

Visiones desde el marxismo de los Derechos Humanos: críticas y dilemas

Francisco Erice. Profesor Historia,
Universidad de Oviedo

Los Derechos Humanos como aspiración y como ideología.

No cabe duda de que la invocación de los Derechos Humanos (en adelante DD HH) constituye, en nuestro tiempo, una especie de pasaporte de ciudadanía, marchamo de vida civilizada y hasta condición básica de corrección y respetabilidad política. Elie Weisel, conocido reivindicador de otro culto sagrado, el de la Shoah, los califica de “religión laica de alcance planetario”, y el que fuera secretario general de la ONU, Kofi Annan, consideraba a la Declaración de 1948 como “el patrón por el que medimos el progreso humano”. Para Ignatieff, se han convertido en “la lengua franca del pensamiento moral global”. Es cierto que, como apostilla Rawls, “los derechos humanos establecen un paradigma necesario, pero no suficiente de decencia en las instituciones políticas y sociales...”; pero eso no impide que hasta alguien como

Boaventura de Sousa Santos, particularmente desconfiado no de los DD HH en sí sino de su utilización ideológica, llegue a tipificarlos como la “gramática decisiva de la dignidad humana”¹.

Sin embargo, no hace falta ser particularmente transgresor estética o éticamente, ni tampoco exhibir originalidad alguna, para reconocer que los DD HH, además de baremo de las necesidades y las “aspiraciones humanas”, se han convertido también en una forma de ideología o funcionan como tal, en el sentido marxiano que recoge Žižek de *naturalización* de realidades históricas². Esta situación tiene que ver, sin duda, con el origen iusnaturalista de su invocación, referencia que plantea, como veremos, bastantes problemas teóricos, y que los defensores actuales de la *centralidad* de los DD HH han tenido que recusar, dado su carácter argumentalmente

¹ Véase Michel Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003, citas en p. 75. John Rawls, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 94. Boaventura de Sousa Santos, *En el taller del sociólogo artesano. Lecciones (2011-2016)*, Madrid, Morata, 2020, p. 232.

² Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en S. Žižek (compil.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 1ª reimpr., pp. 7-42; y *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI de España, 2007, 3ª ed.

endeble, como la única justificación de los mismos³.

Pero, además, tanto la catalogación misma como la coherencia entre sí de los DD HH codificados resultan lo suficientemente problemáticas como para no desechar la utilidad de recurrir a determinadas perspectivas críticas, no tanto para cuestionar la necesidad e importancia de los derechos básicos –que no es, ciertamente, la intención de estas líneas–, como para actuar de manera realista en favor de su extensión y eficacia práctica, y con el fin de evitar las mistificaciones ligadas a su proclamación más o menos enfática, en contextos y situaciones históricas diversas como fueron el estallido de las revoluciones liberal-burguesas o la dura reconstrucción posterior a la Segunda Guerra mundial. Y es en esa dirección en la que creo que pueden utilizarse las críticas marxistas a las que voy a referirme.

Suele apuntarse que los DD HH, por definición, deben reunir tres cualidades: han de ser inherentes a la condición de ser humano de sus beneficiarios, iguales para todos y universales (válidos en todas partes)⁴. Dicho esto, como es bien sabido, su catalogación no ha sido simultánea ni ha operado con supuestos homogéneos. La primera oleada, la –para entendernos– desarrollada o hegemónica por el liberalismo, se extiende más de un siglo (1776-1916); viene después la de la “estatalidad social”, impulsada inicialmente por las constituciones derivadas de las revoluciones mexicana, soviética y alemana, y, desde 1971, suele hablarse de la incorporación de los derechos

medioambientales⁵. En definitiva, tanto por su origen como por sus contenidos, los derechos fundamentales son de diversos tipos. Aunque no es, ni mucho menos, la única manera de clasificarlos, puede hablarse de derechos individuales, políticos y económicos⁶. Como fruto de diversas tradiciones (no sólo iusnaturalista, sino también civilista y romanista) y distintos momentos, los DD HH constituyen un conjunto de figuras heterogéneas e incluso potencialmente contradictorias; tanto al menos como pueden serlo, por citar un ejemplo clarificador, determinados derechos sociales y el derecho irrestricto a la propiedad⁷. Dado el carácter abstracto de las proclamaciones de derechos, los problemas y contradicciones generados por su aplicación, incluyendo sus efectos indeseados, multiplican estas posibles contradicciones.

Marxismo y derechos humanos.

¿Qué relación se ha establecido históricamente entre el marxismo y la *teoría* de los DD HH? Como podrá comprobarse, las presentes consideraciones sólo pretenden una aproximación general a un tema amplio y complejo. En primer lugar, porque no hay un solo marxismo, sino que se trata de una tradición plural y desplegada en contextos cambiantes y diversos. En segundo lugar, porque el tratamiento del tema está a menudo cargado de tópicos y prejuicios, como el que, procedente de la tradición liberal o la propaganda anticomunista, sugiere un absoluto desdén de *los marxistas* por los DD HH, relacionado con su hipotético maquiave-

³ Eusebio Fernández García, *Teoría de la justicia y los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1987, reimpr., pp. 85-86 y 99. Javier Muguerza, que afirma que en cada momento histórico los DD HH concretan la exigencia de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, intenta independizar estos valores del iusnaturalismo. Véase J. Muguerza, “La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación de los derechos humanos)”, en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 21-22.

⁴ Lynn Hunt, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009. p. 14.

⁵ Bernard Marcquart, *Derechos Humanos y fundamentales. Una historia del Derecho*, Bogotá, Oplejnik, 2019, pp. 1 y 90-93.

⁶ Bernhardt Pfahlberg y Georg Brunner, “Derechos fundamentales”, en C. D. Kernig (dir.), *Marxismo y democracia. Enciclopedia de conceptos básicos, Política 2*, Madrid, Rioduero, 1975, p. 72.

⁷ Luigi Ferrajoli, “Derechos fundamentales”, en L. Ferrajoli y otros, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2009, 4ª ed., p. 30.

lismo político congénito y su pro-verbal menosprecio de las libertades democráticas. Este desprecio –se afirma- estaría presente en el propio Marx y luego se exacerbaría con la tradición leninista. Es conocida la anécdota de cuando Bujarin, el joven dirigente bolchevique, le pide al máximo líder de su partido hacer una declaración pública de derechos contra la posible involución thermidoriana del régimen, y Lenin le responde que considera pueril querer prevenir semejante eventualidad con un texto escrito. La actitud de Lenin parece situarse, en este episodio, más que en el menosprecio explícito de las “libertades formales”, en términos próximos al realismo hobbesiano; basta recordar la conocida frase de Hobbes de que “los acuerdos sin espada no son más que palabras”. Luego, la Declaración amplia de derechos preconizada por Bujarin se incluiría en la Constitución de 1936, lo cual venía a demostrar, precisamente, la inocuidad que sugería Lenin ligada al mero reconocimiento formal, teniendo en cuenta que, por esos años, a despecho de semejante proclamación, se estaba exacerbando la persecución contra los disidentes políticos y se ponían en marcha los “grandes procesos” de Moscú⁸.

Podemos admitir sin mayor problema que no existe, en la tradición marxista, y particularmente en el mismo Marx, una *teoría* acabada de los DD HH; como –dicho sea de paso-, tampoco la hay de la Nación, el Arte o incluso la Democracia. Pero eso no significa que los marxistas, empezando por los “padres fundadores”, se hayan desentendido de dichos temas y no aporten análisis críticos de interés, como tendremos ocasión de señalar. Además, no podían ser ajenos al asunto en

cuestión, entre otras cosas, porque los movimientos radicales y socialistas, herederos del racionalismo ilustrado, reivindicaban la ciudadanía y los derechos políticos, como objetivos valorables en sí mismos o como instrumentos para ampliar la propia noción liberal de los derechos “individuales” hacia los “derechos sociales” (es decir, para lograr cambios económicos o sociales igualitarios), y se amparaban ocasionalmente en las proclamaciones de derechos clásicas. La aportación de los movimientos obreros y socialistas a los avances en derechos desde la Revolución americana a la Declaración de 1948 ha sido capital, tanto en lo atañente a los derechos “individuales” como, muy particularmente, a los “sociales”, tal como ha puntualizado Hobsbawm:

Más que cualquier otra fuerza, el movimiento obrero ayudó a desabrochar la camisa de fuerza individualista y político-jurídica que sujetaba a los derechos humanos del tipo de la Declaración francesa y la Constitución norteamericana. Compárese la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, que es, supongo, el actual documento de referencia de su tipo, con la Carta de Derechos norteamericana. Si la Declaración de la ONU incluye derechos económicos, sociales y educativos –lo que la acerca más a Tom Paine que a Madison-, ello se debe principalmente a la intervención histórica de los movimientos obreros. Al mismo tiempo, los movimientos obreros de mostraron las limitaciones de un enfoque de la política basado en los “derechos humanos”⁹.

⁸ Geoffrey Robertson, *Crímenes contra la humanidad. La lucha por una justicia global*, Madrid, Siglo XXI de España, 2008, p. 17.

⁹ Véase Eric Hobsbawm, “La clase obrera y los derechos humanos”, recogida en su libro *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 299-321. Sobre las aportaciones de los movimientos obreros y socialistas europeos a la

conquista de las libertades democráticas y los derechos sociales, véase Geoff Eley, *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*, Barcelona, Crítica, 2003. Sobre la contribución de los movimientos feministas, algunas observaciones y referencias en Rosa Cid, “La declaración de los Derechos Humanos y las mujeres. Avances y retos de 1948 al presente”, en José Antonio Pinto Fontanillo y Angel Sánchez de

Si en la tradición marxista o en alguna de sus sub-tradiciones se manifiesta un nítido desprecio o un ostensible desdén hacia los DD HH no es tanto por negar su valor –aunque a veces luego se haga por esa misma razón-, sino por subrayar su uso interesado e hipócrita por parte de la burguesía y del pensamiento liberal. Significativamente, la primera constitución soviética, de julio de 1918, iba acompañada de una declaración de los “Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado”, proclamaba abolida la explotación y la división en clases y rechazaba el colonialismo, la guerra y los tratados secretos; pero, a la vez, enfatizaba la voluntad de implantación *real* de los derechos y libertades recogidos, contrapunto de su carácter *ficticio* bajo el capitalismo. Así, hablaba de “verdadera libertad de conciencia” con separación de Iglesia y Estado y derecho a la “libertad de propaganda religiosa y antirreligiosa”; de “verdadera libertad de expresión”, rompiendo la dependencia de la prensa con respeto al capital; de “verdadera libertad de reunión” poniendo a disposición de los trabajadores y campesinos pobres los locales adecuados. También estaban presentes la instrucción completa, universal y gratuita; la igualdad ante la ley sin distinción de nacionalidades o razas; o el derecho a ser electores y elegibles de los “ciudadanos de los dos sexos”¹⁰. Posteriormente, la constitución de 1936

la Torre, *Los derechos humanos en el siglo XXI. En la conmemoración del 70 aniversario de la Declaración. Tomo II. Los derechos humanos desde la perspectiva global, humanista y cultura*, Madrid, Edisofer, 2020, pp. 73-79.

¹⁰ Véase “La primera constitución socialista de la historia: contexto y texto”.

<https://octubre1917.net/2016/12/23/constitucion-rsfsr-1918/>

¹¹ Eusebio Fernández García, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, Madrid, Dykinson, 2011, pp. 74-75.

¹² “Los reparos a la constitución soviética de 1936 no son, como podría sugerir una lectura de críticos como Kolakowski, que sus autores no entendieron que, como marxistas, no podían redactar

recogía ya, sin la muletilla de la “autenticidad”, una amplia declaración de derechos, incluyendo los “sociales” (trabajo, descanso, protección social, etc.)¹¹. Cuestión distinta, que siempre debe analizarse, es, por supuesto, más allá de la literalidad de las proclamaciones y sus diversos matices, la de las condiciones de su cumplimiento por parte del Estado y los poderes establecidos¹².

En otro sentido, dentro de la tradición intelectual marxista, ha habido algunas corrientes, generalmente heterodoxas, interesadas en recuperar un cierto componente *ético* dentro de la teoría y en el rescate de parcelas de individualidad no reductibles a lo social (Kosik, Schaff, Kolakowski en su etapa marxista...), cuyo engarce con el lenguaje convencional o prototípico de los DD HH resultaba más fácil y fluido¹³. Adam Schaff, concretamente, ha defendido un humanismo marxista vinculado a los derechos del “individuo social”, pues –afirma– no existe otro. En su opinión, aun reconociendo que los problemas del individuo humano, su libertad y su papel activo en la sociedad han sido explotados por las corrientes idealistas, ello no debería impedir –sino más bien estimular– su incorporación al análisis marxista, partiendo de que el conocimiento de las leyes sociales resulta indispensable para comprender y abordar los problemas de los individuos, pero no es suficiente para resolverlos¹⁴. Por su parte Ernest Bloch consideraba acertada la

semejante lista de derechos, sino que el estado soviético no prestó la más leve atención a ella”, según E. Hobsbawm, “La clase obrera”, p. 315. Suponer –añade– que cualquier régimen marxista es incompatible con la garantía de los derechos cívicos es un error “tanto como lo sería suponer que ningún estado que se base en los derechos del hombre propugnados por el liberalismo clásico puede ser un estado policial”.

¹³ B. Pfahlberg y G. Brunner, “Derechos fundamentales”, p. 78.

¹⁴ Adam Schaff, “La filosofía del ser humano”, en *El marxismo a final de siglo*, Barcelona, Ariel, 1994, pp. 167-179. De los textos “clásicos” de Adam Schaff sobre el tema véase, entre otros, *Marxismo e individuo humano*, México Grijalbo, 1967.

crítica de Marx a las declaraciones de DD HH de su tiempo por su carácter clasista, pero también elogiaba lo que consideraba su prefiguración del futuro, cuando esta limitación burguesa desapareciera. La dignidad humana no es posible, para Bloch, sin la liberación económica, ni esta, a la inversa, sin la gran cuestión de los derechos del hombre. Lo que propone Bloch es, en definitiva, completar la herencia del Derecho natural con la de las “utopías sociales”. El iusnaturalismo apela a la dignidad humana y las utopías a la felicidad¹⁵.

Con todo, probablemente quienes más han teorizado sobre los DD HH desde posiciones marxistas son los miembros de la llamada Escuela de Budapest (Agnes Heller, Ferenc Fehér, Mohaly Vajda, Grygöry Markus), influidos por Lukács, Goldmann, Marcuse, Ernest Bloch o Kolakowski. Heller concretamente pretende desarrollar una teoría marxista de las “necesidades” que resalta el carácter histórico de las mismas. Los DD HH pueden entenderse como “necesidades radicales” (aspiraciones y proyectos que chocan con la lógica capitalista de industrialización y militarización de la sociedad civil), de determinados grupos y movimientos que han logrado universalizar concepciones del mundo, por ejemplo la lucha obrera para la consecución del Estado social de Derecho. Desde otro lado, pueden verse como valores sociales, preferencias generales que tienen como base el criterio de la riqueza humana; o como, “derechos fundamentales”, o sea normas jurídicas positivizadas¹⁶.

La visión de Marx: aportaciones y ambivalencias.

Son muchas las críticas que se han hecho al tratamiento por parte de Marx de los DD HH y las declaraciones históricas sobre los mismos, si bien no pocas de ellas parten de una visión apriorísticamente hostil e inequívocamente ubicada en la “corrección política” actual. Parece cierto, en todo caso, que los *derechos* y su retórica ocupan “un lugar marginal en su producción”¹⁷. Ello debe relacionarse, probablemente, con lo que otros han calificado de cierto menosprecio de Marx por “lo político” y su autonomía, así como con el carácter fragmentario y no exento de contradicciones de los textos marxianos en este aspecto¹⁸. Manuel Atienza se lamenta del carácter “problemático” de la relación entre marxismo e ideología de los DD HH. La ambigüedad de Marx, luego acentuada en Lenin y sus seguidores, residiría en una enfatización de los aspectos críticos, a menudo impregnada de sarcasmo, que le lleva a valorar el interés pragmático (político) de la reivindicación de los derechos, pero rechazando su dimensión ética. Para Atienza, la separación que Marx establece entre sociedad y Estado, su idea de la extinción de éste o el economicismo son “otros tantos obstáculos para una consideración abiertamente positiva de los derechos humanos”:

La aportación de Marx a los derechos humanos es esencialmente crítica (negativa, por así decirlo), pero de un valor fundamental. Marx ha mostrado, en forma difícilmente objetable, el carácter ideológico, abstracto, etc. de los derechos humanos del capitalismo y su natu-

¹⁵ Ernest Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980.

¹⁶ Joaquín Herrera Flores, *Los Derechos Humanos desde la Escuela de Budapest*, Madrid, Tecnos, 1989.

¹⁷ Pablo Scotto Benito, “Derechos individuales y emancipación política: sentido y vigencia de la crítica de Marx”, en *Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política*, nº 26, 2017, pp. 2-36.

<https://doi.org/10.20318/universitas.2017.3745>.

Véase p. 3.

¹⁸ Véase por ejemplo Ramón Máiz, “Karl Marx: De la superación del Estado a la Dictadura del Proletariado”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1992, t. 4, pp. 103-169.

raleza histórica, ligada a la aparición de dicha sociedad capitalista. Lamentablemente, no puso siempre el mismo énfasis en defender la idea de que los derechos humanos, al mismo tiempo que lo anterior, son también –excluida la propiedad privada en sentido capitalista– conquistas irrenunciables, fines en sí mismos, aunque puedan servir al mismo tiempo como medios para otros fines¹⁹.

Como apunta Eymar, la visión de Marx de los DD HH nos remite siempre a su concepción de *la política y lo político*. La mayor ambigüedad del revolucionario alemán en este campo estaría en su negación de la función práctica de los DD HH y al mismo tiempo su reivindicación (como derechos democráticos) para el proletariado. Eymar afirma “la vigencia tanto de Marx como de los derechos humanos”, rescatando en su estudio no tanto lo que pueda haber –aunque sea embrionario o residual– de fundamentación de los DD HH (como instrumento o como fin en sí mismo) cuanto la tarea crítica abordada, que no implica –piensa– un rechazo total de los mismos:

Pero la crítica, la sospecha de Marx con respecto a los derechos humanos, su identificación como ideología o sueño, no implica la destrucción de su idea, su condena sin paliativos. Hay algún residuo de racionalidad aprovechable para el marxismo en toda la construcción teórico-práctica de los derechos humanos²⁰.

Sabido es que el texto de Marx que trata más específicamente de los DD HH es “Sobre la cuestión judía” (1843), que muchos estudiosos del marxismo describen –no sin

argumentos, pero tal de manera excesivamente reduccionista– como representación misma de su postura en general. Según Pablo Scotto, este trabajo de Marx es su contribución más “significativa” (se centra en gran medida en ese tema) y más “acabada” (es un texto pensado para su publicación)²¹. También es, sin embargo, un texto que se mueve dentro del lenguaje y las concepciones de un Marx aún muy fuertemente influido por Feuerbach, frente al cual no ha conseguido todavía desarrollar una perspectiva, un lenguaje y un marco de preocupaciones intelectuales totalmente autónomo.

En ese breve trabajo²², Marx aborda las críticas de Bruno Bauer a la aspiración de los judíos a su *emancipación política*, es decir, como ciudadanos del Estado²³. Tal es el contexto en el que el revolucionario alemán analiza las Declaraciones de Derechos y los límites de la emancipación política: el Estado puede liberarse de una traba (en este caso su confesionalidad religiosa) “sin que el hombre se libere realmente de ella” (de la religión). La religión deja de ser “el espíritu del Estado” para transferirse del derecho público al privado, y se produce la escisión entre el hombre (el judío, el protestante) y el ciudadano. La contraposición entre *Estado político y sociedad burguesa* deja en pie las “contradicciones seculares”. La emancipación política “representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual”. Pero no hay que engañarse con respecto a sus límites, porque no suprime –ni pretende hacerlo– la religiosidad real del hombre; deja en pie la religión, aunque no una religión determinada. La religión es aquí “el espíritu de la sociedad

¹⁹ Manuel Atienza, “Marx y los derechos humanos”. <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/marx-y-los-derechos-humanos.pdf>

²⁰ Carlos Eymar, *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 13-18 y 180.

²¹ P. Scotto Benito, “Derechos individuales...”, p. 2,

²² Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, reimpr., pp. 463-490.

²³ La noción de “emancipación” que Marx maneja, según Scotto, es la típica de la Ilustración, es decir, la salida del hombre a su “minoría de edad”.

burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre con respeto al hombre”. La verdadera emancipación del judío no es, como piensa Bauer, la del judío sabático, sino la del judío real, cuyo misterio no está en la religión, sino en su fundamento secular que es, según Marx, el egoísmo, la usura y el culto al dinero. Una organización social que acabase con las premisas de la usura “haría imposible al judío”. Emancipar a los judíos es, en última instancia, acabar con una sociedad burguesa que “engendra constantemente al judío en sus propias entrañas”: “emancipar socialmente al judío equivale a emancipar del judaísmo a la sociedad”.

Lo que nos interesa, obviamente, de este tour de force marxiano no es tanto esta identificación del capitalismo con el “espíritu judío” tan peculiar y hasta tópicamente definido (que, por cierto, prefigura tesis similares de sociólogos como Sombart o el mismo Weber); lo que nos importa, sobre todo, es el tema de la escisión entre ciudadano y hombre, que Marx traslada a sus consideraciones sobre los DD HH 24. Los derechos cívicos sólo pueden ejercerse en comunidad, pero el hombre del que se habla en las declaraciones es el ser egoísta de la sociedad burguesa, “como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo”. La libertad que no descansa en la unión sino en la separación entre los hombres, y la propiedad (derecho a disfrutar del propio patrimonio sin preocuparse de los demás) son los derechos humanos sobre los que se fundamenta la sociedad burguesa. La sociedad es considerada “un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a la independencia originaria”. Resulta “enigmático” que un pueblo, en el momento en que empieza a liberarse, “proclama solemnemente la legitimidad del hombre egoísta”. Como la comunidad política es entendida a modo de simple medio para la conservación de “los llamados derechos humanos”, se declara al ciudadano servidor del hombre egoísta. La revolución política suprimió el

“carácter político” de la sociedad civil, emancipándola al romper las ataduras que encadenaban su espíritu egoísta, de modo que no se liberaba al hombre la religión, sino que este adquiría la libertad religiosa; no se le liberaba de la propiedad, sino que “adquiría la libertad del propietario”. La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en individuos independientes se llevaba a cabo en un solo acto. El hombre no político aparece necesariamente como el hombre natural y los derechos del hombre como derechos naturales. A diferencia del ciudadano (abstracto y artificial), el de la sociedad burguesa es el verdadero hombre. La emancipación política es la reducción del hombre, por una parte, a miembro de la sociedad burguesa (al individuo egoísta independiente) y, por otra, al ciudadano del Estado (a la persona moral). La emancipación humana debe superar esa escisión:

Sólo cuando el individuo real recobra dentro de 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 sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana.

Como puede verse, más allá de las huellas y del lenguaje feuerbachiano, las tesis de Marx, lejos de representar una intervención circunstancial, reflejan en toda su profundidad algunos de los aspectos medulares de su crítica a la sociedad burguesa. Tal vez desde nuestro tiempo se le pueda reprochar una visión reduccionista o discutible de lo político, pero en modo alguno menosprecio sobre la importancia de la “emancipación política”, aunque sí críticas a sus insuficiencias. El rechazo de Marx a los DD HH tal

²⁴ K. Marx, “Sobre la cuestión judía”, pp. 476-484.

como se han formulado “es en realidad una crítica a los valores o al espíritu de la sociedad burguesa (al liberalismo)”; la noción de libertad que critica Marx no es otra que la prototípica del liberalismo, la habitualmente denominada “libertad negativa”. La emancipación política no puede ser la emancipación humana, debiéndose ampliar el campo de lo político más allá del Estado²⁵. Marx cuestiona la política como “esfera separada”. No es tanto que rechace la dimensión política como que la “recrea”, cuestionando la duplicidad teológica que escinde el cielo de la tierra, la política que escinde al Estado de la sociedad civil y la “subjetiva” que escinde al ciudadano del “hombre” (burgués)²⁶.

La porción esencial de la crítica de Marx, así como gran parte de la crítica marxista posterior, están ya, desarrolladas o *in nuce*, en el folleto “Sobre la cuestión judía”. Ciertamente, Marx vuelve a hablar, aunque más circunstancialmente, sobre los DD HH, pero reafirmando en lo esencial este mismo planteamiento crítico. En los años siguientes, del “ser genérico” feuerbachiano pasará al “ser social” propiamente marxista, pero el menosprecio por el carácter “ficticio” de las libertades burguesas pervive. Es cierto que, pese a que en el *Manifiesto Comunista* se habla de la libertad o la justicia como verdades supuestamente eternas que cabe reducir a intereses económicos, las medidas prácticas que propone (trabajo para todos, instrucción pública, etc.) implican la defensa de derechos sociales, y que en adelante reivindicará libertades y derechos básicos (asociación, huelga) no por razones éticas sino políticas, en la medida en que ayudan a los trabajadores a luchar por su verdadera emancipación; lo que hace posible su utilización en la perspectiva de Marx es, como señala Atienza, “el carácter contradictorio de

la sociedad burguesa y el sentido dialéctico de la historia, en el que se da una cierta continuidad entre el capitalismo y el socialismo”²⁷. Pero la crítica marxiana de la escisión analizada en su comentado folleto de juventud se mantiene, cristalizando en la tesis de la futura extinción del Estado. Y, por supuesto, permanece incólume la crítica al carácter ideológico y mistificador de la retórica de los DD HH. De hecho, en *El Capital* la llega a formular con unos niveles de sarcasmo difícilmente superables:

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra-venta de la fuerza de trabajo, era en realidad el verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y *Bentham*, ¡Libertad!, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, pues cada uno dispone estrictamente de lo suyo. ¡Bentham, pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y que los pone en relación es su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados²⁸.

Sin embargo, la “libertad” y la “igualdad” en la sociedad burguesa muestran su verdadera faz cuando se desciende al “taller oculto de la producción”.

²⁵ P. Scotto Benito, “Derechos individuales”.

²⁶ Matías Cristobo, “La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político”, en *Andamios*, vol. 11, n° 25, 2014, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632014000200014

²⁷ M. Atienza, “Marx y los derechos humanos”, pp. 20-23. Sobre las menciones al tema en trabajos posteriores, véase C. Eymar, *Karl Marx, crítico...*

²⁸ *Ibid.*, p. 100.

Las principales críticas marxistas.

Desde que Marx planteara su rechazo a la “ideología de los DD HH”, hace ya casi dos siglos, el contexto histórico ha variado notablemente, y también lo han hecho los planteamientos de la propia tradición marxista, siempre diversa y heterogénea. Sin embargo, puede defenderse el argumento –y así lo haré– de que algunas de las críticas marxianas y luego “marxistas” siguen gozando de una alta potencialidad en relación con el tema del que hablamos, acompañadas obviamente por algunos matices y actualizaciones imprescindibles. Esta vigencia respondería a la permanencia de los fundamentos del sistema capitalista y la sociedad burguesa, por un lado, y de las concepciones liberales como soporte ideológico de la misma por otro. Hay tres aspectos del *argumentario* marxista que me parecen particularmente relevantes a estos efectos: la crítica a la “naturalización” de los derechos; la insistencia en el carácter fundamentalmente individual de los mismos y el funcionamiento de la retórica de los DD HH como factor legitimador del orden liberal.

Los DD HH, por tanto, en primer lugar, no deben ser contemplados en modo alguno como *derechos naturales*, porque no existe una naturaleza humana ahistórica e intemporal²⁹. Las declaraciones históricas de derechos, en todo caso, difícilmente eluden el “argumento iusnaturalista”, como se ha dicho, incluso en tono de reproche en algún caso, con respecto a la de 1948³⁰. Las críticas a la fundamentación iusnaturalista aparecen,

en todo caso, matizadas por el reconocimiento de su influencia, pero también con la búsqueda de fundamentaciones alternativas o complementarias que permitan legitimar los DD HH como tales. Ferrajoli, por ejemplo, invoca la yuxtaposición de tradiciones del llamado *Derecho natural* con las civilistas y romanistas³¹. Gustavo Bueno reconoce la imposibilidad de derivar los DD HH del positivismo jurídico, pero resalta la diversidad de tradiciones en su origen (visible incluso en el articulado de la declaración de 1948) y subraya los fundamentos éticos más que morales de los DD HH³². Dentro del campo marxista, Bloch, como ya señalamos, resaltaba la importancia del iusnaturalismo para resaltar la dignidad humana. Y el propio Gramsci aludía a “las corrientes populares del derecho natural”, es decir, “aquel conjunto de opiniones y creencias sobre los derechos ‘propios’ que circulan ininterrumpidamente en las masas populares, que se renuevan de continuo bajo el impulso de las condiciones reales de vida...”³³.

Ciertamente ningún marxista que se precie podría derivar de la “naturaleza humana” este tipo de concepciones. Y en lo que se refiere a Gramsci, siempre se mostró cauto ante cualquier seguidismo de los mitos y las creencias populares, pero sin dejar de reconocer su importancia práctica³⁴. La *naturalización* de los derechos va unida a la idea de su universalización, en términos propios del liberalismo occidental, que ha actuado como ideología hegemónica en el debate de los DD HH. El marxista italiano Domenico Losurdo ha arremetido críticamente contra ese “univer-

²⁹ Gustavo Bueno, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa, 1996. Sobre DD HH, pp. 337-375. Véase p. 341 sobre invocación metafísica a una determinada “naturaleza humana”,

³⁰ M. Ignatieff, *Los derechos humanos...*, p. 31. Joaquín Herrera Flores, “Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos”, en J. Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2000, pp. 19-78; véanse pp. 40-41 y 49.

³¹ L. Ferrajoli, “Derechos fundamentales”, p. 30.

³² Bueno, *El sentido de la vida*, pp. 344-345 y otras.

³³ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 2000, t. 6, p. 207. Estas observaciones nos recuerdan los trabajos de E. P. Thompson sobre mitos como el de “las libertades sajonas” o su noción de “economía moral”.

³⁴ Francisco Erice, *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, Madrid, Siglo XXI de España, 2020, p. 19.

salismo imperial”³⁵. Por su parte Boaventura de Sousa Santos rechaza asimismo la imposición occidental de ese falso universalismo y aboga por una traducción intercultural de distintas fuentes de la dignidad humana³⁶. Herrera Flores defiende un universalismo que no resulte mera imposición del particularismo occidental, y lo prefiere intercultural más que multicultural³⁷. Pero, además, aunque pueda cuestionarse su utilización legitimadora del sistema capitalista y la sociedad burguesa, es imposible identificar de manera estricta los DD HH, como hacía Marx en su tiempo, con esta sola dimensión. Los DD HH, como la democracia política, han ido extendiendo su campo como consecuencia de las luchas de sectores excluidos, y Herrera Flores los define en función de estos avances históricos, como “el conjunto de procesos (normativos, institucionales y sociales) que abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana”³⁸. De hecho, al igual que Marx, en su libro *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, se refería a cómo la burguesía reaccionaba hostilmente, tras haber actuado como aprendiz de brujo con una legalidad democrática que luego se volvía contra ella, muchos perciben, con el neoliberalismo actual y tras la caída del “socialismo real”, una similar voluntad de “amputación silenciosa y a veces explícita” de derechos adquiridos; dejando fuera especialmente, por supuesto, a los sociales o referentes a “la libertad de vivir sin miedo” y la “libertad de vivir sin penuria” que proclamaba Franklin D. Roosevelt³⁹.

La segunda gran crítica marxista a los DD HH procede de la enfatización del carácter esencialmente individual que caracteriza su implantación y reivindicación inicial. Cuestión esta que, sin duda, ha experimentado grandes cambios desde la época de Marx. No obstante, los defensores de un liberalismo más puro y

acendrado, o los sectores más conservadores, siempre han considerado los “derechos sociales” como algo inconveniente, o como mínimo, un brindis al sol o una “carta a Papa Noel”. En esos términos lo planteaba, por ejemplo, a comienzos de la década de 1980, Jeane Kirpatrick, que acusaba al presidente Carter (sin duda injustamente) de anteponer la igualdad a la libertad y los derechos económicos a los políticos⁴⁰. Sin embargo, si consideramos que los DD HH son resultado de procesos históricos sucesivos, el cuestionamiento de derechos sociales puede conllevar fácilmente el de los derechos individuales, en la medida en que los segundos (por ejemplo, la libertad de asociación) pueden ser utilizados para defender los primeros; parafraseando aquel dicho popular sudamericano, atarte las manos puede ser un recurso imprescindible para luego registrarte los bolsillos.

La tercera crítica marxista genérica a los DD HH se refiere a su función ideológica y legitimadora del sistema capitalista de “libre mercado”. Parece evidente que el liberalismo ha acabado por hegemonizar tanto la ideología como la práctica y la institucionalización misma de los sistemas democráticos, instaurando un auténtico “sentido común” en ese orden de cosas. Hoy a pocos extraña, verbigracia, que Estados Unidos se dedique a dar lecciones de derechos humanos, a despecho de sus credenciales más que discutibles incluso en su política interior, pero, más obviamente aún, en su política exterior. No son muchos los que invocan, en este caso, su imperialismo depredador o la lógica implacable del monroísmo y el “destino manifiesto” como inspiradores de su acción externa. Incluso un autor tan crítico en otros aspectos como G. Robertson se congratula finalmente de que Estados Unidos constituya el principal poder en el mundo actual, pese a

³⁵ Domenico Losurdo, *La izquierda ausente. Crisis, sociedad del espectáculo, guerra*, Barcelona, El Viejo Topo, 2015, pp. 161-201.

³⁶ B. de S. Santos, *En el taller...*, pp. 238-239; y *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2014, p. 11.

³⁷ J. Herrera Flores, “Hacia una visión compleja...”

³⁸ J. Flores Herera (ed.), *El vuelo de Anteo*, p. IV.

³⁹ D. Losurdo, *La izquierda ausente*, pp. 221-226.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 223-224.

algunas prácticas que “desmerecen” su actuación:

Desde un punto de vista realista deberíamos alegrarnos de que Estados Unidos siga siendo líder del mundo, dados los candidatos alternativos. Tiene las instituciones democráticas más avanzadas, pero su trato a los prisioneros y extranjeros se ha visto tan empañada por los atropellos que ha dañado la causa de la libertad que abraza⁴¹

Por el contrario, desde posiciones marxistas o simplemente críticas, resulta inevitable rechazar, como plantea Herrera Flores, la identificación de la “razón liberal” como natural e inmodificable⁴². O, según bien apunta Boaventura de Sousa Santos, si se pretende sustentar una visión contra-hegemónica de los DD HH, habría que comenzar con una “hermenéutica de la sospecha” de los DD HH vinculados a su matriz occidental y liberal⁴³.

Si duda una dimensión fundamental de la crítica marxista al carácter ideológico del discurso de los DD HH afecta a su utilización al servicio de los intereses imperialistas o neocoloniales de los países occidentales. El pensamiento liberal muestra, en este terreno, su radical incompetencia o, lo que es peor, su descarada complicidad. Por ejemplo, cuando Rawls asegura que los pueblos liberales y decentes (*sic*) tienen derecho a no tolerar a los Estados criminales, porque estos son -como es sabido- agresivos y peligrosos⁴⁴; o cuando Ignatieff se congratula de que el colapso de la URSS haya dejado a Occidente más libre para intervenir contra “Estados criminales”, pues no hay posibilidad alguna de acciones diplomáticas contra personajes como Hitler, Stalin, Pol Pot o Saddam Hussein⁴⁵. O, por

citar un caso más, cuando Geoffrey Robertson no sólo asegura impertérrito que la guerra de la OTAN contra Serbia por Kosovo fue “justa y legal”, dada la *evidente* limpieza étnica que se estaba practicando contra los kosovares, sino que, además, alaba al antaño “anti-intervencionista” (eso sí, del Pacto de Varsovia) Vaclav Havel, ahora otro de los partidarios acérrimos de estas “guerras por los derechos humanos” y la “intervención humanitaria”, que afirma que esta (la de Kosovo) fue nada menos que la primera guerra librada “por principios éticos”⁴⁶.

Poco acorde con estos planteamientos se muestra, por el contrario, Jean Bricmont, que por cierto recuerda oportunamente que, igual que las “armas de destrucción masiva” iraquíes, la “limpieza étnica” supuestamente practicada por los serbios nunca fue demostrada, y en cambio la limpieza real de albaneses practicada tras la independencia de este territorio resultó curiosamente ignorada. Bricmont subraya además las consecuencias desastrosas del intervencionismo aun cuando la intervención pudiera parecer correcta o justificable, subrayando la continuidad de la ideología de la guerra humanitaria con la del colonialismo civilizador del siglo XIX⁴⁷. Desde posiciones más inequívocamente marxistas, Losurdo denuncia no sólo las imposturas de la “intervención humanitaria” sino también su sorprendente capacidad para convencer a una parte de las ONGs y de los intelectuales de la izquierda, que han llegado a avalar este tipo de políticas con un recurso claramente ideológico y mistificador, citando no sólo a pensadores de un “izquierdismo” bastante moderado, como Habermas o Bobbio, sino incluso a otros más

⁴¹ G. Robertson, *Crímenes contra la humanidad*, p. 597.

⁴² J. Herrera Flores (ed), *El vuelo de Anteo*, p. III,

⁴³ B, de S. Santos, *Si Dios...* p. 14. Hermenéutica que -afirma- debe mucho a Ernest Bloch.

⁴⁴ J. Rawls, *El derecho de gentes*, p. 96.

⁴⁵ M. Ignatieff, *Los derechos humanos*, pp. 46, 67 y otras.

⁴⁶ G. Robertson, *Crímenes contra la humanidad*, pp. 469 y 590.

⁴⁷ Jean Bricmont, *Imperialismo humanitario. El uso de los Derechos Humanos para vender la guerra*, Barcelona, El Viejo Topo, 2008.

radicales, como Rossana Rossanda o Michael Hardt⁴⁸

Conclusión: algunas disyuntivas y dilemas.

Si las críticas sustanciales de la tradición marxista a la retórica y la interpretación liberal de los DD HH conservan un fuerte potencial, en cambio la negativa a *jugar* en el terreno de los mismos como un campo en disputa dista de ser popular o apenas está representada dentro del pensamiento marxista o crítico actual. Hoy los DD HH son defendidos sin embozo, desde estas posiciones, como “instrumento privilegiado para la consolidación de una utopía crítica y radicalizada”⁴⁹; o como “gramática decisiva de la dignidad humana”⁵⁰. Para explicar este cambio de perspectiva, se pueden aducir razones distintas y concurrentes: desde el giro que supone la incorporación de los “derechos sociales” hasta los que afectan, en la propia tradición del pensamiento marxista, a *lo político* o la concepción la democracia, pasando por la experiencia de los movimientos políticos y sociales de inspiración marxista o radical y el desencanto y la autocrítica acerca de experiencias fracasadas de construcción del socialismo en el siglo XX.

Sin embargo, los problemas teóricos y prácticos relacionados con la concepción de los DD HH siguen interpelando a la crítica marxista y radical en forma de dilemas no del todo resueltos y de cautelas que no cesan de plantearse. B. de Sousa Santos, pese a la enfática declaración antes mencionada sobre los DD HH y la “dignidad humana”, lo ilustra de este modo: los DD HH representan también “la gramática más despolitizada de la liberación humana”⁵¹. Más allá de esta consideración, Santos apunta a las propias “tensiones” existentes, en razón de su origen y de las

luchas sociales que los han ido suscitando, entre los derechos individuales y los colectivos, entre “lo universal” y lo “fundacional de acuerdo con la tradición occidental”, lo secular y lo postsecular, los derechos a la igualdad y a la “diferencia”, etc. Plantear, como él propone, una concepción y una práctica contrahegemónica de los DD HH implica “tener presentes estas ilusiones y tensiones”⁵². Las “tensiones” que afectan a la crítica y la concepción marxista, convertidas a veces en auténticos dilemas, son -creo- fundamentalmente tres: derechos individuales-sociales, universalismo-particularismos y emancipación política-emancipación social.

La primera de estas cuestiones, la relación entre derechos individuales y colectivos, no debería generar demasiadas contradicciones para el pensamiento marxista, que puede asumir perfectamente, en principio, su complementariedad. Incluso un marxismo que no esgrima como enseña o rasgo identificativo el “humanismo” o la aceptación de un cierto papel del individuo, puede defender una adecuada dialéctica entre lo individual y lo social. Lo que obviamente resulta inasimilable para cualquier marxismo es una concepción atomística de la sociedad o una visión del individuo que haga abstracción de los vínculos sociales; en definitiva, lo que Marx llamaba enfáticamente “robinsonadas”⁵³. Cuestión aparte es la hipotética contraposición entre la tradición individualista occidental y otras tradiciones comunitaristas extraeuropeas. Quienes plantean estos dilemas proceden habitualmente de posiciones marxista-indigenistas o (como en el caso del propio Santos) de lo que podríamos llamar “posmodernismo desde el Sur”⁵⁴. De rodos modos, la contraposición derechos individuales-derechos colectivos se plantea más

⁴⁸ D-Losurdo, *La izquierda ausente*, pp. 222, 270-272 y otras. Sobre la “traición” de las ONGs supeditadas o al servicio del imperialismo, recuérdense los análisis de James Petras, por ejemplo en su libro *La izquierda contraataca. Conflictos de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2000, pp. 82-109.

⁴⁹ J. Herrera Flores, *Los Derechos Humanos...*, p. 145.

⁵⁰ B. de S. Santos, *Si Dios...*, p. 10.

⁵¹ B. de Sousa Santos, *En el taller...*, p. 237.

⁵² *Ibid.*, pp. 238-243.

⁵³ F. Erice, *En defensa de la razón*, pp. 432-433.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 150-161.

agudamente en el campo del pensamiento liberal, para el que los derechos sociales aparecen casi siempre, cuando no como factores negativos y distorsionantes, como meros buenos deseos, o por usar la expresión de Kirpatrick, como “cartas a Papa Noel”.

El segundo elemento de “tensión” es el que enfrenta al universalismo de los preceptos con las reivindicaciones particularistas. Los problemas implicados en esta disyuntiva son, seguramente, bastante más complejos y nos remiten a las críticas contra el “falso universalismo” occidental, a la reivindicación de otros “universalismos alternativos” o a los conflictos generados por el relativismo cultural. La cuestión es tanto más compleja cuanto que debemos aceptar que la imposición de valores occidentales como soporte funcional de la expansión imperialista europea ha sido tradicionalmente presentada en nombre de valores “universales”; pero también debemos rechazar el relativismo cultural y admitir que Occidente logró “universalizar” valores positivos que incluso luego se utilizaron contra su dominación colonial⁵⁵. Ignatieff asegura que “el relativismo es la coartada inevitable de la tiranía”, pero esta caracterización puede resultar simplificadora, y los liberales son, en cambio, poco perspicaces o deliberadamente opacos sobre los abusos del universalismo⁵⁶. Sin embargo, como señala Bricmont, es más fácil criticar a Occidente desde valores universales (des-montando sus coartadas éticas o mostrando la vulneración persistente de sus mismos principios) que en nombre del relativismo cultural⁵⁷. La perspectiva “multicultural” ha sido criticada desde posiciones marxistas como una manifestación de condescendiente menosprecio dentro de la lógica del capitalismo global⁵⁸. Para obviar los problemas del universalismo lineal y eurocéntrico y del relativismo (es decir, para intentar conservar cierto universalismo

crítico), Santos aboga por la “traducción intercultural”, buscando convergencias de valores y planteamientos emancipatorios dentro de diferentes culturas⁵⁹. Herrera Flores, en claves quizás algo más homologables con planteamientos marxistas, y desde luego antiliberales, rechaza tanto el universalismo impositivo (universalismo “a priori”) como la absolutización de las diferencias culturales (universalismo de “rectas paralelas”), y defiende un universalismo “intercultural” e híbrido⁶⁰. El debate sigue en pie, tanto en las propuestas teóricas como en las prácticas.

El tercero de los dilemas, clásico en la historia del marxismo, es el que suscitara Marx entre la emancipación política y emancipación social. El planteamiento de Marx era bastante rígido, y conducía a tesis potencialmente reduccionistas en la relación entre la acción política y las contradicciones sociales. En la tradición socialista, se han dado dos posiciones al respecto. La primera insiste en que la estructura estatal ha servido o sirve, *de facto*, para ir más allá de la simple emancipación política, a pesar de reconocer la parcialidad e insuficiencia del proceso. La segunda afirma que la emancipación política no contribuye a la social y que reproduce la dominación. Es cierto que ambas perspectivas no se oponen tajantemente de manera necesaria, e incluso pueden ser complementarias. Pero la primera a menudo conduce a sobrevalorar la capacidad del sistema para cambiar desde dentro y por tanto induce al conformismo; la segunda es susceptible de desembocar en la desesperanza, por la dificultad de una vía alternativa a la condicionada por el marco político existente, legitimado además por el prestigio de la democracia interpretada a la manera liberal. La postura de Marx, más próxima a la segunda, no reparó sin embargo en sus inconvenientes; además, el fundador del marxismo apenas

⁵⁵ Algunas consideraciones sobre estos asuntos desde una perspectiva que se pretende marxista, en *Ibid.*, pp. 401-405

⁵⁶ M. Ignatieff, *Los derechos humanos*, p. 94.

⁵⁷ J. Bricmont, *Imperialismo humanitario*, 68.

⁵⁸ Slavoj Žižek, *En defensa de la tolerancia*, Madrid, Sequitur, 2007, pp. 55-62.

⁵⁹ B. de S. Santos, *Si Dios...*, p. 11.

⁶⁰ J. Herrera Flores (ed), *El vuelo de Anteo*, p. VI y 65 y ss.

conoció las experiencias de lucha de los trabajadores que comenzaban a organizarse y a propia evolución del Estado en el último siglo, que cambian sensiblemente el panorama⁶¹.

El marxismo actual parece haber superado o trascendido este debate, por un análisis de los cambios contemporáneos o por la imposibilidad práctica -al menos la imaginable hoy- de vías alternativas al socialismo basadas en la eliminación o sustitución radical de las instituciones políticas de la actual sociedad burguesa, como fueron en su tiempo las exploradas por los experimentos socialistas del siglo XX. Lo cierto es el planteamiento utópico de la futura extinción del Estado tampoco parece hoy una hipótesis manejable. Ello implica, en primer lugar, una revaloración de la democracia política, incluyendo la disputa de su origen y sentido genuino con la interpretación y la praxis liberal, en línea de lo que Atilio Boron propone como “concepción integral” o democracia “posliberal”, o de su propuesta de “democratizar la democracia”. De hecho, la democracia debería ser entendida -como subraya Boron o a la manera, por ejemplo, que ha enfatizado Antoni Domènech, no como resultado y continuación del liberalismo, sino en contraposición al mismo:

La democracia pagó un precio muy elevado por su respetabilidad: tuvo que abandonar sus banderas igualitarias y liberadoras y convertirse en una forma inocua de organización política que lejos de intentar transformar la distribución existente del poder y la riqueza en función de un proyecto emancipatorio no solo lo reproducía sino que lo fortalecía dotándolo de una nueva legitimidad⁶²

Las propuestas de “republicanizar el socialismo” o combinar la tradición socialista

con la republicana y radical siguen precisamente esta dirección⁶³.

Cabe preguntarse, finalmente, hasta qué punto la crítica de Marx sigue interpelándonos en la actualidad cuando hablamos de los DD HH. Desde luego, nos obliga a seguir preguntándonos si es posible concebir los derechos más allá de su forma individualistas, propias del pensamiento liberal, o en el caso de los derechos de ciudadanía, si podemos pensarlos más allá de su forma abstracta o limitada, incorporando plena y operativamente los derechos sociales y las consecuencias que ello implica. Asimismo, Marx sigue apelando a las limitaciones de la emancipación política y las formas de superarla dentro de un hipotético proceso de emancipación humana más amplio. Como se ha señalado, más allá de las tendencias hoy predominantes dentro del pensamiento marxista o radical, el hecho de que semejantes preguntas aun no hayan sido contestadas de manera inequívoca y satisfactoria es la mejor prueba de la profundidad de la crítica marxiana⁶⁴.

⁶¹ P. Scotto. “Derechos individuales”.

⁶² Atilio Boron, *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Hondarribia, Hiru, 2008, cita en p. 13.

⁶³ Una de las más interesantes es la de Anroni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una*

revisión republicana de la tradición socialista, Madrid, Akal, 2029. 2ª Ed.

⁶⁴ Pablo Scotto Benito, “Derechos individuales”, p. 36.