”: cada época tiene sus limitaciones.

modo de corolario, se puede decir que la autonomía consiste en hacer el bien y en hacerlo porque uno quiere. Se trata, en definitiva, de un ideal de la vida buena, de un fin último que identificamos con la sabiduría.

En resumen: la libertad es el resultado de la “actualización” de una *capacidad potencial* común a todos los seres humanos; es la *capacidad* de ser autónomo y consiste en *poder* decidir; la autonomía, por su parte, consiste en decidir *bien*. Nos encontramos, pues, con tres cualidades distintas, a las que corresponden tres formas de vida diferentes. En primer lugar, la vida *racional* o *moral* (en un principio, equiparable a vida *humana*), es la de quien tiene la capacidad potencial de llevar una vida libre, por lo que merece *dignidad*. En segundo lugar, la vida *libre* es la de quien vive disfrutando de capacidad para la autonomía (aunque no la ejerza); requiere estar libre de la *dominación de otros*. Es condición necesaria, pero no suficiente, de la vida *autónoma*: *video meliora proboque, deteriora sequor* (Ovidio, 1979: VII 20, 143). Esta última, en fin, es la de quien vive ejerciendo la capacidad anterior; requiere estar libre, además, de la *dominación de uno mismo* (y quién sabe si algo más...).

Podemos responder, ahora sí, a la objeción que señalábamos más arriba. Lo que las teorías de los derechos establecen como un hecho es la igual *capacidad para la libertad* de todos, no su igual libertad ni su igual autonomía. Esto, podría señalarse, es contradictorio con aquello que veníamos diciendo, a saber, que las declaraciones de derechos afirman la igualdad fáctica en la *libertad*. Podría decirse además que, del mismo modo en que se distingue la *libertad* de la *autonomía*, convendría denominar a la *libertad en potencia* o *capacidad para la libertad* con un término específico, como por ejemplo ‘dignidad’. Estas dos precisiones supondrían entender la igual naturaleza humana como una igualdad en la *dignidad* (más que en la libertad). En sentido estricto, esto es lo más correcto, pero siempre que se tenga en cuenta que la dignidad es simplemente la capacidad para la libertad, y no algo distinto de ella. Importa subrayarlo, porque la dignidad suele entenderse en la actualidad en un sentido “humanitarista” o incluso “caritativo”: es algo que se *otorga*, que se *concede*, y no una capacidad que se *tiene* por naturaleza y que permite, por lo tanto, *exigir* un trato a los demás que no trunque las potencialidades que en ella se albergan. Entender la dignidad como una *concesión* esconde, en definitiva, un elemento “dogmático”, en la medida en que no se justifica ni el motivo por el que la dignidad es valiosa ni por qué debe predicarse de todos los seres humanos (García Manrique, 2010a: 603). Hablar de igualdad *en la libertad* (potencial), en lugar de igualdad *en la dignidad*, tiene la ventaja de evitar estos inconvenientes.



En definitiva, aquello que las teorías de los derechos afirman como un hecho es una característica común a todos los seres humanos, la cual permite la posterior atribución a *todos* de los *mismos* derechos. Se trata de un juicio fáctico, que se mueve a un nivel natural o genético, y que por lo tanto no afirma nada que sea valioso en sí mismo; esto no quita que sea un juicio de suma importancia, pues permite certificar la existencia de una igualdad común a todos los humanos, más allá de las diferencias entre culturas. Por su parte, la libertad es el valor en el que se fundamentan los derechos, el valor que los derechos concretizan. Este valor se fundamenta a su vez en la autonomía, en el ideal de la vida buena: la libertad es valiosa porque permite a los seres humanos auto-determinarse. Podría decirse, pues, que el valor que, en última instancia, sostiene a los derechos es la autonomía. Esto es cierto en parte, pero con las precauciones necesarias: una teoría de los derechos está referida a un plano social, mientras que la autonomía es, por principio, una actitud *individual*. Ni la política ni el derecho pueden ir más allá de la libertad: obligar a actuar autónoma o moralmente sería un contrasentido, la negación misma de la moralidad. A nivel personal, en cambio, lo que es valioso es actuar autónomamente: no vale con ser libre, sino que hay que usar bien la libertad. Nos hemos desplazado, por tanto, y siguiendo una línea de continuidad, desde lo natural (capacidad para la libertad) hasta lo socialmente habilitado (libertad), para finalizar en lo realizado individualmente (autonomía). Las diferencias entre los distintos niveles no han supuesto dar “saltos cualitativos”: lo que distingue la *capacidad para la libertad* de la *libertad* es un aspecto, entre otros, de las diferencias entre naturaleza y cultura, mientras que aquello que separa la *libertad* de la *autonomía* es una parte de la distancia entre lo social y lo individual, entre lo político y lo moral; dos distinciones que, como sabemos, tienen fronteras borrosas en el caso de los seres humanos.

El segundo motivo para rechazar la necesidad de fundar los derechos en un juicio fáctico acerca de la igual libertad de todos tiene que ver con el énfasis que buena parte de la filosofía contemporánea pone en las diferencias entre los seres humanos, y que cabe interpretar como una reacción a lo peor de la tradición moderna, que confundía universalidad con dominación de la cultura occidental sobre el resto del mundo. No cabe duda de que se trata de un problema a tener en cuenta, pero en lo relativo a la igual libertad seguramente las cautelas se hayan llevado demasiado lejos.

En definitiva, si lo que se quiere decir es que, para tratar justamente a las personas, hay que ser conscientes de sus diferencias, o incluso que una teoría de los derechos debe dar cabida a ciertas diferencias entre las personas, dígase eso. No se diga, en cambio, que la (aproximadamente) igual capacidad para la libertad que muestran los seres humanos no es un hecho. Lo es, y de la máxima importancia. Lo que no es un hecho es que otorguemos relevancia moral a esa capacidad y a las diferencias vinculadas con ella y no se la otorguemos

a otras diferencias observables con la misma o mayor facilidad (la raza, la orientación sexual, el color del pelo). Este otorgar o no relevancia a unas u otras circunstancias de lo humano es una exigencia de la justicia y no del supuesto valor de la igualdad (García Manrique, 2010a: 608-609).

Una vez clarificado por qué consideramos necesario entender la igual libertad entre los seres humanos como un hecho, y no como la atribución a todos ellos del valor de la igualdad, podemos volver al tema que nos ocupa. Es evidente que la igualdad en la libertad a la que se refiere Marx, y la cual critica, no se corresponde con la que acabamos de explicar. Se trata, más bien, de la igual libertad *en el egoísmo*, de la igual libertad tal como la entiende el liberalismo. Según la lectura que estamos haciendo aquí, el motivo de que exista una diferencia entre estas dos concepciones de la “igualdad por naturaleza” es, exclusivamente, que el liberalismo entiende la libertad (la cualidad que está repartida por igual) de una forma incompleta. Si se entiende que todos los seres humanos son igualmente libres en el sentido de ser igualmente egoístas o estar igualmente aislados, esta igualdad no puede tener un componente emancipatorio. Si se entiende, en cambio, que la igual libertad apunta a aquello que hace valiosos a los seres humanos, aquello que les otorga dignidad (su capacidad para llevar una vida autónoma), entonces se presenta como el juicio de hecho que da sentido a toda la teoría de los derechos. La igual libertad, en este sentido, equivale a *identidad genérica* y no a *igualdad para competir*. Es un juicio de hecho que permite y exige tratar a todos los seres humanos como lo que son: seres dignos, por ser capaces de llevar una vida autónoma; fines en sí mismos, y nunca solamente medios (Kant, 1996 [1785]: 187). La igualdad en la libertad no es ya, en definitiva, el modo de consagrar la radical separación y enfrentamiento de los individuos. Teniendo esto en cuenta, parece que la crítica de Marx afecta principalmente a las concepciones más claramente liberales, y no tanto a la Constitución de 1793: al defender esta una libertad ligada a la moralidad, la “igualdad por naturaleza” que proclama no puede entenderse ya como simple igualdad en el egoísmo.

Decíamos más arriba que es conveniente distinguir la “igualdad de naturaleza” de la “igualdad ante la ley”. Vayamos, pues, con la segunda. La ley es, según la concepción liberal, aquello que limita la libertad, aquello que de-limita el espacio de irresponsabilidad del individuo. Por lo tanto, la igualdad ante la ley no es ya una igualdad en la libertad (como sucedía con la igualdad por naturaleza), sino más bien una igualdad en la limitación de la libertad. Se trata simplemente de que, cuando se fijan los confines de la libertad de una “mónada”, no se le deje a esta más espacio de “libre” actuación que a otras mónadas. El motivo de esta igual limitación no es otro que la igual libertad de cada mónada: siendo todos iguales por naturaleza, sería injusto limitar más a unos que a otros. Esta igualdad ante la ley no debe confundirse con la mera igualdad en la

aplicación de las normas (en la legalidad), que es “igualdad ante la ley” en un sentido puramente formal:

«En un primer sentido, la igualdad ante la ley consiste en que las normas sean aplicadas igualmente a todos, sin tener en cuenta otras circunstancias que las establecidas en la propia norma [...] Este tipo de igualdad parece que no es sino la igualdad lógica contenida en la misma idea de norma o, mejor en este caso, en la misma idea de “aplicación de una norma”, puesto que aparece en el momento de la aplicación de las normas, y no en el de su formulación [...] Kelsen advirtió en su día de que este principio de igualdad ante la ley, o principio de legalidad, “nada tiene que ver con la justicia”, aunque [...] no todos comulgan con esta opinión. No lo hacen los partidarios del valor moral de la justicia formal, que, recuérdese, consiste en el trato igual de los casos considerados iguales por la norma y en el trato desigual de los casos considerados desiguales por la norma, y esto con independencia de que los casos considerados iguales o desiguales por la norma merezcan efectivamente tal consideración (esto es, con independencia de que la norma sea sustancialmente injusta). Creo que hay buenas razones para descartar el valor moral de la justicia formal» (García Manrique, 2010a: 610).

Quizás la mejor manera de entender la vacuidad de la justicia formal (en este caso, referida a la igualdad ante ley) sea poniendo ejemplos de casos que la respetan y aun así resultan claramente injustos. Imagínese una sociedad dividida en tres castas y una norma que permite el acceso a la Universidad exclusivamente a quienes pertenecen a la primera de dichas castas: existiría igualdad ante la ley (en el sentido propio de la justicia formal) siempre que no hubiera algún miembro de la primera casta que fuera excluido injustificadamente, o algún miembro de las otras dos castas que se “colara” en la Universidad. Resulta evidente, sin embargo, que cuando se habla de igualdad ante la ley se hace referencia no solo a esta igual aplicación de la ley a todos, sino también, y sobre todo, a la aplicación de la *misma* ley a todos.

«En un segundo sentido, la igualdad ante la ley es una exigencia dirigida al legislador y no al juez, dirigida a la ley y no a su aplicación. No se trata, ahora, de una igualdad formal o lógica, sino una igualdad sustantiva determinada que aparece en un momento histórico igualmente determinado, el del declive de la sociedad estamental hacia finales del siglo XVIII. Su significado era la prohibición de discriminación jurídica por razón de la pertenencia a uno u otro estamento [...] Después de esa primera aparición, la igualdad ante la ley, en este mismo sentido material, ha ido ampliando su alcance, hasta significar que la ley no puede discriminar<sup>5</sup> a las personas salvo por circunstancias relevantes, entre las que, en todo caso, no se encuentran la raza, el sexo, el nacimiento, la fe religiosa o las opiniones políticas [...] En todo caso, tanto en su sentido original y más estrecho como en su sentido contemporáneo y más amplio, la igualdad ante la ley, en esta segunda acepción, no es más que una determinación sustantiva del valor de la justicia, es decir, una concepción de la justicia. Lo que supone es que, de cara a cómo deben ser tratadas, las personas no son desiguales por su pertenencia a un estamento o a un género o a una raza y, por tanto, sería injusto tratarlas, por alguno de estos motivos, de manera desigual. Por tanto, esta igualdad ante la ley no es sino la

---

<sup>5</sup> Léase: tratar desigualmente.

conclusión lógica que deriva de las dos premisas que antes he llamado igualdad axiológica (justicia) e igualdad fáctica» (García Manrique, 2010a: 612-613).

Es decir, la igualdad ante la ley se deriva de: a) la idea de justicia, que consiste en tratar igualmente lo igual y desigualmente lo desigual, y b) la igualdad por naturaleza de los seres humanos, que es el juicio fáctico que concretiza dicho ideal. Con otras palabras: la igualdad ante la ley es la principal concreción político-jurídica de la igualdad por naturaleza. Lo primero es un efecto prácticamente inmediato de lo segundo: como todos los seres humanos somos igualmente libres, la ley debe ser la misma para todos. Por eso Marx pasa rápidamente, en el texto, de un tipo de igualdad a otro.

¿Qué es lo que Marx critica de la igualdad ante la ley? Se trata de lo siguiente: nadie es discriminado por la ley, pero porque la ley no tiene en cuenta el carácter específico de los miembros de la sociedad civil, tratándolos a todos como individuos aislados e independientes; este igual tratamiento, da a entender Marx, redundaría en el beneficio del más poderoso, del que está en mejor situación para competir “libremente”. Como puede observarse, se trata, en realidad, de una crítica a la concepción “burguesa” de la justicia: es una denuncia de su ceguera, de su defensa de la igualdad únicamente después de “hacer la vista gorda” con las desigualdades más profundas.

Esta crítica, de nuevo, puede interpretarse en dos sentidos. Por un lado, como un ataque a la idea misma de justicia, a la que se opondría una *igualdad plena*, consistente, en este caso, en la efectiva capacidad de los ciudadanos para satisfacer sus respectivas necesidades. Habría, en este sentido, una ética más allá de la justicia, cuya idea reguladora sería la famosa máxima que Marx proclama en la *Crítica al programa de Gotha* (1875): «¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!». En mi opinión, sin embargo, si por justicia (en tanto que ideal) se entiende tratar igualmente lo igual y desigualmente lo desigual (Aristóteles, 2010: 1131a y 2012: 1280a), a fin de dar a cada uno lo suyo, entonces parece que la máxima marxista no es una superación de la justicia, sino más bien una concreción de dicho ideal, una concepción de la justicia (muy exigente y, por lo tanto, muy deseable).

La otra visión consiste precisamente en entender que la igualdad ante la ley es una realización incompleta del ideal de la justicia, resultado (entre otros factores) de una concepción restringida de la libertad. Según esta segunda postura, se acierta al determinar quiénes son los iguales (todos), pero no se acierta al determinar qué trato merecen por ello. Esta “torpeza” en el trato se

debe a que el liberalismo defiende una libertad desligada de la moralidad, una libertad opuesta a la ley.

De nuevo, el caso de Hobbes es paradigmático, pues defiende claramente que la ley es un “grillete” que se opone al derecho o “libertad” (Hobbes, 1993: 124). Considera necesario, para la protección del derecho fundamental (la propiedad sobre el propio cuerpo), que los individuos cedan su libertad (salvo la libertad de conciencia) al soberano mediante un pacto, para que este pueda aplicar la ley (ejercer la *potestas in alios*, el poder sobre los súbditos) y garantizar así la seguridad. Esta cesión o transferencia es, para Hobbes, necesaria, pero ello no quita que suponga una pérdida de libertad (de la *potestas in se*, del poder sobre uno mismo). De este modo, Hobbes considera que la libertad de los súbditos empieza precisamente allí donde acaban las leyes dictadas por el soberano; como la razón por la cual se instituía el poder político es la falta de seguridad, el Estado dictará leyes fundamentalmente dirigidas a la preservación de esta seguridad, no entrometiéndose en los asuntos que no afecten a la preservación de la misma; por lo tanto, los súbditos tendrán libertad de obrar en aquellos ámbitos que no suponen un riesgo para la seguridad, como el comercio.

Se observa con claridad, entonces, qué relación existe entre la concepción liberal de la libertad como algo alienable (como una propiedad) y opuesto a la ley (desligado de la moralidad) y la concepción también liberal de la libertad como no-interferencia. La relación es la siguiente: a) *la alienabilidad de la libertad y la ley como opuesta a la libertad (aunque necesaria para la seguridad)*: en el estado naturaleza, los individuos sufren una inseguridad permanente; con el paso al estado social, los individuos renuncian a su libertad para garantizar su seguridad; otorgan al Estado, por tanto, la capacidad de interferir en aquellos asuntos que pongan en peligro la seguridad; b) *la libertad como no-interferencia*: detrás de la concepción anterior de la libertad se esconde la convicción liberal de que solo un tipo de poder (la violencia física o su amenaza) constituye una restricción de la libertad individual; es por esto que el liberalismo atribuye al Estado la función de erradicar de la sociedad exclusivamente esa forma de poder y no otras; y es por esto, en definitiva, que considera que la libertad de los individuos empieza allí donde terminan las coacciones físicas externas, vengan estas de otros individuos o del Estado.

Esta forma de entender la relación entre ley y libertad, aunque pueda parecernos muy “natural” en la actualidad, va, en realidad, en contra del “sentido común” iusfilosófico anterior a la aparición del liberalismo: va en contra, en definitiva, de toda la tradición republicana, que se remonta hasta el derecho romano, y que considera la libertad como un derecho inalienable y constituido por la

ley. Acorde con esta concepción, el republicanismo pone de manifiesto que existen otras formas de poder o dominación en el seno de la sociedad, distintas de la violencia física, por lo cual es necesario atribuir al Estado otras funciones además de la seguridad, como pueden ser la de garantizar la educación, la asistencia y el trabajo.

Por emplear la célebre distinción de Isaiah Berlin (aunque en un sentido distinto al que lo hace este autor), el republicanismo defendería una concepción negativa de libertad (la no-dominación) distinta de la concepción negativa de libertad del liberalismo (la no-interferencia); una concepción, la republicana, que englobaría —siempre que se tengan en cuenta todas las formas de dominación, y no se obvie, por ejemplo, la dominación económica, pues en tal caso se llega a la conclusión de que solo el esclavo, y no el ciudadano pobre, sufre dominación (Pettit, 2004: 121)— a la concepción liberal. El que efectivamente sea posible que la libertad como no-interferencia quede subsumida en la libertad como no-dominación quedará, sin embargo, en tela de juicio desde cierta posición neoliberal, dominante en la actualidad, que quiere ver cualquier tipo de interferencia estatal en la “libertad de los ricos” como una interferencia ilegítima. Esta posición, en todo caso, parece difícilmente articulable de forma consistente desde un punto de vista filosófico-moral.

Para el republicanismo, esta libertad negativa como no-dominación no es valiosa en sí misma, sino que tiene valor en cuanto es condición necesaria (aunque no suficiente) de la “libertad positiva”, de la *capacidad* de autodeterminación. Los liberales no estarán de acuerdo con esta postura, al considerar el contenido de la libertad como algo esencialmente indeterminado. Pero, de nuevo, la defensa de esta indeterminación, si es consecuente, parece conducir a un relativismo difícilmente sostenible, aunque, por supuesto, muy útil para justificar la barbarie ejercida por los poderosos.

Esto permite, de algún modo, “unificar” las dos concepciones en apariencia divergentes de la libertad (la negativa y la positiva), haciendo notar que la libertad es un valor que consiste en la *capacidad* de llevar una vida autónoma, para proteger el cual es necesario, entre otras cosas, no interferir en la vida privada de las personas más allá de lo que sea necesario para promover dicha libertad, la del individuo de que se trate (educándolo, por ejemplo) y la de todos —interfiriendo en aquellas actividades mercantilizadas (el trabajo, por ejemplo) que suponen un reparto desigualitario de la libertad—. Una no-interferencia “matizada” que, si se mira bien, equivale a la no-dominación.

De este modo, si se concibe la libertad como *capacidad* para la autonomía, como la posibilidad de obrar bien (y no como algo totalmente indeterminado), la prescripción establecida por la ley no será vista como una “limitación” o una “interferencia”, sino más bien (siempre que la ley sea justa) como un elemento habilitador de la libertad. El resultado es que la igualdad ante la ley deja de ser la mera delimitación de los espacios reservados al egoísmo. Significa ahora que las personas no son desiguales en su capacidad para llevar una vida autónoma, independientemente de sus desigualdades de raza, sexo, nacimiento, fe religiosa, ideología política o nivel socio-económico, por lo que sería injusto tratarlas de manera desigual por alguna de estas razones en lo que toca a su libertad. Esto no significa que el derecho carezca de mecanismos para identificar estas desigualdades cuando sea necesario y actuar, en consecuencia, de forma desigual (exigiendo una carga impositiva menor al pobre que al rico, por ejemplo); actuando, en definitiva, de un modo justo, y favoreciendo la libertad de todos.

«Interesa recalcar el carácter sustantivo de esta versión de la igualdad ante la ley, porque a menudo ha sido calificada como igualdad “formal” y porque de esta calificación se ha derivado un desprecio injustificado por parte de cierto progresismo frívolo. La única igualdad ante la ley que podría ser calificada como “formal” sería, acaso, la igualdad en la aplicación de la ley, o igualdad lógica derivada de la misma idea de norma. En cambio, la prohibición de discriminación implicada por la igualdad *en* la ley justifica, o ha justificado, normas que han establecido la abolición de la esclavitud para las personas de raza no blanca, la posibilidad de acceso de los plebeyos a los cargos públicos de cualquier nivel, el ingreso de las mujeres en la universidad, la progresiva extensión del sufragio o el matrimonio entre personas de distinto sexo. Ninguna de estas normas establece una igualdad “formal” (un calificativo que, por cierto, resulta difícil de comprender, por lo menos en este contexto), sino sustantiva, porque opera un cambio sustantivo en la posición social de los afectados por la norma, en sus condiciones de vida. Otra cuestión distinta es que cualquiera de estos cambios operados a través de la igualdad ante la ley se considere insuficiente de cara a la consecución de ciertos objetivos [...] cada una de esas normas establece no sólo, como se dice, una igualdad meramente jurídica, sino una igualdad de hecho, aunque la igualdad de hecho que establece nos parezca demasiado corta. No es correcto tratar la igualdad de hecho y la igualdad de derecho como dicotómicas, porque toda igualdad de derecho conlleva alguna igualdad de hecho en la medida en que la norma jurídica correspondiente sea eficaz (es decir, se cumpla o se respete) [...] Por eso, sorprende, y confunde, leer que las declaraciones clásicas de derechos (típicamente la francesa de 1789) establecieron sólo la igualdad formal o la igualdad jurídica, cuando en realidad supusieron un paso decisivo (aunque sólo un paso) hacia la igualdad sustantiva de las condiciones de vida de las personas. Mejor haremos en decir, con Castoriadis, que “estos derechos no han sido nunca formales (en el sentido de vacíos), sino que han sido siempre parciales, inacabados”» (García Manrique, 2010a: 613-614).

Volvamos, pues, a lo que decíamos más arriba. La igualdad ante la ley, según la interpretación que hemos hecho, es una realización incompleta del ideal de la justicia. A la luz de lo expuesto, podemos señalar ahora que una noción no liberal de libertad puede “completar” la igualdad ante la ley hasta convertirla en una concreción aceptable del ideal de la justicia. Si se concibe la libertad ligada a la moralidad, la igualdad ante la ley no es ya una forma de limitar el espacio del

egoísmo. La crítica de Marx, pues, afectaría no a la igualdad ante la ley *en sí misma*, sino a la concepción liberal de la igualdad ante la ley.

De todas formas, hay que añadir lo siguiente: la igualdad ante la ley, en la medida en que es una forma de justicia administrada por el Estado, participa de todos los inconvenientes que Marx había señalado con respecto a la emancipación política. En este sentido, podemos decir que se trata de un gran progreso con respecto a las sociedades divididas en estamentos, pero que al mismo tiempo se trata de una emancipación incompleta y, lo que es más importante, *constitutivamente* incompleta. Si se entiende que la igualdad ante la ley *es* la justicia, entonces se está confiando en una emancipación ilusoria.

La seguridad, en fin, consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades. Se observa con claridad cómo no se trata de un derecho independiente de los anteriores, sino que más bien es el derecho a tener los anteriores derechos garantizados. Esta protección, señala Marx, se entiende únicamente en un sentido policial: no puede ser de otra manera en una sociedad que concibe sus derechos como los derechos del hombre egoísta, separado y enfrentado a los demás. Es en este sentido que afirma que la seguridad es “el más alto concepto social de la sociedad burguesa”, así como antes había dicho que la libertad (y su aplicación práctica, la propiedad) constituyen “el fundamento” de la misma. El fundamento de la sociedad burguesa es el hombre entendido como mónada aislada, que tiene derecho a que nadie le moleste (libertad) para poder disfrutar de sus posesiones (propiedad). El único vínculo comunitario de una sociedad tal, el único “concepto social” que puede concebir, es la protección de esos individuos aislados y sus derechos. Esta tarea, como es sabido, es encargada a la policía. En definitiva: la seguridad, el único de los cuatro derechos analizados referido a la sociedad, no favorece la vida comunitaria, sino que es más bien la garantía de la forma burguesa de vida, el aseguramiento del egoísmo.

#### **2.4. Derechos humanos y derechos de ciudadanía**

Una vez desvelado el contenido de los derechos humanos, Marx regresa a la cuestión de la emancipación política. Recordemos que en su crítica de la misma había señalado cómo supone una subordinación (no reconocida) del Estado con respecto a la sociedad civil. En el caso de los derechos, la subordinación se hace explícita. Es la sociedad civil la que lleva la voz cantante: los derechos de ciudadanía tienen menos importancia que los derechos del hombre. Estos últimos son los que tienen verdadera fuerza legitimatoria: como dice el artículo primero de la Constitución de 1793, «el gobierno es instituido para garantizar al hombre la vigencia de sus derechos naturales e



imprescriptibles». El Estado tiene por función asegurar que los principios del hombre egoísta puedan realizarse lo más posible. La política es el medio, la vida privada el fin. Marx considera enigmático que esto pueda producirse en un momento revolucionario, en el cual un pueblo decide fundar una nueva comunidad política.

Aquí es necesario señalar que, especialmente en el caso de la Revolución Francesa, esta no es la única lectura posible. Los revolucionarios franceses entienden la *ciudadanía* como opuesta tanto a la *sujeción* o *dominación* como a la *humanidad*, esto es, a los derechos naturales del ser humano: libertad, igualdad, propiedad y resistencia a la opresión (en la Constitución de 1793, añadiendo la igualdad y considerando que el derecho de resistencia se deriva en realidad de los restantes). La primera oposición no presenta problemas: a la luz de lo que hemos dicho, sitúa a estos revolucionarios en la tradición republicana, según la cual la ciudadanía (la ley) es condición de posibilidad de la libertad, en la medida en que permite socavar ciertas relaciones de dominación que se dan en el seno de toda sociedad. Pero la segunda oposición parece ir precisamente en contra de esto, al supuestamente considerar la ciudadanía como una pérdida necesaria de la libertad natural en aras de garantizar los propios derechos naturales o pre-políticos, incluida la libertad.

La explicación de Marx es que la política es aquí únicamente un medio para garantizar la vida egoísta en la sociedad burguesa. Esto supone entender el pensamiento revolucionario francés desde los presupuestos del liberalismo. Pero, tal vez, considerar la ciudadanía como un “instrumento” o un “artificio” garante de los derechos pre-políticos e imprescriptibles de los seres humanos, lo que podemos denominar una posición iusnaturalista, no es incompatible con la concepción de la ciudadanía como “constitutiva” de libertad. Una prueba en favor de ello podría ser el célebre discurso de Robespierre “Sobre la necesidad de revocar el decreto sobre el marco de la plata”, pronunciado ante la Asamblea en agosto de 1791, en el que concibe la política como un instrumento garante de los derechos pre-políticos e imprescriptibles de los hombres al tiempo que liga claramente los derechos de ciudadanía a la libertad (Robespierre, 1993 [1791]: 95-96). Esto es posible porque, si bien la ciudadanía se opone a la humanidad, el paso al “estado social” no supone una pérdida de libertad, sino una pérdida de ciertos “privilegios” o “ventajas”, pérdida que se realiza para garantizar los derechos fundamentales y, entre ellos, la libertad. Otra cuestión es si es adecuado considerar, como hacían los revolucionarios franceses, que la igualdad, la propiedad y la resistencia a la opresión (o, después, la igualdad) son todos ellos “derechos imprescriptibles”, pero no entraremos en este tema. Tampoco zanjaremos la cuestión de cuál de las dos visiones, la de Marx o esta última, es más adecuada para entender la Revolución Francesa.

En cualquier caso, da la impresión de que las tendencias más democráticas de la misma parecen escaparse de las críticas que Marx dirige al mundo liberal.

El propio Marx parece observar aquí una tensión, cuando señala que la “práctica” de los revolucionarios está, por momentos, en contradicción con la “teoría”, es decir, con esta subordinación de lo público (ciudadanía) a lo privado (humanidad). Pero Marx se refiere exclusivamente a aquellos momentos en los que, al entrar en colisión con la esfera pública, la libertad no es respetada. Se trata de momentos en los que el Estado, la vida política, trata de aplastar la que es su premisa, su condición de posibilidad, la sociedad burguesa: es una situación de violencia, de contradicciones, de abolición no ya de la *vida egoísta*, sino de la *vida misma*. Marx entiende que esta práctica revolucionaria es ciega, es fruto de la exaltación, y que es solo una excepción pasajera a la regla, a la “teoría”, a la separación abstracta entre el ciudadano y el burgués. Sin embargo, el texto de Robespierre antes mencionado o, más en general, el pensamiento (y no solo la práctica) de las facciones más democráticas de la revolución, podrían contradecir en parte esta interpretación. Más allá de lo que hubo en estos revolucionarios de *guillotina*, un aspecto que la Historia no se ha cansado de repetir, también puede observarse en ellos un genuino espíritu público (García Manrique, 2013: 55), una voluntad por ir más allá de los estrechos límites de la sociedad burguesa.

Hecha esta precisión, volvamos al enigma señalado por Marx: la degradación, en un momento revolucionario, de la política a simple medio para salvaguardar la vida en sociedad civil. El misterio, dice Marx, se resuelve de forma sencilla. Inicia entonces las que probablemente son las páginas más brillantes de su ensayo. Las revoluciones que dieron origen a la Modernidad, al derrocar la sociedad estamental característica del feudalismo, suprimieron al mismo tiempo el carácter político de la sociedad civil. En el Antiguo Régimen, la sola acumulación de riquezas (actividad “privada”, desde los ojos modernos) de la burguesía tenía un componente político, pues ponía en riesgo la estructura social en su conjunto. Y no solo eso: todos los elementos de la sociedad estamental (la familia, el trabajo o la propiedad) tenían un carácter inmediatamente político, en tanto que eran parte de la forma de organización comunitaria de dicha sociedad. En la Modernidad, en cambio, la política se concentra exclusivamente en el Estado. En esto radica la esencia de la emancipación política, como ya había señalado Marx repetidamente.

«La revolución política *suprimió* [...] *el carácter político de la sociedad burguesa*. [...] Desencadenó el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos

*especiales* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de conformar la relación general del individuo hacia el conjunto del Estado» (Marx, 2009 [1843]: 152-153).

Esta separación de lo político y su concentración en una esfera destinada a “representar” los intereses de la sociedad en su conjunto constituyen, según Marx, un gran progreso con respecto a una sociedad que dividía a las personas en estamentos desde el nacimiento hasta la muerte. Pero se trata, al mismo tiempo, de una emancipación ilusoria, en la medida en que el Estado dejará que los *particularismos* de la sociedad civil se sigan desarrollando en privado (e incluso aumenten) y, además, estará siempre subordinado con respecto a ella. Es por esto que, dice Marx, la emancipación política es en realidad la emancipación de la sociedad burguesa. Es la revolución de los burgueses hecha para favorecer los intereses de los burgueses:

«la plenitud del idealismo del Estado era al mismo tiempo la plenitud del materialismo de la sociedad burguesa. Al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían [apresado] el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, su emancipación de la *apariencia* misma de un contenido general. La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos» (Marx, 2009 [1843]: 153).

Estos derechos, naturalmente, no se presentan como los derechos del hombre egoísta, sino que están disfrazados como derechos universales del hombre, pretendidamente válidos en toda comunidad política e incluso antes de la constitución de esta. Obsérvese aquí que es el “materialismo” de la sociedad burguesa, que se esconde detrás de la máscara de los derechos humanos, lo que critica Marx, y no la idea de los derechos humanos en sí misma. La crítica se dirige contra esta operación de encubrimiento, por la cual la vida del ciudadano queda subordinada a la vida egoísta.

Los “derechos humanos”, entendidos en este sentido, son un discurso que armoniza muy bien con el mito del “estado de naturaleza”. Incluso se podría pensar que se trata de dos visiones inseparables. El mito dice así: primero todos somos egoístas por naturaleza, por lo que se produce una guerra de todos contra todos; como sería imposible vivir así, decidimos seguir ciertas reglas sociales, aunque solo en la vida pública, la cual tiene el objetivo de seguir permitiendo la “libertad” en la esfera privada (aunque ahora esta se encuentre limitada). La ley, lo público, es lo que limita; los derechos, lo privado-natural, es lo que libera. Intentar extender la vida política más allá de los límites del Estado supone atentar contra la libertad de los individuos. Se consagran de este modo la imperfección de la vida pública y su limitación a una esfera restringida: intentar

solucionarlo sería contraproducente y totalitario, pues iría en contra de la “naturaleza humana”. En definitiva: desde la ontología liberal, no se puede vislumbrar una alternativa a la sociedad escindida, a la oposición entre el interés particular y el interés general.

Es por esto que la ciudadanía, para Marx, no puede ser una vía de emancipación: es solo una ficción para intentar controlar o arreglar los efectos más desagradables de la vida burguesa, elevada a vida humana universal. En los momentos en que se acentúe, además, el carácter clasista de Estado, la “ficción” puede llegar a ser no ya un paliativo, sino un sutil instrumento de dominación, una prédica teórica de la igualdad que permite funcionar mejor a las desigualdades de fondo; una forma de hacer pasar a estas como un mero asunto privado, natural, universal, carente de significación política y que, por lo tanto, no se puede cambiar. Lo sepan o no, viene a decir Marx, los partidarios de la emancipación política acaban rebajando la ciudadanía y la comunidad política en su conjunto a un medio para la conservación de unos derechos *particulares, dominadores*. El ciudadano se convierte en servidor del hombre egoísta.

La conclusión final de Marx soluciona este “enigma”, esta subordinación de lo público a lo privado en un momento revolucionario: el Estado político no puede ir realmente en contra del egoísmo que subyace a los derechos humanos, porque el Estado y el egoísmo sin trabas surgen a la vez; se trata de dos “manifestaciones”, por decirlo así, del nuevo modo de producción capitalista, cuyos entresijos se encargará de descifrar Marx en su obra posterior.

«La *constitución del Estado político* y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes —cuya relación es el *Derecho*, así como la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo en *uno y el mismo acto*. Pero el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad autoconsciente* se concentra en el *acto político* [...] La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a la crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el *fundamento de su existencia*, como hacia una premisa que ya no está fundamentada y, por tanto, como ante su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propiamente* tal, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstraído, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta, el verdadero*<sup>6</sup> hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*» (Marx, 2009 [1843]: 154).

---

<sup>6</sup> Hay aquí una pequeña contradicción con respecto a lo dicho por Marx unos párrafos más atrás (en la página 150, según la edición castellana manejada). Allí Marx señalaba que la emancipación política supone considerar como verdadero (*wahre*) y auténtico (*eigentlichen*) hombre al burgués, y no al ciudadano. Ahora, en cambio, señala que la emancipación política supone considerar al burgués como el hombre real (*wirkliche*) y al ciudadano como el hombre

La alternativa que da Marx a esta emancipación ilusoria es la emancipación humana. Esta solamente se produce cuando la libertad individual se reconcilia con la vida comunitaria:

«La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente* y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana» (Marx, 2009 [1843]: 155).

Marx ya es consciente de que el asunto de la emancipación se juega en el terreno de la sociedad civil: solo cambiando esta es posible emanciparse. Hay que centrar la atención en todo ese ámbito que la ideología liberal reduce a “vida privada”, para desvelar que la supuesta independencia de las “mónadas” es cierta en muy pocos casos, y que además está apoyada en una relaciones sociales de dominación. Se trata, en fin, de no reducir *lo social* (lo comunitario) a *la política*, a lo “abstracto” (al Estado). Por decirlo con otras palabras: se trata de aumentar el espacio de *lo político* más allá del Estado.

La *crítica*, por tanto, se dirigirá de un modo creciente, en los años posteriores, hacia la sociedad civil, y muy especialmente hacia las relaciones que establecen los seres humanos en la producción. Marx empezará a pensar en los entresijos del *capital*. Es allí donde hay que buscar las principales *causas* que impiden la emancipación. Y es también allí donde hay que buscar la *figura* de dicha emancipación. Pero esto es ya otro cantar. Por ahora, no “asigna” la tarea de la emancipación a ninguna clase social concreta. Simplemente dice que el hombre individual tiene que recuperar en sí al ciudadano abstracto. Es cierto que unos meses después, en la “Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, escrita entre finales de 1843 y principios de 1844, Marx hace referencia por primera vez al proletariado, pero este aparece como un elemento pasivo, como la base material de la que tiene que echar mano la crítica, como el *corazón* que debe ser guiado por la *cabeza*, por la filosofía revolucionaria. Será un poco más adelante, hacia 1845, cuando Marx adopte sin ambages la perspectiva de la autoemancipación proletaria (Löwy, 1973: 134-186). A pesar de que este no sea el tema del trabajo, conviene decir aquí dos palabras acerca de una duda que surge siempre que se plantea esta cuestión: ¿cómo puede una clase concreta,

---

verdadero (*wahre*). Se puede entender sin problemas a qué se refiere Marx, pero no está de más aclararlo: en el primer caso, verdadero equivale a “real” o “auténtico”; en el segundo, verdadero equivale a “moral” o “abstracto”.

particular, realizar nada menos que la emancipación *humana*? La única respuesta posible consiste en decir que puede porque es la clase *universal*.

«Esta razón no es, desde luego, que la clase trabajadora sea la más numerosa y la más pobre, como se ha dicho a veces. Lo que Marx y Engels señalaron es que los trabajadores asalariados modernos componen una clase social cuya emancipación no exige la explotación de ninguna otra clase» (Capella, 1993: 188).

Esto, sin duda, es lo fundamental: la revolución del proletariado no consiste en acabar con la dominación burguesa para sustituirla por la dominación proletaria, sino en abolir las injusticias de clase. Es por esto que es la única clase social que va más allá de los particularismos. De todas formas, seguramente tampoco es del todo irrelevante que la clase trabajadora sea, al mismo tiempo, la más numerosa y la más pobre (y que lo haya sido a lo largo de toda la historia). El hecho de que el proletariado soporte las cargas de la sociedad sin disfrutar de sus ventajas otorga a esta clase una indudable *fuerza moral*. Siempre que esta “miseria” no sea entendida en un sentido “religioso”, pues entonces se puede caer en formulaciones del tipo “cuanto peor es mejor” (cuanto más sufrimiento, más cerca de la redención), lo cierto es que es un aspecto que no puede obviarse. En cualquier caso, como ya hemos dicho, la “teoría de la revolución” no es el asunto que aquí nos ocupa. Si la hemos mencionado es porque es una idea que en el pensamiento de Marx se halla ligada a la cuestión de la emancipación humana. En nuestros días, creo, sigue siendo necesario ocuparse de este asunto, por mucho que nos pueda parecer “lejano”: es necesario pensar, por ejemplo, la relación que debe guardar el *fin de la emancipación* con respecto a los *medios emancipadores* o, también, atender a las características de la clase oprimida, y especialmente a los aspectos en los que difiere del proletariado industrial decimonónico.

En definitiva: en *Sobre la cuestión judía*, Marx ha dejado claro que la emancipación política no puede ser un objetivo final, pues no supone la superación de toda forma de dominación y alienación, no es realmente la emancipación del ser humano. En consecuencia, la confianza en la esfera política (en el Estado y en los derechos) como vía de emancipación no es rechazada de forma plena, pero sí que queda seriamente entredicho. Como ya hemos señalado, el socialismo se ha posicionado, desde la perspectiva que otorgan los años, de dos maneras diferentes ante esta potente crítica. Una primera postura consiste en señalar que la estructura estatal ha servido *de facto* para ir más allá de la simple emancipación política, y esto a pesar de reconocer la parcialidad y la incompletud del proceso. La segunda, en cambio, insiste en el hecho de que la emancipación política no solo no agota ni culmina la emancipación humana, sino que además no puede contribuir a ella. Es decir, se sospecha que la vía política sea realmente una vía de

emancipación, y no camino a ninguna parte o, peor, un mecanismo de reproducción de la dominación. Desde mi punto de vista, las dos perspectivas no se oponen de forma tajante, y se puede incluso pensar que son en el fondo complementarias. Los “riesgos” de la primera posición son la confianza excesiva en una apertura del sistema desde dentro, la adopción de mecanismos y actitudes que afianzan más que subvierten el *statu quo*, la caída en el conformismo. El “peligro” de la segunda reside en la dificultad de pensar una vía alternativa, lo cual puede desembocar en la desesperanza, cuando no en la crítica estéril, en el gesto estético, en la adopción de un *más allá* (es decir, un *más acá*) de la Ilustración.

La postura de Marx, más próxima a la segunda perspectiva, no cayó sin embargo en sus inconvenientes. La alternativa a la viciada vía política estaba surgiendo con fuerza en su época. Los trabajadores empezaban a organizarse y a reclamar lo que era suyo. Sus luchas son lo que interesa a Marx desde 1845, y no la ciudadanía con sus falsos derechos, que conviven con la dominación. ¿Debemos considerar este “espíritu” revolucionario como algo del pasado? Evidentemente no. ¿Debemos saber combinarlo con la vía política, en lugar de concebirlo como algo opuesto a ella? Creo que sí. Y en el caso de los derechos especialmente.

### **3. Las consecuencias de la crítica**

Hemos llegado a la parte final del ensayo. En la sección anterior, he explicado la forma en que Marx inscribe su análisis de los derechos humanos dentro de la cuestión de la insuficiencia de la emancipación política. Al hacerlo, he intentado mostrar que la crítica marxiana no debe interpretarse como un rechazo frontal ni de la idea de los derechos humanos (o fundamentales) ni del Estado. Ahora se trata de determinar qué parte de estos ideales de la Modernidad puede ser rescatada a la hora de pensar la emancipación humana en el presente. Esta sección estará dividida en cuatro apartados. En los dos primeros defenderé que la oposición de Marx a los derechos humanos y a los derechos de ciudadanía (del Estado) no es una oposición a la idea misma de los “derechos”, sino que más bien consiste en una crítica al egoísmo de la sociedad burguesa y a la incompletud de la emancipación política, respectivamente. En los dos últimos apartados trataré de explicar, primero, la posibilidad de concebir unos derechos fundamentales no individualistas, para finalizar ocupándome de la cuestión de los derechos sociales y, especialmente, de la forma en que su incorporación a la ciudadanía requiere repensar la emancipación política. Las dos primeras partes, por tanto, pueden entenderse todavía como una interpretación de la posición de Marx en *Sobre la cuestión judía*, mientras que las dos siguientes tienen un componente más propositivo. Por otro lado, la primera y la tercera se ocupan fundamentalmente de los derechos

humanos, mientras que la segunda y la cuarta giran en torno al Estado y a la emancipación política.

### **3.1. El egoísmo de la sociedad civil, los derechos del hombre y los derechos civiles**

Marx, atendiendo a las declaraciones de derechos de los revolucionarios, divide los derechos humanos en dos grupos: por un lado, los “derechos del hombre”, los derechos naturales; por el otro, los “derechos de ciudadanía”, los derechos de participación en la comunidad. Analizando los primeros, muestra cómo suponen una bendición del egoísmo de la sociedad burguesa. En cuanto a los otros, dice que son, a pesar del paso hacia delante que representan, derechos ilusorios. Señala, en fin, que los derechos egoístas están enfrentados a los derechos comunitarios, y que además tienen primacía con respecto a ellos (por eso los segundos son ilusorios). Desde mi punto de vista, es necesario guardarse de una tentación que puede surgir al reconocer la fuerza de este incisivo análisis. Esta precaución consiste, por un lado, en entender que aquello que está criticando Marx cuando desgrana el contenido de los “derechos del hombre” es el “espíritu” de la sociedad burguesa, la forma de vida característica de la Modernidad, y no lo que habitualmente se denomina “derechos civiles”. Por otra parte, en considerar que cuando Marx señala las limitaciones de la emancipación política (de los derechos del ciudadano) no está haciendo una crítica a los “derechos políticos”, a la democracia, sino más bien a la forma (necesariamente) incompleta en que dicho ideal se concretiza en el Estado Moderno.

En este apartado, me ocuparé de la primera de estas cuestiones, dejando la segunda (más problemática) para el apartado siguiente. Podría decirse que esta primera precisión no tiene sentido, y que los derechos egoístas que critica Marx son en realidad lo mismo que los derechos civiles. Si se afirma esto, sin embargo, se está suponiendo lo siguiente: a) los “derechos de ciudadanía”, habitualmente conocidos como “derechos políticos”, se oponen a los “derechos civiles”; b) los primeros están subordinados a los segundos. De ello se sigue que los derechos civiles no están incluidos en la ciudadanía, la cual consta únicamente de “derechos políticos”. Esto, creo, es precisamente lo que hay que evitar. La alternativa consiste en defender que la dicotomía entre el hombre y el ciudadano que aparece en las declaraciones clásicas de derechos radica en lo siguiente: por un lado están los derechos civiles, entendidos como derechos pre-políticos; por otro, los derechos de ciudadanía, que ya no son únicamente los derechos políticos, sino estos junto con los civiles. ¿Cómo es posible que los derechos civiles sean, al mismo tiempo, derechos del hombre (pre-políticos) y derechos del ciudadano? Es posible porque la vida en sociedad *actualiza* o hace *efectivas* las pretensiones morales del individuo “natural”. ¿Y no



sucede lo mismo con los derechos políticos? No, porque para el iusnaturalismo moderno, por lo general, estas pretensiones se reducen a los “derechos civiles” (o individuales): los “derechos políticos” (o comunitarios) aparecen únicamente cuando se constituye el Estado. Es cierto que pueden darse excepciones con respecto a esto último, especialmente en el caso de las tendencias más democráticas de la Revolución Francesa, pero no podemos entrar a analizar esta cuestión más en detalle.

Desde esta perspectiva, el problema de la emancipación política no sería tanto la subordinación de los derechos políticos con respecto a los derechos civiles-naturales, sino la realización incompleta de ambos en tanto que derechos de ciudadanía (y especialmente de los políticos). Esto no quiere decir que se ponga en cuestión la tesis central de Marx, a saber: a) la oposición entre ciudadanía y sociedad burguesa y b) la subordinación de la primera a la segunda. Significa, simplemente, que no está tan claro que esta oposición y subordinación pueda predicarse a su vez de los derechos políticos con respecto a los civiles, al menos no si se entiende a estos últimos como derechos totalmente ajenos a la ciudadanía, al Estado. Y esto por dos motivos. Por un lado, entender que la crítica de Marx a la sociedad egoísta está dirigida contra los derechos civiles puede llevar a minusvalorarlos o incluso a rechazarlos, al considerarlos “derechos burgueses”. Más sensato parece mostrar cómo la emancipación política, al no liberarse de los mecanismos de dominación propios de la sociedad burguesa, impide no solo el efectivo ejercicio de los derechos políticos, sino también (aunque quizás en menor medida) el de los derechos civiles. Piénsese, por ejemplo, en cómo se reduce actualmente el derecho a la libertad de expresión (García Manrique, 2010b: 84), al estar la opinión pública en manos de un puñado de empresas transnacionales.

El segundo motivo es el siguiente: en sentido estricto, para que haya derechos de forma *efectiva* es necesario el Estado, es necesaria la ciudadanía. Pensar los derechos civiles como opuestos a los políticos tiene el inconveniente de hacer pasar a los primeros como naturales, como inmediatos, como a-políticos, cuando en realidad requieren actuaciones por parte del Estado. El derecho a la propiedad, por ejemplo, es inconcebible sin la existencia del mismo. Ya no solo porque haga falta todo un sistema judicial y penitenciario para ocuparse de los casos en los que este derecho no se respeta, sino también porque es necesario legislar, entre otras cosas, acerca de los diferentes tipos de propiedad y sus formas de transferencia y aprovechamiento (Holmes y Sunstein, 2000: 59-60).

El punto de vista que se está defendiendo, en definitiva, está en línea con la visión de T. H. Marshall en su célebre ensayo *Ciudadanía y clase social* (1950), según la cual la ciudadanía es el

*status* al que se asocian los derechos civiles, políticos y sociales. Esto no supone comprometerse con la idea de que se ha producido un desarrollo lineal de la ciudadanía, a través de la inclusión sucesiva de estas tres generaciones de derechos (ni entrar en el debate acerca de si esta postura es o no atribuible a Marshall). Simplemente quiere decir, en el caso concreto que nos ocupa ahora, que es necesario pensar los derechos civiles como un componente esencial de la ciudadanía, y no como algo externo a ella. Esto no significa que se deje de afirmar, insisto, la oposición (señalada por Marx) de la ciudadanía en su conjunto con respecto a la sociedad civil, con respecto a la “clase social” (Marshall, 2014: 37). Esta oposición puede ser pensada, un poco ingenuamente, como una “guerra” (Marshall, 2014: 38), o más acertadamente como una subordinación que solo se puede revertir *políticamente* de forma parcial (Marx, 2009 [1843]: 139).

La inclusión de los derechos civiles en la ciudadanía ha sido puesta en cuestión recientemente por Luigi Ferrajoli, aunque a través de un rodeo que es necesario explicar con algo de detalle. Ferrajoli empieza afirmando la existencia de dos *status* en toda la tradición jurídica de la Modernidad, que desacreditaría el intento de Marshall por vincular todos los derechos al *status* de la ciudadanía:

En la tradición jurídica se ha mantenido siempre la distinción entre un *status civitatis* (o ciudadanía) y un *status personae* (personalidad o subjetividad jurídica). Una distinción solemnemente proclamada, en forma dicotómica, en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 26 de agosto de 1789, que suprimía cualquier anterior distinción de *status*, conservando únicamente dos: el *status* de ciudadano, es decir, la *ciudadanía*, y el de persona, es decir, la *personalidad*, extendida a todos los seres humanos. *Homme* y *citoyen*, persona y ciudadano, personalidad y ciudadanía forman desde entonces, y en todas las constituciones, incluida la italiana, los dos *status* subjetivos de los que dependen dos clases diferentes de derechos fundamentales: los *derechos de la personalidad*, que corresponden a todos los seres humanos en cuanto individuos o *personas*, y los *derechos de ciudadanía*, que corresponden en exclusiva a los *ciudadanos*» (Ferrajoli, 2004: 99).

Ferrajoli distingue esta primera clasificación, basada en la *titularidad* de los derechos, de una segunda, independiente de la anterior. Esta hace referencia a la *estructura* de los derechos y permite distinguir entre derechos civiles, políticos y sociales (Ferrajoli incluye, además, los “derechos de libertad” como una categoría separada). Pero él mismo admite que, en términos generales, los derechos políticos se corresponden con los derechos de ciudadanía y los derechos civiles con los derechos de la persona. Afirma, además, que los derechos sociales pueden estar asociados a la persona o a la ciudadanía, pero reconoce que los primeros son concebidos en realidad como si fueran derechos de ciudadanía. Al final, acaba oponiendo derechos políticos (y sociales) “ciudadanos” a derechos civiles “personales”. Sorprendentemente, no afirma, en cambio, que los primeros se hallen subordinados a los segundos:

«todos los derechos fundamentales, con la única excepción de los derechos políticos, fueron proclamados inicialmente, en la *Declaración* francesa de 1789 y luego en las sucesivas cartas constitucionales, como derechos “universales”, reconocidos a todos en cuanto personas y no en cuanto ciudadanos. Es indudable que dichas proclamaciones tenían un valor abiertamente ideológico. En la época de la Revolución francesa y luego durante todo el pasado siglo y la primera mitad del presente, hasta el momento en que T. H. Marshall escribía, “persona” y “ciudadano”, de hecho, se identificaban. Los revolucionarios de 1789, cuando hablaban de *hommes*, pensaban evidentemente en los *citoyens* franceses y proclamaban los derechos fundamentales como *droits de l'homme* y no como *droits du citoyen* para atribuirles, al menos externamente, mayor universalidad» (Ferrajoli, 2004: 116).

Es decir, Ferrajoli sostiene: a) en primer lugar, que es errado decir que los derechos civiles fueron originariamente “derechos de ciudadanía”, a diferencia de los derechos políticos, que sí lo fueron (contra Marshall); b) en segundo lugar, que los derechos naturales (civiles, fundamentalmente) no se opusieron por ello a los “derechos de ciudadanía”, puesto que al ser considerados “derechos del hombre” se entendieron en un sentido más universal (contra Marx). En otras palabras: “derechos del hombre” y “derechos del ciudadano” no se oponen, sino que los primeros *incluyen* a los segundos. En consecuencia, el hecho de que las declaraciones de derechos hablen de “hombres” sería una muestra de espíritu universalista, una forma de dejar claro que los derechos de los ciudadanos franceses (los civiles, al menos) pertenecen a todos los seres humanos del mundo. No se pretende negar aquí que esta interpretación contenga algo de verdad. Pero, en cualquier caso, la postura de Marx parece más incisiva y también más adecuada a la realidad. Las teorías del contrato, que son un buen reflejo de la forma en que se entendía la política en la Modernidad, parecen confirmarlo: los derechos humanos no solo son más universales que los derechos del ciudadano, sino que son *anteriores* a ellos. Son derechos pre-políticos, correspondientes a un “estado de naturaleza” en el que no existe la vida en sociedad o, al menos, la vida *pacífica* en sociedad. Son, en definitiva, los derechos de un individuo desarraigado y enfrentado a la comunidad.

Ferrajoli propone superar la dicotomía entre derechos del ciudadano y derechos de la persona por la vía de minimizar al máximo los derechos de ciudadanía. El motivo es el siguiente:

«En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales [...] Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “pertenencia” (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal» (Ferrajoli, 2004: 116-117).

La alternativa propuesta por Ferrajoli es *garantizar* estos “derechos de la persona” sobre la base de un “constitucionalismo mundial”. En mi opinión, este planteamiento no es acertado, por dos motivos. En primer lugar, porque no tiene suficientemente en cuenta que son precisamente los “poderes globales” (la “gobernanza mundial”) los que se muestran hoy más directamente enfrentados a la democracia, mientras que el Estado ha sido una vía por la que ciertos movimientos populares han conseguido, al menos, oponerse a las consecuencias más sangrantes de las recetas políticas impuestas por dichos poderes. En definitiva: parece que para avanzar en el trillado camino de la emancipación sí hace falta ahondar en los “derechos del ciudadano”, pensándolos, y esto es lo más complicado, de tal forma que no sean excluyentes con los extranjeros. Los derechos de ciudadanía deben ser concebidos como la concreción o actualización de unos derechos fundamentales (incluyendo aquí los derechos civiles, políticos y sociales) comunes a todos los seres humanos, y nunca como *privilegios frente al otro*. En cualquier caso, la cuestión de la “pertenencia” a un Estado, que precede y posibilita los derechos del ciudadano, es un asunto complejo y espinoso, que escapa a las pretensiones de este trabajo.

Por otra parte —y esto está directamente relacionado con lo que decíamos más arriba—, Ferrajoli parece aceptar de una forma acrítica el “universalismo” de los derechos humanos, de los derechos de la persona. Lo que la crítica de Marx pone de manifiesto es precisamente que los derechos humanos son en realidad los derechos de un tipo particular de seres humanos; que son, pues, derechos *particulares*. Los derechos del burgués, disfrazados como derechos universales o naturales, son la ideología que permite teorizar la primacía del individuo egoísta frente a la comunidad. Su universalismo no es inocente e inclusivo, sino que tiene más que ver con el intento por *naturalizar* el *statu quo*. Son el principio legitimador fundamental del Estado, pero no solo porque se refieren a *todos* los seres humanos, sino también (y sobre todo) por ser una *amenaza* lanzada contra dicho Estado: en el caso de que no se cumplan, la *rebelión* (o, más sutilmente, la *evasión* de las obligaciones legales) está justificada. Es esta forma liberal de concebir los derechos humanos lo que critica Marx. No la idea misma de los “derechos humanos” (como dice, por ejemplo, Edmundson, 2012: 66), ni tampoco los “derechos civiles” en particular (como señala, por ejemplo, Buchanan, 1982: 67-68), sino más bien la utilización por parte de la ideología jurídico-filosófica del liberalismo de un falso discurso universalista, con el objetivo de justificar el egoísmo de la sociedad burguesa.

### 3.2. El Estado, los derechos del ciudadano y los derechos políticos

Repasemos brevemente lo dicho hasta ahora. Marshall liga los derechos civiles, políticos y sociales al *status* de la ciudadanía. Ferrajoli considera que hacer esto es un error, y lo atribuye a la adopción de una perspectiva “sociológica”, que no tiene suficientemente en cuenta la realidad del ordenamiento jurídico. Hace una propuesta alternativa, la cual conduce a interpretar, aunque sea de forma matizada, que las declaraciones clásicas de derechos identifican: a) por un lado, derechos civiles y “humanidad”; b) por el otro, derechos políticos y “ciudadanía”. La propuesta de Ferrajoli consiste en abogar por la extensión de los derechos referidos a la humanidad, a fin de evitar las consecuencias discriminatorias de la ciudadanía. Desde mi punto de vista, esta alternativa tiene el inconveniente de privilegiar la *positividad* del derecho sobre otros aspectos no menos importantes en el caso de la ciudadanía, como son la *efectividad* del mismo o su relación con la política. Si se observan las cosas desde un punto de vista histórico, los derechos civiles han estado siempre ligados a la ciudadanía, y el mundo liberal ha gastado no pocos esfuerzos, prácticos y teóricos, por excluir a los derechos políticos de dicho *status*. Nos ocuparemos ahora de esta segunda cuestión.

El primer liberalismo, cuyo “origen” cabe situar en las revoluciones políticas que se producen contra el Antiguo Régimen —la holandesa y la inglesa en el XVII, la americana en el XVIII—, se caracteriza por defender la libertad para un grupo selecto de propietarios, excluyendo del mismo a la mayor parte de la humanidad (mujeres, esclavos, indígenas, siervos, trabajadores asalariados) y consintiendo o justificando, por ello, su explotación y exterminio (Losurdo, 2005: 29, 44). A raíz de las luchas de los excluidos —especialmente, a partir del momento en que las clases populares empiezan a intervenir en la Revolución Francesa—, se produce en el mundo liberal una evolución teórica o conceptual, cuya motivación última es la de actuar de freno ante las aspiraciones de aquellos que pretenden el reconocimiento de su dignidad (de sus derechos) y luchan a su vez por poder participar en el poder político.

El liberalismo cede, en cierto sentido, ante la primera reclamación: la “dignidad” es asegurada a todos los ciudadanos a través de unos derechos humanos fundamentales, que se conciben como derechos exclusivamente civiles. Se trata de los “derechos pasivos” (Sieyès, 2007 [1789]: 257-258). La segunda reclamación, en cambio, está lejos de ser aceptada. Las luchas por la democracia, por la participación de todos en el poder político, se encuentran con la oposición de los teóricos liberales. Esta oposición, sin dejar de ser firme y enérgica, se caracteriza por llevar aparejado todo un discurso teórico-político que parece envolverla en un halo de legitimidad. Se

argumenta del siguiente modo. Los derechos políticos, llamados por Sieyès “derechos activos”, deben estar reservados a los propietarios, pero esto no supone exclusión alguna: todos, por el hecho de disfrutar de unos derechos civiles fundamentales, son considerados igualmente “ciudadanos”.

El siguiente giro en el discurso liberal no se hace esperar demasiado. El disfrute de los derechos civiles, de la ciudadanía pasiva, es en lo que consiste la “libertad de los modernos” (Constant, 2002 [1819]: 67, 76), después llamada libertad negativa (Berlin, 1988 [1958]: 191), o simplemente libertad. El disfrute de los derechos políticos, por contra, es en lo que consiste la “libertad de los antiguos” (Constant, 2002 [1819]: 68, 76), después llamada libertad positiva (Berlin, 1988 [1958]: 215), la cual no es compatible con el mundo moderno, con el mundo occidental. En consecuencia, los derechos políticos, junto con los derechos sociales, no son *stricto sensu* derechos de libertad, sino derechos de igualdad, por lo que no pueden ser extendidos a toda la población sin coartar las libertades garantizadas por los derechos civiles.

Esta reorientación de la retórica liberal, que se produce desde finales del siglo XVIII en adelante, tiene como consecuencia la restricción de la esfera de lo político, con la consiguiente despolitización de la vida social. La restricción se produce en dos sentidos diferentes. En primer lugar, en cuanto al acceso a los cargos públicos (en este caso, más que de una nueva limitación se trata de una nueva forma, más sutil, de justificar una vieja limitación): como la participación en la vida política no es un elemento esencial ni de la ciudadanía ni de la libertad, el mantenimiento del acceso restringido a la política, en la forma del gobierno de los propietarios, no es considerado un impedimento para la libertad de los ciudadanos. En segundo lugar, tiene lugar una limitación del ámbito de actuación de la política: como son exclusivamente los derechos civiles los que constituyen la esencia de la ciudadanía, se empieza a considerar, de un modo creciente, que las cuestiones sociales no son un problema político (Losurdo, 2005: 196). Todo el ámbito de lo social es recluido en la esfera de lo privado, en la cual debe regir el principio del *laissez faire* (principio, por otra parte, más retórico que real, pues la intervenciones se realizan, pero a favor de los propietarios). Los problemas sociales son privados, y por tanto es absurdo quererlos modificar con la acción política.

En mi opinión, para evitar esta concepción restringida de la política, que llega hasta nuestros días —en sus dos vertientes: despolitización ciudadana y estrechamiento del Estado—, es necesario empezar a combatir teóricamente la falsa dicotomía liberal entre libertad e igualdad. Se trata de un discurso que sigue ejerciendo una gran influencia, incluso en los ambientes socialistas. A

superar esta situación han contribuido en los últimos tiempos quienes han favorecido el resurgimiento de las ideas republicanas, mostrando cómo el ejercicio de los derechos políticos y sociales (o, si se quiere formular de otro modo, la participación política y el sustento material y social necesario para la vida) es tan fundamental como el disfrute de los derechos civiles para llevar a cabo una vida libre. En este sentido, me parece que el discurso de los derechos tiene precisamente la virtud —siempre que se consideren como fundamentales tanto los derechos civiles como los políticos y sociales, y no se establezca una jerarquía entre ellos o se les considere a unos derechos de libertad y a otros derechos de igualdad— de escapar a cierta tendencia del socialismo, consistente en situarse como defensor de la igualdad frente a los excesos de libertad de los liberales (cayendo, pues, en la trampa que le tiende el discurso liberal).

Dicho esto, es necesario volver ahora a la cuestión que señalábamos en la introducción a esta tercera parte del trabajo, la crítica de Marx a los derechos de ciudadanía, y que es en realidad el motivo por el que hemos empezado este apartado mostrando las reticencias del mundo liberal ante el reconocimiento de los derechos políticos a todos los ciudadanos. Ya hemos expuesto las razones por las que no consideramos adecuado identificar la crítica de Marx a los “derechos humanos” con un rechazo a los “derechos civiles”. Ahora las cosas se complican: la crítica a los “derechos de ciudadanía” sí que parece estar referida a los “derechos políticos”. ¿En qué consiste esta crítica? En que estos derechos de participación en la comunidad son *constitutivamente* ilusorios, en la medida en que no pueden eliminar las desigualdades reales de la sociedad civil: la soberanía popular convive con las desigualdades de poder. Se trata de derechos que *necesariamente* presuponen estas diferencias, y que son comunitarios únicamente porque se sitúan abstractamente por encima de la vida real (egoísta) de los individuos.

En mi opinión, si se observa bien, esta crítica consiste en realidad en poner de manifiesto las limitaciones intrínsecas a la emancipación política, a las posibilidades emancipatorias de la ciudadanía, y por lo tanto es extensible a los “derechos civiles” (una vez que estos son garantizados por el Estado y ya no son simplemente derechos naturales). Es cierto que el Estado político tendrá menos dificultades para asegurar estos “derechos civiles” que los “derechos políticos”, ya que se trata de un Estado dependiente de la sociedad burguesa, para la cual el único “valor” comunitario —como señala Marx— es la *seguridad*. No habrá problemas, por ejemplo, para defender el derecho a la propiedad: para eso están la policía, los jueces y las cárceles; pero sí, en cambio, para garantizar que todos los ciudadanos conocen toda la información necesaria a la hora de ejercer su derecho al sufragio. Es en este sentido particular en el que se puede identificar, en la crítica de Marx, “derechos de ciudadanía” con “derechos políticos”. Se trata de

derechos que, al presuponer una serie de relaciones sociales entre los individuos —que no se dan en realidad en la egoísta sociedad burguesa—, son especialmente *ilusorios*, especialmente *abstractos* (mucho más que los civiles).

Las dificultades de interpretación surgen en realidad porque la posición de Marx es (al menos desde nuestra perspectiva actual) ambigua en este punto: no acaba de dejar claro si incluye en los derechos de ciudadanía también a los derechos civiles. Ya hemos expuesto las razones por las que creemos conveniente hacerlo. Nuestra “exégesis” se puede resumir como sigue. Para el mundo liberal: los derechos de ciudadanía *civiles* son un *medio* para garantizar los derechos humanos, que encubren el egoísmo de la sociedad civil; los derechos de ciudadanía *políticos*, en sentido estricto, no son ni tan siquiera un medio, sino más bien una *ilusión* encubridora: nunca podrán realizarse realmente, pues van en contra de la forma de vida de los individuos reales. Precisamente por ser derechos encubridores, resultan incómodos a los liberales cuando se extienden más allá de ciertos límites.

Esta interpretación, pues, consiste en entender el cuestionamiento que hace Marx de la emancipación política como una crítica a la falta de verdaderos “derechos políticos” en el ideal de ciudadanía liberal. Incompletud que, *en el caso del liberalismo*, tiene un componente de necesidad: es imposible que haya genuinos derechos comunitarios cuando la comunidad es vista como algo *artificial*, como un *mal necesario*, como el resultado de un *pacto* que posibilita que los individuos independientes acepten unas mínimas reglas de convivencia. Si se piensa al ser humano como un individuo aislado, escindido de sus funciones sociales, es natural entender la sociedad como un poder diferenciado que se enfrenta a los átomos que la componen. Marx, en cambio, considera que el individuo, con su actividad, es él mismo el “ser social”. Los derechos políticos de este individuo no son algo extraño a su actividad real, sino que más bien constituyen una condición necesaria para el aprovechamiento de todas sus potencialidades humanas.

¿Puede el Estado liberal garantizar algo más que derechos políticos *abstractos*? Una extensión profunda de los derechos políticos parece imposible, pues supone ir en contra de los principios más básicos de la sociedad burguesa. Pero lo cierto es que entre lo meramente abstracto o ilusorio y la realización plena del ideal existen pasos intermedios. Es necesario reconocer la importancia histórica que la incorporación de los derechos políticos a la ciudadanía, fruto de las luchas populares, ha tenido para las mejoras en la condiciones de vida de las clases trabajadoras. La crítica de Marx a la emancipación política, al fin y al cabo, está pensada para un Estado muy



estrecho. La ciudadanía liberal que Marx critica —por *ilusoria*, por *ficticia*— reconoce en 1843 únicamente los derechos civiles:

«incluso a finales del siglo XIX, la masa de los obreros carecía de poder político efectivo. En aquella época el sufragio se había ampliado considerablemente, pero los que acababan de recibir el derecho al voto aún no habían aprendido a utilizarlo. Los derechos políticos de la ciudadanía, a diferencia de los civiles, representaban una amenaza potencial para el sistema capitalista, aunque probablemente los que los extendían cautelosamente hacia abajo en la escala social no comprendían la enormidad del peligro. No hubiera sido lógico esperar que previeran los inmensos cambios que se derivarían del empleo pacífico del poder político sin necesidad de una revolución violenta y sanguinaria» (Marshall, 2014: 47-48).

Marx se está adelantando a su tiempo, está especulando acerca de qué pasará cuando el Estado (como empezaba a suceder en Norteamérica) reconozca de forma plena los derechos políticos. Su diagnóstico es más bien pesimista: el egoísmo de la sociedad civil seguirá aumentando a pesar de ello. Observando el funcionamiento de nuestras sociedades en la actualidad, no podemos decir que se haya equivocado. Con todo, hemos considerado necesario precisar un poco el análisis. Si hemos insistido mucho en las diferencias entre los derechos civiles y los políticos, es porque consideramos que los segundos han resultado más emancipadores de lo que puede deducirse de una cierta interpretación del texto de Marx. Teniendo siempre como guía la idea central del texto (la subordinación del Estado a la sociedad civil), hemos querido completar aquellos aspectos menos desarrollados por Marx, para que no den lugar a formulaciones simplistas, del tipo: “los derechos civiles son egoístas y los derechos políticos no sirven para nada”.

Reconocer las limitaciones intrínsecas a la emancipación política no debe llevar a minusvalorar la importancia que ha tenido la extensión de los derechos políticos a las “masas”. Ha sido un proceso complejo, y hasta podemos decir que insatisfactorio, pero en cualquier caso posterior a Marx: el reconocimiento del sufragio masculino no se produce hasta la segunda mitad del siglo XIX; el sufragio universal es cosa del siglo XX. No es exagerado afirmar que este derecho de participación de todos en los asuntos públicos ha permitido, unido a otros factores, ir más allá del mundo liberal decimonónico. Marx y Engels, por su parte, apreciaron siempre estos matices (Ouviña, 2007: 73-74), sabiendo combinar la perspectiva revolucionaria con la lucha política, la cual es siempre (guste o no) mucho más “tacticista”, mucho más “fea” que la emancipación humana.

Llegados a este punto, resulta necesario hacer una aclaración. Cuando hacemos referencia a los “derechos políticos”, estamos presuponiendo que estos, atribuidos a todos los ciudadanos, son un *medio* que conduce al *ideal* de la “democracia”. Esta “adecuación” no será aceptada por quienes entiendan que: a) los derechos presuponen siempre una desigualdad previa, b) la democracia, en

cambio, supone la conquista de espacios de poder real por parte del *demos*. En mi opinión, es necesario relajar esta oposición entre las *ideas* de los derechos y la democracia: una comunidad cuyos individuos disfrutaran de derechos de participación en los asuntos públicos —siempre que estos estén acompañados de derechos civiles y sociales— se aproxima mucho a nuestra idea de una comunidad democrática. Podría seguir diciéndose, empero, que esto sigue sin ser democracia, pues la atribución de todos estos derechos es compatible con la *desigualdad* real. La respuesta consiste en señalar que, del mismo modo en que afirmar que dos individuos son iguales no es valioso en sí mismo (como dijimos en su momento), tampoco es intrínsecamente negativo afirmar que son desiguales. De lo que se trata es de acabar con las desigualdades *injustas*, y nada obsta para que, en principio, la estrategia de los derechos sea una buena vía para lograrlo. De todas formas, ahondaremos un poco más en esta cuestión en el apartado final.

Lo dicho anteriormente no debe llevar a exagerar el potencial emancipador de los derechos políticos, sobre todo si estos se encuentran al margen de los derechos civiles y sociales. La participación del pueblo en los asuntos comunitarios ha supuesto un avance importante, en la medida en que ha permitido introducir cambios relevantes en las formas de vida de la sociedad civil, pero es siempre una emancipación parcial o incompleta. El sufragio universal y el sistema parlamentario no constituyen, en sí mismos, ideales emancipadores: son, más bien, vías incompletas a la democracia. Su defensa, además, no debe hacernos olvidar que existen vías alternativas de participación, las cuales se ven truncadas por la forma de vida de la sociedad civil, y por la manera en que dicha sociedad concibe la esfera de lo político como un espacio restringido al Estado. En definitiva: si se acepta la idea marxiana de la subordinación del Estado a la sociedad civil, no se puede confiar en que la emancipación política agote las exigencias de la emancipación humana; pero ello no impide valorarla en su justa medida, y hasta confiar en que sea una puerta que, aunque estrecha, todavía permanece abierta.

### **3.3. El individualismo de los derechos. La diferencia entre derechos fundamentales y derechos subjetivos**

Una vez hemos aclarado que la crítica de Marx a los “derechos humanos” está referida a la “filosofía de vida” de la sociedad burguesa, más que a los “derechos” (o a los “derechos civiles”), y que su cuestionamiento de las posibilidades emancipatorias de la ciudadanía tampoco afecta de lleno a la idea de los “derechos políticos”, sino más bien a su concreción en el Estado Moderno, queda por ver de si los ideales de los *derechos humanos* y la *ciudadanía* pueden realmente

desvincularse de sus formas *egoísta* y *abstracta*, respectivamente, para ser pensados en un sentido emancipatorio.

Empezaremos con la primera cuestión. Como ya hemos señalado, lo que Marx critica de los derechos humanos es lo que yace detrás de ellos: el “espíritu” de la sociedad burguesa y la necesaria (desde la perspectiva de la emancipación política) subordinación del Estado a ella. Se trata, en última instancia, de una crítica “antropológica”: se está suponiendo que los seres humanos no pueden realizar todas sus potencialidades por culpa de una sociedad que los *divide*, que los *aisla*, que los  *explota*, que los hace, en definitiva, *egoístas*, *inconscientes* de los vínculos que los unen entre sí. El análisis de Marx permite ver claramente que la concepción que se tenga del ser humano, como una mónada aislada o como un *sujeto* (a la comunidad), es la cuestión que subyace a cualquier teoría acerca de los derechos humanos o, más generalmente, a cualquier concepción de la dignidad humana.

Es por esto que la crítica no invalida la idea de los derechos humanos o fundamentales en sí misma, sino que más bien ayuda a pensarla de un modo más adecuado, de acuerdo con una concepción del ser humano como un sujeto arraigado en la comunidad. Podría objetarse que tal cosa resulta imposible, puesto que la idea misma de “derecho” está viciada por un componente individualista. Es necesario, pues, definir qué entendemos por “derecho fundamental”:

«Todo derecho de este tipo supone (1) la designación comunitaria de un bien como particularmente importante por estar conectado con el ideal de la vida libre (ahora no hace falta precisar más este ideal); y (2) la distribución igualitaria de ese bien entre todos los ciudadanos, en la medida en que a todos ellos se les supone capaces de realizar dicho ideal, una igual capacidad que es expresada por el concepto de la dignidad humana. Por eso, cuando de bienes asociados con derechos fundamentales se trata, el criterio de distribución es el de la ciudadanía, entendida como categoría incluyente de todos los miembros de una comunidad política» (García Manrique, 2010b: 79-80).

Esta caracterización de los derechos fundamentales, como objetivos políticos *comunitarios*, puede resultar sorprendente. Los derechos fundamentales suelen ser entendidos más bien como reclamaciones o exigencias de los *individuos* frente al Estado. Aquí se entenderá que esta pretensión individual es más bien lo que define la existencia de un derecho *subjetivo*, de un derecho *jurídicamente exigible*:

«voy a recurrir al concepto de derecho subjetivo propuesto por Riccardo Guastini, que resulta conveniente para este propósito, por preciso y por estricto. Según el profesor italiano, un derecho subjetivo es: “una pretensión conferida a un sujeto (o a una clase de sujetos) frente a otro sujeto (o a otra clase de sujetos) a los que se impone un deber (una obligación) correlativo”. De acuerdo con esta definición, los derechos pueden dividirse en derechos verdaderos y ficticios (o sobre el papel, *diritti di carta*). Los derechos verdaderos se

caracterizan porque son susceptibles de tutela jurisdiccional, lo que a su vez requiere que el contenido del derecho (el comportamiento o prestación que puede exigirse) sea preciso y el sujeto frente al que se ejerce el derecho sea igualmente preciso. Los derechos ficticios son los que no reúnen alguna de estas dos condiciones, esto es, su contenido o el sujeto obligado no son precisos, de manera que no son susceptibles de tutela jurisdiccional» (García Manrique, 2010b: 90).

Un derecho subjetivo es el resultado de la aplicación de una determinada técnica jurídica, y, por lo tanto, es una forma (limitada) de concretar un derecho fundamental. Que exista un derecho subjetivo significa que una pretensión moral justificada se puede hacer valer jurídicamente de manera individual ante un tribunal. Cuando un derecho fundamental se configura en la forma de un derecho subjetivo, los intereses de los demás ciudadanos quedan en un segundo plano, y en este sentido se trata de una estrategia jurídica individualista y egoísta. ¿Puede configurarse de otro modo? García Manrique ha cuestionado la extendida creencia de que los derechos fundamentales son, por definición o necesariamente, una especie de los derechos subjetivos, sugiriendo a cambio que la configuración de los mismos como derechos subjetivos es contingente (García Manrique, 2010b: 85). Para fundamentar su posición, muestra las diferencias existentes entre la revolución norteamericana y la revolución francesa. En el primer caso, derechos fundamentales y derechos subjetivos van de la mano, pues lo que se pretende es acabar con la dominación británica sin alterar las bases de la sociedad liberal. En el segundo, en cambio, los derechos fundamentales no se reducen a derechos subjetivos, puesto que el fin de la revolución es la ruptura con el Antiguo Régimen (García Manrique, 2010b: 87-88). En el primer caso, los derechos son la libertad y la ley es un grillete; en el segundo, ley y derechos se confunden.

«En definitiva, los derechos fundamentales no surgieron, al menos en la tradición continental europea, como derechos subjetivos, sino como objetivos políticos comunitarios, que pueden o no adoptar la forma de derechos subjetivos, en función del objetivo de que se trate y de las condiciones de la comunidad en la que se quieren promover. Su reducción exclusiva a derechos subjetivos tuvo lugar después y, por cierto, algún constitucionalista ha interpretado esta reducción como una maniobra defensiva de la clase social que ahora veía en los derechos fundamentales una amenaza a la hegemonía que había alcanzado tras las revoluciones liberales. Una reducción que consistió en olvidar el fin inicial, la igual libertad, y hacer pasar por fin lo que sólo era medio» (García Manrique, 2010b: 89).

Una vez hecha la revolución burguesa, la defensa contra el Estado no es ya un medio para asegurar la libertad personal de todos, sino un fin en sí mismo. Los derechos fundamentales quedan así identificados con los derechos subjetivos. De cuestionar esta equiparación depende la posibilidad de concebir unos derechos fundamentales no individualistas. Esto no quiere decir, tampoco, que se tenga que rechazar de pleno la necesidad de configurar algunos derechos fundamentales como derechos subjetivos, mostrando, además, que dicha configuración no es

solamente posible para los derechos civiles, sino también para los políticos y sociales (Pisarello, 2007: 59; aunque no todos están de acuerdo con esto: Atria, 2004:15).

¿Cómo se pueden concretizar, entonces, los derechos fundamentales de forma alternativa? Considerándolos objetivos políticos compartidos y asegurándolos, por ejemplo, mediante técnicas de derecho objetivo. Considerando, además, que no se hallan por ello subordinados jerárquicamente con respecto a los derechos subjetivos. Esta configuración será, sin duda, más *imprecisa*, más *política*, pero no puede ser de otro modo cuando ya no se trata de *mantener* el estado de cosas vigente, sino de *mejorarlo*. Rogamos se disculpe la extensión de la cita:

«De acuerdo con el concepto que hemos asumido, un derecho subjetivo requiere tutela jurisdiccional. Por eso, la obligación correlativa ha de estar definida con precisión, para que el juez pueda determinar si se ha incumplido y para que pueda ordenar su ejecución. Pero resulta que sólo contenidos mínimos pueden estar definidos con precisión porque el contenido máximo de un ideal: (a) tiene una naturaleza aspiracional que no admite definición precisa; (b) “se mueve sin cesar hacia adelante”; y (c) es constante objeto de la discusión política y, por ende, no es una cuestión jurídica en sentido estricto [...].

Ahora bien, ¿por qué es así? ¿Por qué no podemos esperar de los jueces la satisfacción de los ideales en toda su extensión? ¿Por qué la determinación precisa de su alcance no es una cuestión jurídica en sentido estricto? La respuesta ha de residir lógicamente en la naturaleza de la función jurisdiccional, sobre la que hay que decir unas pocas palabras. Esta función puede entenderse ante todo como una función reparadora o de reajuste [...]. La premisa para el ejercicio de esta función es la existencia de una relación entre personas considerada justa o correcta de acuerdo con el sistema normativo de referencia. Cuando esta relación se altera [...], la justicia o corrección normativa exige la vuelta a los términos iniciales de la relación o, si no es posible, a términos equivalentes. El juez debe identificar, primero, la existencia de la relación previa y su conformidad con el orden normativo y, segundo, la ruptura de los términos de dicha relación para, tercero, determinar la medida correctora oportuna. En este sentido, podemos decir que la función judicial es esencialmente conservadora y podemos entender por qué Montesquieu calificó al poder judicial como un poder nulo. Es conservadora porque trata de conservar un orden de cosas preexistente; es un poder nulo porque ese orden de cosas no ha sido determinado judicialmente sino con carácter previo por las normas generales de la comunidad [...] un derecho al óptimo (a la consecución plena del ideal) requeriría del juez determinar el contenido y titularidad de las obligaciones correlativas, pero acabamos de observar que esta determinación no es jurisdicción sino política y, por tanto, excede de las atribuciones judiciales, porque hemos supuesto que uno de los rasgos de lo jurisdiccional es la existencia previa de una relación o situación considerada correcta. Si exigiésemos a los jueces la satisfacción plena de ideales les obligaríamos a llevar a cabo una acción de determinación de lo correcto que ya no puede ser llamada jurídica sino política y, de esta manera, borraríamos la distinción entre derecho y política.

[Así] podemos entender también por qué el mecanismo judicial de resolución de conflictos funciona mejor cuando los conflictos son puntuales e individuales que cuando son globales y colectivos (y esto tiene particular aplicación al caso de los derechos sociales). Así lo muestra la insatisfacción que produce la resolución judicial de problemas que no responden al esquema propuesto en el párrafo anterior, bien porque tienen un alcance global o colectivo, bien porque se busca la instauración de un estado de cosas todavía socialmente inexistente (que viene a ser lo mismo)» (García Manrique, 2010b: 93-95).

En definitiva: siempre que se otorgue la misma jerarquía normativa a los objetivos comunitarios que a los derechos subjetivos, y no se considere a los primeros como meros “principios rectores”, y siempre que se reconozcan como derechos fundamentales solo aquellos que puedan ser ejercidos de forma igual por parte de todos (lo cual excluye a la propiedad privada de los medios de producción), la estrategia de los derechos parece que está en grado de superar las críticas que la acusan de ser *individualista* u *opresora*.

Antes de pasar a la sección final, quizás convenga explicar mínimamente la identificación que hemos hecho en este apartado entre “derechos humanos” y “derechos fundamentales”. Es bastante habitual reservar la segunda denominación para los derechos constitucionalmente reconocidos. En consecuencia, los primeros aparecen como “derechos urgentes” (Rawls, 2001: 79), como derechos *humanitaristas*, *caritativos*. A pesar de la popularidad de esta distinción, lo cierto es que no parece existir diferencia conceptual alguna entre estos dos tipos de derechos, los cuales divergen solamente por la solidez de sus garantías. Si hemos optado por hablar de derechos “fundamentales” en lugar de “humanos” no ha sido para restringir el “universo del discurso” a los derechos constitucionales, sino para todo lo contrario: creemos que la defensa de unos derechos comunes a todos los humanos puede ser un medio adecuado para combatir la injusticia, y no solo la pobreza (Atria, 2004: 31-32).

### **3.4. Repensar la emancipación política. Los derechos sociales como derechos fundamentales**

Hemos empezado este apartado final aclarando en qué consiste nuestra interpretación de la crítica marxiana a los derechos humanos y a los derechos de ciudadanía. En cuanto a los primeros, acabamos de explorar una concepción de los mismos que parece no caer en el problema del egoísmo. Ya solo falta ocuparse de los segundos. Desde mi punto de vista, el cuestionamiento de Marx a las posibilidades emancipatorias del Estado debe ser un punto de partida ineludible cuando se trata de analizar esta cuestión desde una posición socialista. Con todo, no deja de ser cierto que el desarrollo de Marx no parece incompatible con una valoración positiva del Estado de derecho: no impide concebirlo como algo incompleto, en lugar de como un camino a ninguna parte.

No solo porque podamos decir, con Marx, que la emancipación política es en sí misma un gran avance, a pesar de que no constituya la emancipación humana acabada. Sino también, y más allá de esto, porque la incorporación a los Estados de una serie de derechos sociales, fruto de las luchas populares (y seguramente de otros factores, como la amenaza del socialismo real), parece haber dado como resultado (en los países en los que esto ha tenido lugar, que no han sido todos,

ni mucho menos) una mejora considerable en las condiciones de vida de las clases trabajadoras. Esto, que aparecía todavía de un modo incipiente en época de Marx (el primer gran debate en torno a esta cuestión se produjo en Francia a raíz de la Revolución de 1848), es una conquista (hoy amenazada) por la que es necesario luchar. No únicamente en un sentido defensivo, sino también emancipatorio.

A pesar de que el estatuto de los derechos sociales siga siendo discutido y su ubicación constitucional tienda a relegarlos a una posición secundaria (García Manrique, 2013: 16), existen potentes razones que apuntan a la necesidad de considerarlos como derechos fundamentales, equiparables a los derechos civiles y políticos. La principal de estas razones no es otra que la importancia de los bienes jurídicos protegidos (educación, asistencia y trabajo) para la libertad de las personas. Considerar los derechos sociales como derechos fundamentales significa pensarlos rigiéndose de acuerdo con una “lógica ciudadana”, la cual consiste en sustraer «ciertos “bienes” particularmente importantes al juego de la oferta y la demanda mercantil», asignándolos «en condiciones iguales para todos los miembros de la comunidad» (García Manrique, 2013: 17). Incluso dejando de lado el derecho al trabajo, pues sin duda se trata de un derecho social “peculiar” —la desmercantilización del trabajo parece ir en contra del núcleo mismo de la economía de mercado, a diferencia de lo que sucede con los demás derechos fundamentales, incluidos los derechos sociales a la educación y la asistencia—, lo cierto es que cuando el Estado incorpora plenamente estos derechos parece que estamos, al menos, un poco más allá de la emancipación política de la que hablaba Marx hace más de un siglo.

¿Cómo ha sido posible que el Estado *político* haya incorporado los derechos *sociales*? La sociedad civil ha cambiado, modificando con ello las limitaciones ontológicas que Marx señalaba para el Estado político, y permitiendo así que este se haya transformado, si bien no en un Estado *social*, sí en un Estado *socioliberal*. Sin duda, es posible seguir haciendo una lectura pesimista de todo esto, considerando el período de desarrollo de los Estados del Bienestar como un proceso coyuntural, como una concesión controlada y limitada, o incluso como la forma histórica que necesitó el modo de producción capitalista para desarrollarse en unas circunstancias muy concretas. Este tipo de lecturas estarían refrendadas, además, por la respuesta política que se ha dado a la crisis económica del 2008. Desde esta perspectiva, el Estado y sus derechos bien pueden parecer poco más que ensueños estériles y fútiles. Pero lo cierto es que si queremos aspirar a la emancipación humana antes tenemos que pensar con cuidado la emancipación política, pues parece claro que esta no significa exactamente lo mismo que en época de Marx. Hay que ser conscientes, antes que nada, de que el Estado tiene una mano derecha pero también

una mano izquierda (Bourdieu, 2003: 12-13). La movilización social y la perspectiva de la emancipación humana pueden encontrar un apoyo inestimable en esta última. Dejarla de lado no parece lo más sensato, pues en una sociedad compleja como la nuestra resulta complicado saber cómo se podrían organizar ciertas cosas en ausencia de Estado. Antes de abogar por su completa disolución, urge pensar en cómo se podría configurar para que no monopolizase la esfera de lo político. Se puede considerar incluso que tal es la preocupación de Marx:

«Marx no niega, ni rechaza la función política organizadora de la sociedad, pero no desea su separación en una esfera superior; no desea su pérdida como actividad social representativa del todo social. En consecuencia, cuando Marx parece postular la desaparición del Estado, en realidad está reivindicando dos cosas: la recuperación por la sociedad de la función política, que aparece bajo la forma del Estado como poder social-alienado, y la simultánea pérdida por la sociedad de su naturaleza meramente civil, que hace de ella un agregado de seres sin orientación» (Sánchez González, 1981: 16).

A nivel teórico, ya hemos señalado que la consideración de los derechos sociales como derechos fundamentales nos parece una buena forma de superar las limitaciones de la emancipación política. Conviene, además, a un nivel más práctico, preocuparse por las instituciones destinadas a garantizar estos derechos. Para tratar este tema de forma seria, resulta imprescindible echar mano de la historia, del derecho, de la sociología, de la economía y hasta de la antropología. Simplemente por dar una pincelada gruesa, se me ocurre que una clave podría darla Marshall cuando señala que: a) las instituciones directamente relacionadas con los derechos civiles son los tribunales de justicia, b) las instituciones correspondientes a los derechos políticos son el parlamento y las juntas de gobierno local, c) las instituciones más próximas a los derechos sociales son el sistema educativo y los servicios sociales (Marshall, 2014: 23). Podemos decir que esta relación entre derechos e instituciones señalada por el sociólogo inglés consiste en que los primeros *legitiman* a las segundas, que son las encargadas de *garantizarlos*.

Llama la atención que, en nuestras sociedades, a los derechos civiles y políticos les corresponden, respectivamente, los poderes *judicial* y *legislativo* del Estado, mientras que los derechos sociales y sus garantías siguen encontrándose “en tierra de nadie”. Marshall no habla del tercer poder del Estado, el *ejecutivo*, que estaría legitimado no por estar ligado a un tipo concreto de derechos, sino por la necesidad de que el gobierno tenga cierta capacidad de maniobra en los asuntos cotidianos y logre así ser *eficaz*. Es evidente que, actualmente, las potestades del gobierno exceden ampliamente esta mera función ejecutiva, inmiscuyéndose y colonizando los restantes poderes del Estado. Para tomarse en serio los derechos sociales, parece necesario abogar, al menos, por la verdadera independencia de estos tres poderes y por el establecimiento de mecanismos que los acerquen a la ciudadanía y los alejen de la influencia de los grandes poderes



económicos. Tal vez se pueda hablar, incluso, de la conveniencia de incluir un cuarto poder, encargado específicamente de las garantías de los derechos sociales. Juan Ramón Capella explora, entre otras, precisamente esta opción:

«El primero de esos artificios consistiría en poner en manos de una asamblea emanada directamente del poder social la decisión de la política económica, el eje principal de la vida social. Se piensa, pues, en un “parlamento” especializado, en un consejo o asamblea económica y social» (Capella, 1976: 106).

#### 4. Conclusiones

(1) El cuestionamiento de Marx a los derechos humanos puede entenderse como parte de un proceso crítico que se extiende a lo largo de toda su obra, y que se caracteriza por pensar los desarrollos teóricos sin desligarlos de las prácticas en los que estos se hallan inmersos. Destaca en esta metodología crítica el componente *negativo*, la labor de derribo de los viejos esquemas teóricos y prácticos, la cual además parece encontrar fundamento en sí misma: si la sociedad está infectada en la raíz, la filosofía no puede hacer otra cosa que arrancar los males de cuajo. De todas formas, no parece adecuado entender esta crítica sin tener en cuenta su *objetivo*, el cual remite a una sociedad de individuos emancipados. En aquellos casos, como es el de los derechos, en los que Marx apenas se ocupó de esta segunda vertiente, más positiva, resulta interesante y necesario explorar posibles formas de re-construcción.

(2) Marx lleva a cabo dos críticas a los derechos humanos. Por un lado, muestra las limitaciones emancipatorias de los derechos *de ciudadanía*, resultado de la (no reconocida) subordinación del Estado con respecto a la sociedad civil. Por otro, desvela el egoísmo que se esconde detrás de los llamados derechos *humanos*, los cuales son en realidad una forma de naturalizar la forma de vida de la sociedad burguesa. Termina por relacionar una crítica con otra, señalando que la emancipación política (el reconocimiento de los derechos de ciudadanía) y el egoísmo sin trabas de la sociedad civil (sancionado a través de los derechos humanos) son dos procesos que tienen lugar *a la vez*, en el momento en que el ascenso de la burguesía rompe con los mecanismos de la vieja sociedad feudal. Este parto gemelar explica que, incluso en los momentos revolucionarios, la burguesía ascendente conciba la vida política como un simple *medio* para el aseguramiento de los derechos pre-políticos.

(3) La crítica de Marx a los derechos *humanos* no debe interpretarse como un cuestionamiento de los derechos *civiles*, ni tampoco del concepto mismo de “derechos”, del mismo modo en que su crítica de los derechos *de ciudadanía* tampoco parece corresponderse con un rechazo de los

derechos *políticos*. Más adecuado resulta considerar: a) la primera crítica, como un ataque al “espíritu” de la sociedad burguesa, a la filosofía encubridora de un modo de vida que aísla y enfrenta a los individuos entre sí; b) la segunda, como una muestra de la necesaria subordinación del Estado con respecto a la sociedad civil, que impide la plena realización de estos derechos de ciudadanía (y, especialmente, de los derechos políticos).

(4) Si se entiende que existe una relación contingente entre un derecho fundamental y un derecho subjetivo, es posible concebir unos derechos humanos no individualistas. Por otra parte, si se tiene en cuenta la incorporación de los derechos sociales a la ciudadanía, y se cree además en la posibilidad de realizarlos de forma más profunda que en la actualidad, parece que las limitaciones de la emancipación política (del Estado con respecto a la sociedad civil), sin (ni mucho menos) desaparecer, sí que se ven seriamente modificadas.

(5) En definitiva: esperamos que, partiendo de una exposición fidedigna de las potentes críticas de Marx, este trabajo haya contribuido a mostrar la necesidad de seguir echando mano de los derechos humanos y del Estado a la hora de imaginar la emancipación humana en el presente. Esperamos haber señalado, en fin, una vía que permita contrarrestar la *melancolía* de la crítica, que permita seguir proponiendo alternativas a la barbarie del presente.

## Referencias

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Aristóteles (2012). *Política*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Atienza, M. (1983). *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita.
- Atria, F. (2004). “¿Existen derechos sociales?”, *Discusiones*, nº 4, pp. 15-59.
- Berlin, I. (1988). “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, pp. 187-243. Madrid: Alianza.
- Bermudo, J. M. (1992). “Introducción. Sistema y crítica en el marxismo”, en Marx, K., *La cuestión judía (y otros escritos)*, pp. 7-20. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Blanco Echauri, J. (2003). “Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa”, *Agora: Papeles de filosofía*, vol. 22, nº 1, pp. 111-131.
- Bourdieu, P. (2003). *Cortafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- Buchanan, A. E. (1982). *Marx and justice: the radical critique of liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Capella, J. R. (1976). “Sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas”, en *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado*, pp. 41-121. Barcelona: Fontanella.
- Capella, J. R. (1993). “Leer el Manifiesto Comunista hoy”, en *Los ciudadanos siervos*, pp. 157-205. Madrid: Trotta.
- Constant, B. (2002). “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos”, en *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, pp. 63-93. Madrid: Tecnos.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Edmundson, W. A. (2012). *An Introduction to Rights*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Eymar, C. (1987). *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- Ferrajoli, L. (2004). “De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona”, en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, pp. 97-123. Madrid: Trotta.

- García Manrique, R. (2010a). “La semántica confusa de la igualdad”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 33, pp. 591-624.
- García Manrique, R. (2010b). “Los derechos sociales como derechos subjetivos”, *Derechos y libertades*, nº 23, época II, pp. 73-105.
- García Manrique, R. (2013). *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Giménez Merino, A. (2009). “Los derechos humanos como apología abstracta y como utopía concreta”, en Boladeras, M. (coord.), *Ciudadanía y derechos humanos*, Barcelona: Horsori.
- Hegel, F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- Hobbes, T. (1993). *El ciudadano*. Madrid: CSIC/Debate.
- Holmes, S. y Sunstein, C. R. (2000). *The cost of rights. Why liberty depends on taxes*. Nueva York y Londres: W. W. Norton.
- Kant, I. (1975). *Lógica. Introducción al estudio de la Filosofía*. México: Editora Nacional.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza.
- Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal.
- Losurdo, D. (2005). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Löwy, M. (1973). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Marshall, T. H. (2014). “Ciudadanía y clase social”, en Marshall, T. H.; Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*, pp. 13-82. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Marx, K. (2009). “Sobre la cuestión judía”, en Bauer, B.; Marx, K., *La Cuestión Judía*, pp. 127-163. Barcelona: Anthropos.
- Ouviaña, H. (2007). “Reforma y revolución. A propósito del ‘testamento político’ de Engels”, en Thwaites, M. (comp.), *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*, pp. 67-91. Buenos Aires: Prometeo.
- Ovidio, P. (1979). *Metamorfosis. Libros I-VII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pettit, P. (2004). “Liberalismo y republicanism”, en Ovejero, F.; Martí, J. L.; Gargarella, R. (comps.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, pp. 115-135. Barcelona: Paidós.
- Pisarello, G. (2007). *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Madrid: Trotta.

- Rawls, J. (2001). *The law of peoples with "The idea of public reason revisited"*. Cambridge: Harvard University Press.
- Robespierre, M. (1993). "Discurso sobre la necesidad de revocar el decreto sobre el marco de la plata", en Méndez Baiges, V. (ed.), *El discurso revolucionario 1789-1793*, pp. 95-109. Barcelona: Sendai.
- Sacristán, M. (1983). "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Sobre Marx y Marxismo*, pp. 317-367. Barcelona: Icaria.
- Sánchez González, S. (1981). "El pensamiento político-jurídico de Karl Marx (I)", *Revista de Derecho Político*, nº 11, pp. 117-140.
- Sieyès, E. J. (2007). *Escritos y discursos de la Revolución*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.