

Derechos humanos en la filosofía de Karl Marx: un examen crítico

Andrés Santiago Garcia Flórez

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Director

Julián Hernández Rosas

Magíster en Estudios Editoriales

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

Octubre 2025

Dedicatoria

A mi madre Claudia

A mi padre Fabio Alberto

A mis hermanos Diego Enrique y Lina Mariana

Agradecimientos

La realización de este trabajo no habría sido posible sin el respaldo de mi entorno más cercano. Mi más sincero agradecimiento para el profesor Julián Hernández, por su guía experta y dedicación en la dirección de esta tesis. A nivel personal, guardo un profundo agradecimiento para mis nonos, siempre presentes con su apoyo incondicional. Finalmente, valoro enormemente la formación recibida en la Universidad Industrial de Santander y en la Escuela de Filosofía, instituciones y docentes que despertaron en mí la pasión por el pensamiento crítico.

Contenido

Introducción.....	7
1. Objetivos.....	10
1.1 Objetivo general	10
1.2 Objetivos específicos	10
2. Acerca de la noción de Derecho en Prusia.....	11
2.1 De la religión al Derecho.....	19
2.2 El aparato jurídico	22
3. La abstracción moderna del Derecho.....	26
3.1 El carácter burgués del Derecho.....	30
3.2 El Derecho burgués como obstáculo para la emancipación humana	37
4. La cuestión judía como síntoma: los límites de la emancipación política y el Derecho burgués.....	42
4.1 Definición marxista de los derechos.....	46
4.2 Contradicción entre desarrollo burgués y desarrollo humano	50
Conclusión.....	56
Referencias Bibliográficas	59

Resumen

Título: Derechos humanos en la filosofía de Karl Marx: un examen crítico*

Autor: Andrés Santiago García Flórez†

Palabras claves: Estado, religión, emancipación, derechos humanos, propiedad privada.

Descripción:

Este trabajo de grado aborda el problema de la noción de los derechos humanos desde el pensamiento del joven Marx a partir del texto *Sobre la cuestión judía*. El objetivo de este escrito es demostrar que, para Marx, el derecho burgués no es un instrumento neutral de emancipación humana, sino una estructura jurídica que codifica y perpetúa la dominación de clase, actuando como un obstáculo para la verdadera emancipación humana al consagrar los intereses egoístas de la sociedad civil. Para lograr este objetivo, en primer lugar, se optó por realizar un análisis concreto de la crítica que Marx emprende acerca de los debates de la Dieta renana del primer tercio del siglo XIX, tomando especialmente el capítulo sobre la criminalización del recolector de leña, donde se revela la función de clase del derecho como protector de los intereses terratenientes. En segundo lugar, se examinó la transición teórica desde la crítica de la religión hacia la crítica del derecho y el Estado. En tercer y último lugar, se desmontó la aparente universalidad de los derechos humanos, demostrando que estos constituyen en realidad los derechos del burgués egoísta, y se proyectó la posibilidad de un nuevo derecho basado en la comunidad humana asociada, como parte de la superación de la escisión entre el hombre y el ciudadano, y como tránsito de la emancipación política a la emancipación humana.

* Trabajo de grado.

† Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de Filosofía. Director: Julián Hernández Rosas.

Abstract

Title: Human Rights in the Philosophy of Karl Marx: A Critical Examination[‡]

Author: Andrés Santiago Garcia Flórez[§]

Key Words: State, religion, emancipation, human rights, private property.

Description:

This thesis addresses the issue of the notion of human rights from the perspective of the young Marx, based on the text *On the Jewish Question*. The aim of this work is to demonstrate that, for Marx, bourgeois law is not a neutral instrument of human emancipation, but rather a legal structure that codifies and perpetuates class domination, acting as an obstacle to true human emancipation by enshrining the selfish interests of civil society.

To achieve this objective, the first step was to carry out a concrete analysis of Marx's critique of the debates of the Rhenish Diet in the first third of the 19th century, focusing especially on the chapter concerning the criminalization of the wood-gatherer, where the class function of law as a protector of landowning interests is revealed. Secondly, the theoretical transition from the critique of religion to the critique of law and the state was examined. Thirdly and finally, the apparent universality of human rights was dismantled, showing that these are, in reality, the rights of the selfish bourgeois, and the possibility of a new law based on the associated human community was proposed, as part of overcoming the split between man and citizen, and as a transition from political emancipation to human emancipation.

[‡] Dissertation.

[§] Social Science Faculty. School of Philosophy. Thesis Supervisor: Julián Hernández Rosas.

Introducción

Sobre la cuestión judía es uno de los principales escritos de juventud de Karl Marx. En primer lugar, por la historia misma que rodea al texto. Marx lo escribe aproximadamente a mediados del año 1843, en el contexto de la persecución por parte de las autoridades prusianas y su retiro de la escena periodística para dedicarse a otros estudios. El texto fue publicado en la primera y única edición de los *Anales franco-alemanes*. En segundo lugar, se trata una reseña crítica y respuesta al texto de Bruno Bauer *La cuestión judía*. Bauer en dicho texto propuso que solo mediante el abandono total de las creencias religiosas se podía llegar a la emancipación política, pues es mediante el Estado que se puede dar dicha libertad humana. El giro de Marx está en demostrar las razones por las cuales la emancipación religiosa no es el fundamento de la emancipación política.

El interés de esta tesis no es analizar simplemente este texto, sino reconstruir la noción de los derechos humanos presente en el joven Marx. Para este propósito, es necesario entender cuáles fueron las razones que llevaron a Marx a escribir una potente crítica al sistema jurídico constitucional francés, que se quiso implementar en la Prusia decimonónica. Esta discusión se ve precedida por los artículos sobre temas jurídico-materiales de Marx en la *Gaceta renana*, en los cuales se ocupa de ciertos problemas materiales como la parcelación de la tierra en Mosela, el debate sobre el robo de leña, etc., que giran al rededor del derecho como una especie de construcción que determina las formas sociales de la existencia y de la propiedad privada.

No obstante, aunque la investigación versa sobre este asunto, es menester recordar la íntima conexión que durante esta época se esgrime entre distintas formas de emancipación, de religión, en lo jurídico y en lo político, todo ello teñido por una discusión precedente

contra el idealismo hegeliano de izquierda y la crítica de la filosofía del derecho Hegel. A diferencia de Bauer, que creía que la emancipación religiosa llevaría a la emancipación política, Marx piensa que tanto la emancipación política, realizada por la Revolución francesa, ni la superación de la religión son condiciones suficientes para la emancipación humana, es decir, a la emancipación del género humano. Por ello, Marx piensa que la propuesta de secularización estatal de Bauer no es más que un remanente común de los jóvenes hegelianos de izquierda para los que la crítica a la religión puede incluso lograr un papel inclusive, tan grande, como la transformación de las realidades sociales de propiedad.

Ahora bien, si bien los derechos humanos para Marx no guardan necesaria relación con la religión, la crítica de la religión sí lleva, efectivamente, hacia una nueva visión sobre el derecho. En *Sobre la cuestión judía* uno de los problemas centrales es cómo la religión (especialmente el judaísmo) y el derecho están vinculados a la estructura socioeconómica, que en este caso específico al capitalismo. Derecho y religión, entonces, no son entidades abstractas que está más allá de lo real, sino que son categorías que devienen de una estructura social y económica.

De esta forma, la crítica muestra que la contradicción resulta ser la piedra angular por analizar. Los derechos humanos en sí mismos tienen un carácter religioso, en el sentido de que propugnan una universalización de la humanidad, pero en el sentido negativo, no son más que una idealización de las categorías materiales y sociales que están siempre en movimiento. Por lo cual, el reconocer a los derechos humanos desde una perspectiva materialista y en pro de la *verdadera universalización de los derechos*, solo es posible si estos se despojan de su carácter burgués, el cual reside en relacionar la emancipación con la promulgación. Esto, para Marx, es el sentido idealista de la ideología burguesa (si se entiende

ideología en el sentido se ignorar las condiciones materiales) para los cuales vale más mantener sus derechos *individuales* que la realización de la verdadera emancipación humana.

Entonces, los derechos humanos, además de abstractos e irreales, son la representación de una *clase* social y el derecho mismo, un medio el cual usa la *clase* burguesa para mantener sus intereses económicos. Los derechos humanos desaparecen como una muestra privilegiada del avance de la sociedad hacia la universalización de la libertad y aparecen como la muestra concreta de la sociedad que dirige una lucha de clases y de intereses políticos determinados.

En síntesis, Marx considera que el Estado se convierte en judío al intentar hacer de su esencia el interés por el dinero. Los derechos, en un Estado judío, también se convierten en judíos, y, por tanto, en esclavos de la ideología de la clase dominante. En últimas, la crítica de Marx gira en torno a que lo que aparentemente se presenta como universal no lo es, ni puede serlo mientras se repliquen unas condiciones específicas de propiedad. Por consiguiente, la emancipación no pasa por el reconocimiento de los derechos humanos, ni por la superación de la religión judía. La emancipación es una condición a la que humanidad solo puede acceder si se hace una crítica real a la materialidad de la vida, a los defectos de las sociedades y a la opresión de unos por otros. Toda emancipación es la recuperación del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. “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” (Marx, 2008, p. 155). Esta es la tesis central de la su crítica.

Para dar cuenta de lo descrito el presente trabajo se dividió en tres partes: la primera versa sobre algunas nociones generales del derecho en el contexto de Marx, la segunda sobre

el carácter burgués del derecho y la última, la síntesis entre las dos primeras partes en relación con el texto *Sobre la cuestión judía*.

1. Objetivos

1.1 Objetivo general

Relacionar la crítica que Marx presenta en su obra *La cuestión judía* con las nociones de los derechos humanos mediante un análisis de las ideas presentes en su texto para obtener los principios del pensamiento de Marx sobre los derechos humanos.

1.2 Objetivos específicos

Contextualizar los conceptos presentes en la discusión política identificando la controversia sobre los derechos humanos para observar los diferentes pensamientos presentes en la época.

Analizar el concepto derecho humano en Marx desde sus aspectos religiosos y políticos desde una exhaustiva revisión bibliográfica para organizar los conceptos claves dentro del escrito.

Comparar la visión teórica de Marx sobre los derechos humanos con las otras propuestas que existían de las mismas competencias para obtener los puntos distantes que generan conflicto entre dichas propuestas.

2. Acerca de la noción de Derecho en Prusia

Para empezar, es necesario ubicar la discusión sobre el derecho en la época contemporánea de Marx, con el fin de establecer una noción general que permita analizar su perspectiva sobre los acontecimientos recientes dentro de los debates sobre la jurisprudencia prusiana. En este sentido, el año 1842 marca un momento clave, debido a que Marx publica sus artículos en la *Gaceta Renana*, específicamente se trabaja aquí en su intervención sobre *Los debates sobre la ley acerca del robo de leña*. El texto marxiano no solo refleja su temprana crítica a ciertos problemas del sistema jurídico prusiano, sino que también entran en diálogo y confrontación con algunas corrientes intelectuales de su tiempo. Por ello vale la pena tener en cuenta también la crítica a la Escuela Histórica del Derecho en su artículo *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*.

Según Marx, la opinión dominante en el siglo XIX presentaba a la Escuela Histórica del Derecho (sus máximos exponentes Hugo y Savigny)¹ como una reacción seria contra el “espíritu frívolo” de la Ilustración del siglo XVIII, acusado de racionalismo abstracto y desarraigado de la tradición. Sin embargo, Marx invierte esta lectura en los siguientes términos: “El siglo XVIII solo produjo una cosa frívola: la Escuela Histórica misma” (Marx, 1983, p. 195). Para Marx, lejos de ser una respuesta rigurosa a ciertas formaciones del liberalismo ilustrado, la Escuela Histórica era la verdadera frivolidad pues reducía el derecho a un mero relato arbitrario de costumbres.

Teniendo en cuenta lo anterior, Marx se centra en cuestionar el método historicista de la Escuela Histórica del derecho que usan para interpretar el derecho. Para ello ironiza con

¹ Gustav von Hugo, jurista alemán y uno de los fundadores de la Escuela Histórica del Derecho. Friedrich Carl von Savigny, uno de los máximos exponentes de la Escuela Histórica del Derecho.

una imagen contundente: “el navegante no navega por el río sino por su fuente” (p. 195), dando a entender que la Escuela Histórica se obsesiona con los orígenes del derecho, pero pierde de vista su función social actual. Es decir, estudiar solo las fuentes de un río sin analizar su cauce presente es absurdo.

Igualmente, el derecho no puede reducirse a su genealogía. Cuando dirige su crítica al Derecho natural de Hugo, Marx argumenta que dicha noción reduce el derecho natural a un mero registro de hechos históricos, dando a entender que si una práctica existió (p. ej. esclavitud), es “natural” y, por tanto, válida. A su vez, implica un despojamiento al hombre natural de todo romanticismo², reduciéndolo a un ser sin razón ni moral, guiado solo por instintos y costumbres. Referente a esto Marx (1983) dice: “Su filosofía se adelanta a su desarrollo, por lo que será inútil buscar cualquier filosofía en este último” (p. 195). Como resultado de dicha noción Marx juzga la teoría de Hugo utilizando el marco de la Ilustración que Hugo dice heredar, y encuentra más bien que este lo traiciona. Marx (1983) comenta líneas más adelante: “Hugo malinterpreta al maestro Kant al pensar que, ya que no podemos saber lo verdadero, tenemos que admitir la total validez de lo no verdadero siempre que simplemente exista” (p. 196).

En su crítica, Marx describe cómo Hugo realiza un peculiar ejercicio lleno de sofismas, partiendo del reconocimiento kantiano sobre los límites del conocimiento humano (esa imposibilidad de aprehender la “cosa en sí”) extrae la conclusión más reaccionaria posible: si no podemos conocer lo verdadero, entonces debemos aceptar sin cuestionamiento todo lo que simplemente existe. Este escepticismo convertido en dogma permite a Hugo

²Marx se refiere aquí específicamente a la concepción de Hugo, a diferencia de la visión romántica posterior de Savigny.

construir una teoría jurídica donde las instituciones más opresivas (la propiedad feudal, el Estado absolutista, el matrimonio como contrato de dominación) quedan legitimadas por el mero hecho de su existencia histórica. Por el contrario, para Marx (1983), mientras la Ilustración había soñado con un “hombre natural” libre y racional (aunque de manera abstracta y frecuentemente ingenua), Hugo postula un “hombre natural” reducido a puro automatismo de costumbres irracionales (p. 197). En cierto sentido, Marx destaca cómo Hugo perpetra una inversión del criticismo kantiano. Así, según la lectura de Marx, Hugo desdibuja cualquier línea entre lo bárbaro y lo civilizado, entre la costumbre opresiva y el derecho emancipatorio, creando un relativismo donde cualquier práctica es válida por su antigüedad. Para Marx, este historicismo acrítico no ilumina las contradicciones, sino que las oscurece bajo el peso muerto de la tradición. Como señala Marx (1983) con agudeza:

Hugo desacraliza todo lo que es sagrado para el hombre jurídico, ético y político, pero sólo destruye las cosas sagradas para honrarlas como reliquias; las profana ante los ojos de la razón para honrar ante los ojos de la historia y, al mismo tiempo, para honrar los ojos históricos (p. 197).

En cierto sentido, Marx plantea que la noción de Hugo sobre el derecho es la contrarrevolución hecha método: un sistema donde la crítica misma se vuelve imposible porque toda norma, por irracional que sea, encuentra justificación en su mera positividad. Esto quiere decir que la crítica de Marx es la que revela que la argumentación de Hugo se funda en *una inversión perversa del concepto de libertad*. Donde la Ilustración había visto en la racionalidad humana la base de la autonomía moral, Hugo la convierte en excusa para la sumisión: si no podemos dejar de ser racionales, entonces nuestra libertad está limitada de antemano. Este sofisma abre la puerta a su verdadero objetivo, a saber: demostrar que la esclavitud no sólo es físicamente posible, sino “posible según la razón”.

Para sintetizar, la noción general presente en estas escuelas prusianas funciona de manera reaccionaria a la Ilustración y al universalismo jurídico de la Revolución francesa. En tanto que con el historicismo jurídico se rechaza la idea de los derechos naturales universales, afirmando que el derecho debería entenderse como producto de la evolución orgánica de cada pueblo. A su vez, el positivismo acrítico consideraba que las instituciones jurídicas eran válidas por su mera existencia histórica, no por su racionalidad o justicia. Por último, se observa un claro conservadurismo político, oponiéndose a las reformas liberales. No obstante, es crucial precisar que esta es la lectura que Marx hace de la jurisprudencia prusiana. Para él, el derecho, en su funcionamiento concreto, comienza a revelarse como una herramienta de dominación de clase; si bien dicha concepción puede ser cuestionada o matizada desde otras perspectivas, es la aquí se expone desde su perspectiva crítica.

Sin embargo, Marx trata de ir más allá de la mera refutación intelectual y se materializa en el análisis concreto de las leyes específicas en los debates de la Dieta renana, en particular sobre el robo de leña. En dichos debates los derechos consuetudinarios de los campesinos son criminalizados en beneficio de los terratenientes, mostrando el funcionamiento concreto de lo que podría denominarse una ideología jurídica. Lo que en los libros de Hugo aparece como respetable “derecho histórico”, en la realidad social prusiana se revela como pura violencia de clase disfrazada de tradición.

Este conflicto, empero, no es solo formal (la violación de una tradición consuetudinaria), sino profundamente material. En este sentido, las mismas reformas con cierto espíritu liberal se presentan como modernizadoras. En particular la ley de parcelación (que privatiza y demarca tierras antes comunales o de uso colectivo), crean las condiciones de miseria que obligan materialmente a los campesinos a recoger leña para sobrevivir. Se produce así una paradoja perversa: el sistema penaliza formalmente un acto que él mismo ha

generado materialmente. Cabe añadir que los promotores de estas reformas actuaban con la convicción de estar impulsando un proyecto modernizador³. La paradoja que Marx señalan en sus artículos (que unas leyes de espíritu liberal tuvieran consecuencias reaccionarias al empobrecer a los campesinos) no era, por tanto, necesariamente la intención consciente de los legisladores, sino el resultado de la aplicación de principios abstractos de propiedad privada sobre una realidad social compleja y desigual.

Por todo lo anterior, es necesario comentar el manejo semántico del *delito* dentro de los debates de la Dieta renana, los diputados debaten no sobre la justicia de la ley, sino sobre cómo nombrar el acto de recolectar leña caída. Teniendo en cuenta lo anterior, para los diputados es menester nombrar dicho acto como robo y se castigue como tal (igual que sustraer leña cortada) para evitar que la gente piense que no es un delito y realice dicho acto. Es así como Marx procede a realizar un análisis minucioso para demostrar que la criminalización de la recolección de leña caída no es un error técnico, sino una distorsión deliberada del derecho para servir a los intereses de los terratenientes. Marx mismo (1983) dice lo siguiente:

En el caso de la leña suelta, en cambio, nada se separa de la propiedad. Lo ya separado de la propiedad se separa de la propiedad. El ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. El recolecto de leña suelta, sólo lleva a cabo un juicio que ha dictado la misma naturaleza de la propiedad, pues poseéis solamente el árbol y el árbol ya no posee esas ramas (p. 208).

En este sentido se puede establecer una diferencia ontológica entre *robo* y *recolección*, dado que Marx distingue dos actos radicalmente distintos. En el primer caso el objeto es leña verde

³ Botero (2020) anota sobre este punto lo siguiente: “Es decir, el derecho enseñado antes que norma positiva era el discurso de los profesores encaminados especialmente a la construcción de un código civil, considerado por la Europa de aquel entonces como sinónimo de progreso y civilización” (p. 131).

(naturalmente unida al árbol), en el segundo caso el objeto es leña suelta (ya separada naturalmente). También es distinta la acción empleada, en el primer caso se usa violencia contra la propiedad (corte de leña), en el segundo caso se sustrae la leña ya suelta naturalmente. A la vez, deja unas huellas de su concepción materialista en este caso de la intención, donde se deduce necesariamente de la relación concreta entre acción y objeto.

Además, Marx realiza una crítica a la contradicción interna en el sistema jurídico. Por un lado, la ley pretende reflejar la naturaleza de los actos, por otro, distorsiona esa naturaleza al equiparar recolección con robo. Esta contradicción no es lógica (es decir, no surge de un error de razonamiento formal), sino de clase (es decir, es el resultado estructural de la necesidad de proteger los intereses materiales de los terratenientes en detrimento de los campesinos): el derecho burgués-feudal debe falsear la realidad para proteger la propiedad, bien dice Marx (1983): “La naturaleza jurídica de las cosas no puede por lo tanto guiarse por la ley, sino que la ley tiene que guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas” (p. 208). Esta frase condensa una crítica radical a la ideología jurídica dominante dentro de los debates, puesto que rechaza la visión hegemónica, en tanto que esta última entendía las leyes como producto de la razón pura y la noción de *espíritu del pueblo*⁴ de la Escuela. Cuando Marx habla de naturaleza jurídica de las cosas no se refiere a una esencia metafísica, sino a la realidad material de los actos (hechos objetivos) y las relaciones sociales que los determinan (los campesinos dependían de los bosques comunales para sobrevivir).

⁴ Botero (2020) comenta a propósito lo siguiente: “Entonces, el derecho debía obedecer a una historia que liga a las generaciones transmitiendo una conciencia común del pueblo, idea propia del romanticismo, conciencia que debería determinar cualquier intento codificador en dicho país para que fuese exitoso. Finalmente, este concepto, dado que es tan difuso, dio lugar a todo tipo de interpretaciones extremas como las que hicieron los nacionalistas radicales, preludio del nazismo” (p. 132).

Considero que Marx, al denunciar que la ley no puede imponerse sobre la “naturaleza jurídica de las cosas” (es decir, sobre las condiciones materiales que determinan la vida de los campesinos), expone la contradicción fundamental del derecho consuetudinario. Mientras la Escuela Histórica del Derecho lo invocaba para justificar privilegios feudales y particularismos locales, pienso que Marx lo rescata como un arma de los oprimidos, en el sentido que el derecho consuetudinario de los pobres no es una reliquia del pasado, sino una práctica de resistencia que choca con la ley contemporánea. Así, el conflicto se revela en su doble dimensión: por un lado, el derecho consuetudinario es instrumentalizado por el poder para preservar desigualdades, pero, por otro, es reclamado por los desposeídos como derecho universal a la supervivencia, exponiendo cómo la ley dominante niega su propia pretensión de justicia cuando criminaliza la pobreza.

Marx no se limita a defender una práctica tradicional; denuncia la paradoja de un sistema que, mediante reformas como la parcelación, empobrece materialmente a una clase y luego la penaliza por las conductas que esa misma miseria genera. Para Marx, esta es la prueba de que el derecho, en última instancia, funciona como un instrumento al servicio de los intereses de una clase dominante, independientemente de las intenciones subjetivas de los reformistas. Marx (1983) por ello sostiene lo siguiente desde temprana edad:

Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local, sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental (p. 210).

Como señala Mehring (2013), en este análisis Marx seguía ateniéndose firmemente a la filosofía hegeliana del derecho y del Estado. Pero, no cae en la reverencia al Estado prusiano como el Estado ideal, al modo de sus pedantes seguidores, sino contrastando la realidad del

Estado prusiano con la pauta del Estado ideal que se desprendía de los supuestos filosóficos de que arrancaba el maestro (p. 65).

Este anterior pasaje revela la posición transicional del joven Marx cuando este aún operaba dentro del marco hegeliano, pero que comienza a fracturarlo y a sus relaciones con los jóvenes hegelianos al confrontarlo con la realidad política prusiana desde su nueva perspectiva. Marx adopta provisionalmente la filosofía hegeliana del Estado como herramienta crítica puesto que no idealiza al Estado prusiano, a diferencia de los “viejos hegelianos” conservadores, Marx usa el concepto hegeliano del Estado racional (donde libertad jurídica, política y moral se reconcilian) para denunciar que Prusia no lo cumple.

Mehring (2013) explica que Marx defendió los derechos consuetudinarios de los pobres basándose en el carácter híbrido de la propiedad medieval, debido a que la propiedad no era puramente privada ni tampoco era completamente comunal (p. 66). Era una relación híbrida donde coexistían la propiedad privada de los señores y los derechos de uso consuetudinarios de los pobres. La Dieta renana, al imponer categorías abstractas y absolutas de propiedad privada, ignoró y suprimió estas prácticas históricas, despojando materialmente a los campesinos. Es importante aclarar que Marx no idealiza el feudalismo, sino que expone cómo su disolución beneficia a los terratenientes y perjudica a los campesinos. Precisamente, la ley de parcelación es el mecanismo legal que consolida esta disolución del feudalismo perjudicando a los campesinos, privatizando las tierras comunales y creando así la necesidad material que conduce al “robo” de leña. Marx distingue así dos tipos de derechos consuetudinarios, el de los privilegiados y el de los pobres.

2.1 De la religión al Derecho

Para comprender qué función juega el aparato jurídico en el pensamiento de Marx, se puede recurrir, en primera instancia, a una representación inicial: el aparato jurídico puede presentarse como una abstracción, en el sentido de que se asume como un conjunto de normas y principios universales que pretenden regular la vida social de manera imparcial y justa. Sin embargo, para Marx, esta apariencia de universalidad y neutralidad es engañosa, ya que el derecho no existe en un vacío, sino que está profundamente condicionado por un sistema social e histórico, el cual afecta las relaciones sociales de la sociedad en el que se desarrolla. Dicho lo anterior, se abre la siguiente pregunta: ¿por qué Marx considera que el derecho puede cumplir un rol similar al de la religión, la filosofía y la política? Para comprender esto, debemos dar un paso atrás e ir la transición que realiza Marx al pasar de la *Contribución a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (2008) a la crítica sobre los derechos humanos en el intento de la burguesía por presentar sus intereses de clase particulares como derechos universales en *Sobre la cuestión judía*.

Para comprender la transición que realiza Marx entre los dos textos es clave analizar su método crítico y su desplazamiento del análisis de la religión, al derecho y la política. Marx señala que la crítica de la religión (los trabajos de Feuerbach y los jóvenes hegelianos)⁵ ya había agotado su potencial en su actualidad (Marx, 2008, p. 95). Para Marx, dicho análisis se podría considerar un paso hacia la emancipación, el cual, aunque resulta insuficiente, era necesario de dar, debido a eso, postula su propia transición de la crítica de la religión a la crítica de las condiciones materiales que se producen a su vez con la religión y otras ilusiones.

⁵ En especial, *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach y *La cuestión judía* (1843) de Bruno Bauer

De este modo, Marx advierte que, una vez desenmascarada la religión, el riesgo es repetir el mismo error en la materialidad. En este sentido, el concepto de “mundo invertido” de Hegel, la filosofía, Marx lo resignifica, al igual que la religión. En este contexto, el derecho es una construcción legitimadora de una supraestructura de un “mundo invertido”, es por esto por lo que plantea que no se deben buscar “superhombres” tampoco en el derecho, al igual que se hace con la religión (Marx, 2008, p. 95).

En este sentido, se puede llegar a interpretar una posible analogía entre la religión y el derecho. Marx (2008) afirma de manera categórica: “la religión es el opio del pueblo” (p. 96). Desde esta expresión se puede interpretar, entonces, que para Marx el reemplazante de la religión en los Estados modernos es el Derecho, puesto que éste cumple un rol similar, de analgésico (igualdad ante la ley) y de control. En esta línea, el aparato jurídico podría entenderse como el opio secular de la economía política y los derechos humanos, como la forma de religión moderna de autoconciencia alienada. La crítica de Marx implica que, así como Dios debe dejar de ser el sujeto de la historia, la ley debe dejar de ser el sujeto de la política. Teniendo en cuenta lo anterior, Marx va instaurando su noción sobre un materialismo por el que realizar un llamado “en averiguar la verdad del más acá” para que la filosofía empiece a funcionar en servicio de la praxis (al servicio de la historia).

La misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste antes que todo, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte así en la crítica de la tierra. La *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” (p. 96).

Ahora bien, habría que entender el contexto que presenta Marx en dicho escrito para elaborar su argumentación. En cierto sentido la noción política que plantea el autor es que en

Alemania no se ha realizado el salto político que sí realizaron los Estados modernos. Marx (2008) dice:

La negación misma de nuestro presente político es un hecho empolvado en el desván de los trastos de los pueblos modernos. Aunque niegue las coletas empolvadas tendré todavía las coletas sin empolvar. Si niego la circunstancia de la Alemania de 1843 estaré si acaso en 1789, según la cronología francesa, y menos aún en el punto del capital presente (p. 97).

Este pasaje, sin embargo, contiene una paradoja fundamental que Marx va a continuar explorando, a saber: la filosofía alemana del derecho es, en sus propias palabras, “el producto más avanzado de una situación retrasada”. Lejos de ser un simple reflejo del atraso alemán, su sofisticación teórica es un anacronismo que surge precisamente de esa desconexión entre la base material subdesarrollada y la reflexión intelectual. La ganancia de criticar este edificio teórico “medio muerto” o anacrónico es doble: no solo se desenmascara su carácter ilusorio (al mostrar su desfase con la realidad material alemana), sino que también se actualiza y rescata su contenido crítico más valioso para el presente europeo. La crítica, entonces, no es un simple alejamiento o negación, sino una apropiación transformadora. Marx no propone simplemente “dejar de pensar” en el derecho para hacer sociología económica; por el contrario, invita a comprender cómo esa filosofía jurídica avanzada emerge de condiciones materiales atrasadas, sin quedar reducida a un mero reflejo de ellas, y cómo puede ser vuelta contra la realidad que la produce.

De este modo, este pasaje revela la aguda conciencia histórica de Marx sobre el atraso político de Alemania y su método para criticarlo. Mientras Francia e Inglaterra habían tenido sus revoluciones políticas e industriales, Alemania se había quedado en debates abstractos, la mera negación del *statu quo* no basta, porque incluso lo más “revolucionario” en Alemania era ya conservador en los Estados modernos, según su concepto. En cierto sentido, los

filósofos alemanes se enfocaron en criticar a la religión e ignoraron la crítica hacia el derecho (Alemania solo tenía historias filosóficas que teorizaban sobre el Estado y el Derecho sin realizar la praxis). Frente a esto Marx (2008) dice: “no podréis superar a la filosofía sin realizarla” (p. 101). Así mismo, en los Estados modernos la religión se reemplaza con el derecho, por ello, Marx comprende que se debe realizar una crítica al derecho, puesto que el derecho es el que legitima ante la población las instituciones reales (el Estado y la propiedad privada) debido a que dichas instituciones son las que producen las ilusiones y, por tanto, el objeto de la filosofía especulativa, es decir, la religión pasa a un segundo plano.

Ahora bien, es necesario entender por qué Marx otra dimensión de la afamada frase de que la religión es el opio del pueblo y la respuesta se encuentra no en la intensidad de la creencia individual, sino en la función social que cumple. Marx, en cierto sentido, nos presenta una noción donde la envergadura de la religión no sea tan relevante, puesto que no le interesa si las personas tienen convicción sobre su creencia, más bien, se enfoca en el papel que juegan los filósofos, que se recopila en la demostración de la existencia de Dios o en la crítica de la existencia de Dios. Considerando esto desarrolla su punto de vista sobre lo sustancialmente importante para él, que es el proletariado (Marx, 2008 p. 109) debido a que identifica que el proletariado está en condiciones inhumanas y plantea la necesidad de una revolución hecha por estos.

2.2 El aparato jurídico

La crítica de Marx al derecho encuentra una de sus expresiones más agudas en *Sobre la cuestión judía*, donde articula un ataque simultáneo a dos frentes ideológicos: la filosofía del derecho de los jóvenes hegelianos (encabezada por Bruno Bauer) y los *derechos humanos* proclamados por la revolución francesa. La tesis central de este apartado es que Marx ve en

ambos proyectos una misma mistificación: la creencia de que las contradicciones materiales reales pueden resolverse en el plano jurídico (ya sea a través de un Estado racional hegeliano o de una declaración de derechos universales), obviando así la necesidad de una transformación revolucionaria de las condiciones económicas que las producen.

Según Marx, las sociedades evolucionan a través de distintos modos de producción históricamente determinados que surgen y caen debido a las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción (Marx, 1989, p. 66). Dicha contradicción se refiere a cuando las relaciones de producción se convierten en un freno para las fuerzas productivas, entonces, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción genera tensiones sociales y económicas que pueden desembocar en una crisis. Esta crisis abre la posibilidad de una revolución, donde las relaciones de producción y las estructuras jurídicas y políticas son transformadas para adaptarse al nuevo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Este es el principal motor del desarrollo histórico para Marx.

Para comprender esta crítica en profundidad, es preciso explorar la noción de Marx que se ha desarrollado del derecho como un instrumento de dominación, cuya forma y función están determinadas históricamente por la lucha entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Lejos de ser un mero reflejo pasivo de la economía, el sistema jurídico actúa activamente en la reproducción del orden social. Marx (1989) plantea lo siguiente: “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales” (p. 66). Marx parte de la idea de que los seres humanos, para sobrevivir y desarrollarse, deben producir los medios materiales que satisfacen sus necesidades (alimento, vivienda, vestido, etc.). Esta producción no es arbitraria, voluntaria ni individual, sino social, es decir, se realiza

en el marco de las relaciones hechas por individuos asociados anteriormente. En el proceso de producción, los hombres entran en relaciones de producción los cuales son vínculos económicos y sociales, necesarios e independientes de la voluntad de los hombres, que surgen de un determinado nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Ahora bien, las fuerzas productivas son los elementos que permiten la producción material: los medios de producción (herramientas, máquinas, tecnología, fabricas) y la fuerza de trabajo (los trabajadores y sus habilidades). Marx sostiene que las relaciones de producción (cómo se organiza la propiedad, el trabajo y la distribución) están en correspondencia con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

En este marco de ideas surge el problema de la base material de la sociedad, puesto que, Marx argumenta, a la estructura económica (las fuerzas productivas y las relaciones de producción) se alza una supraestructura (un edificio jurídico y político) y a este edificio lo acompañan las formas de conciencia social. Parte del edificio jurídico y político representa las leyes, el Estado, las instituciones políticas y algunas corporaciones. Marx entiende que las formas de conciencia social determinadas por dicha base material son las que predominan y se desarrollan en ideas, cultura, creencias, valores, religión, filosofía y arte. Es decir, en una sociedad burguesa, el dinero y las ideas dominantes justifican la jerarquía y el poder de la clase dominante. Esta es la base material que debe servir para la crítica específica desde Marx en el texto.

Retomando lo dicho al inicio del capítulo, los jóvenes hegelianos parten de una mistificación según Marx: creer que el Estado racional hegeliano puede superar las contradicciones reales mediante reformas legales y debates filosóficos. Para Marx, esto es un idealismo que ignora incluso la base material de la opresión que ya había señalado Hegel entre Estado y sociedad civil. Su argumento se basa en que la religión protestante, a diferencia

del catolicismo medieval, refleja y justifica las nuevas relaciones burguesas de propiedad y libertad individual, alineándose con el derecho. Dice Marx (2009): “Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. El privilegio de la fe es reconocido expresamente bien como un derecho humano, bien como consecuencia de un derecho humano, de la libertad” (p. 146). Entonces, el judaísmo al reducir la religión a un asunto privado es compatible con el Estado laico necesario para los burgueses para implementar las ideas de libertad y propiedad privada. Es así como la emancipación política no suprime a la religión, sino que la privatiza, igual que el Estado no suprime la explotación, sino que la enmascara tras la igualdad jurídica.

El objetivo de Marx es, por tanto, desplazar el eje del debate: para él, la cuestión no debe reducirse a lo jurídico ni centrarse en la religión o los judíos como supuesto “problema”. El verdadero conflicto radica en la naturaleza misma del Estado moderno, que ha adoptado una lógica mercantil, egoísta y basada en la propiedad privada. La crítica a ambos frentes converge en un mismo punto: la denuncia del derecho como un instrumento que, lejos de resolver contradicciones, las enmascara y legitima.

Considero que el proceso de transición histórica revela cómo el derecho opera como una expresión codificada de la dialéctica de clases. El sistema jurídico no es neutral: constituye un edificio jurídico mediante el cual la clase dominante (la burguesía) institucionaliza su poder, mientras la clase trabajadora queda sometida a una legalidad diseñada para perpetuar su explotación.

Así mismo, este proceso de contradicciones materiales puede desembocar en revoluciones que reconfiguran el orden social. Un caso emblemático es la revolución francesa, donde el conflicto entre las relaciones feudales y el desarrollo de las fuerzas productivas burguesas llevó a la abolición del Antiguo Régimen. Según Marx, este evento

no solo consolidó el ascenso político de la burguesía, sino que también impulsó un nuevo marco jurídico (como el Código Napoleónico) que legalizó las relaciones capitalistas de propiedad y libre mercado, reflejando así la adaptación de la superestructura a la base económica emergente. Marx (2018) dice: “En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa” (p. 28).

En síntesis, el análisis revela que el derecho no es un árbitro neutral, sino un campo de batalla donde se codifican las relaciones de poder. Los *derechos humanos*, lejos de ser universales, son la máscara jurídica de una libertad reducida al egoísmo propietario. Como demostrará la crítica a Bauer y al liberalismo francés, la verdadera emancipación, para Marx, exige trascender este marco jurídico y transformar las condiciones materiales de vida.

3. La abstracción moderna del Derecho

Los *derechos humanos* en este marco de referencia son examinados con una base liberal, herederos de la Revolución francesa⁶ y la filosofía ilustrada; estos consolidaron una concepción del derecho centrada en el individuo, la propiedad privada, la autonomía jurídica formal mientras celebraba la libertad, igualdad y propiedad como conquistas universales.

⁶ Sobre este punto Massini (1986) comenta: “Esta crítica de Marx a la declaración francesa de los «derechos del hombre», si bien se asemeja extrínsecamente a la efectuada por los pensadores políticos conservadores, en especial Edmund Burke, se difiere radicalmente de ésta por el fundamento último en que se apoya. La diferencia de los conservadores, que denostaban la «declaración» en nombre de los principios políticos tradicionales, imputándole ser puramente abstracta e irreal, el joven revolucionario renano los impugna en nombre de una concepción crudamente colectivista de la vida social” (p. 147).

El derecho humano de la propiedad privada es, pues, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*a son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal (Marx, 2009, p. 149).

Marx identifica una contradicción fundamental en el constitucionalismo francés postrevolucionario que sirve para entender la crítica realizada a los derechos. Esta contradicción se manifiesta en cómo el derecho burgués entiende la libertad: no como emancipación concreta, sino como libertad de propiedad y contrato, es decir, como la facultad del capitalista de disponer de su propiedad. El derecho liberal no es un error ideológico, sino un mecanismo necesario para la reproducción del capitalismo. Volviendo a la contradicción, esta también se presenta en la paradoja del Estado laico, mientras la constitución proclama libertad religiosa, la sociedad sigue organizada según la religión que profesen la mayoría de las personas. Es evidente que para Marx existe una falsa dicotomía entre emancipación política y *emancipación humana*, la persistencia religiosa en las sociedades dentro de un Estado laico demuestra que la emancipación política no es *emancipación humana*.

Teniendo en cuenta lo anterior, Marx propone un análisis del fenómeno religioso, a saber: “La religión no vale ya para nosotros como el fundamento sino tan sólo como el fenómeno de la limitación secular” (Marx, 2009, p. 133). No explicamos las limitaciones seculares mediante la religión, sino la religión mediante las relaciones seculares, es decir, se analiza la religión no como causa, sino como efecto de las contradicciones materiales. Marx no empieza su crítica con la religión, sino con la sociedad que necesita de la religión⁷. “Nos explicamos por ello las ataduras religiosas de los ciudadanos libres a partir de sus ataduras seculares” (p. 133). No es que la religión oprima al hombre, sino que el hombre oprimido

⁷ Como también lo sostenían Hegel y los ingleses.

busca refugio en la religión y la persistencia de la religión en la sociedad está marcada por las condiciones materiales de la misma. Esto revela que la emancipación política es parcial (no toca las estructuras económicas), abstracta y, en última instancia, contradictoria. 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 (p. 134).

Marx, no se limita solo a la crítica, sino que demuestra el carácter esencialmente falaz en el que esta concepción de emancipación no solo resulta incompleta, sino radicalmente equivocado como camino hacia la auténtica emancipación humana. Lejos de superar el problema teológico-político, la emancipación política burguesa simplemente lo desplaza al ámbito privado, perpetuando así la escisión entre el individuo egoísta (burgués) y el ciudadano abstracto (político). Bien dicen Silva *et al.* (2013):

Es por ello que la verdadera emancipación del ser humano no es la emancipación a través de la ampliación de los derechos de una comunidad religiosa específica, sino un proceso mediante el cual se supere la escisión de las dos naturalezas del ser humano generada por el predominio de las relaciones burguesas de producción y de interacción social (p. 21).

La secularización del Estado no elimina la necesidad de consuelo trascendente en una sociedad materialmente oprimida. La pretendida liberación política se revela como construcción imaginaria al mantener intactas las relaciones materiales de dominación. La igualdad jurídica encubre la desigualdad económica; la libertad contractual esconde la coacción estructural del salario; los derechos universales disfrazan particularismos de clase. Marx (2008) propone que judíos y cristianos dejen de confrontarse como sujetos religiosos (esencializados por sus dogmas) para reconocerse como lo que son, a saber: productos históricos de estructuras materiales en donde se priorice la praxis social. Y al superarse la

confrontación por la identidad religiosa, los individuos se relacionen desde su humanidad concreta (necesidades, trabajo, salario).

Bien señala Jaramillo (2008):

Según me parece, ya basta lo anterior para comprender la crítica que hace Marx a Bauer, al plantear éste una emancipación del judío que en el fondo consistiría en que dejara de ser judío. Como individuo, en su proyecto personal de vida, es indudable que Marx dejó de ser judío. Aunque no todos los judíos secularizados dejaran de serlo. Sigmund Freud, por ejemplo, se consideraba agnóstico e inclusive ateo, pero nunca dejó de ser judío, en el sentido de haber abandonado los rituales, las costumbres y el vínculo afectivo con su pueblo, lo que en mi opinión tiene su sentido porque no se puede decretar la secularización (p. 24).

Marx, aunque ateo y secularizado, no veía la solución en que los judíos “dejaran de ser judíos”, sino en una transformación social más amplia que superara las contradicciones del sistema político y económico. La crítica de Marx a Bauer sigue siendo relevante porque muestra que la emancipación no puede ser impuesta desde arriba (ya sea por el Estado o por una exigencia filosófica), sino que debe surgir de un cambio estructural y de la autodeterminación de los individuos. Por consiguiente, la segunda parte de la crítica se fundamenta en la abstracción de los *droits de l’homme*. Entonces, Marx entiende que estos derechos del hombre son un intento del Estado burgués por universalizar el derecho, les hace su respectiva crítica y revela la verdadera naturaleza de dichos derechos.

Marx desmonta aquí una contradicción fundamental del proyecto liberal: los derechos humanos (incluida la libertad religiosa), lejos de ser un camino hacia la emancipación humana, consagran, institucionalizan la enajenación y naturalizan la fragmentación social inherente a la Economía Política. Esto se debe a que el Estado moderno aplica la misma vara (la separación del hombre en su individualidad y del ciudadano participe en la comunidad) tanto en la libertad de culto como en los llamados derechos del hombre. Marx (2009) comenta a este propósito lo siguiente:

Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el hombre *propriamente* 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 en la forma del individuo *egoísta, el verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto* (p. 154).

Esta separación refleja la escisión ontológica en el capitalismo entre: el ciudadano (abstracción política igualitaria) y el hombre real (burgués, egoísta). Cuando las declaraciones de derechos hablan del “hombre”, en realidad se refieren al individuo aislado de la comunidad, cuyo núcleo es la propiedad privada.

3.1 El carácter burgués del Derecho

A continuación, se aborda la cuestión sobre la burguesía, partiendo de la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel que cumple la burguesía en la construcción de la estructura económica que antecede y determina las condiciones materiales en donde se da el derecho en los Estados modernos? Para resolver esta cuestión, se utilizará como base fundamental un texto posterior, *Ideología alemana*⁸, especialmente el primer capítulo “1. Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista (introducción)” en donde Marx⁹ desarrolla un primer esbozo polémico sobre lo que será su teoría sobre los modos de producción en su historicidad.

Es necesario dejar en claro la concepción materialista específica que entiende Marx sobre modos de producción. En primer lugar, la forma en que los seres humanos producen su existencia material no solo satisface necesidades biológicas, sino que define su propia

⁸ Según Atienza (1983): “El carácter ideológico de los derechos humanos se explica, en la *Ideología alemana*, en cuanto que las ideas de libertad, igualdad, etc., aparecen como independientes de la práctica material y, en este sentido, tienen un carácter ilusorio, ya que plantean falsamente la liberación del hombre” (p. 20).

⁹ Por hacer precisión en este texto, ya no es tanto el joven Marx.

naturaleza social, histórica y cultural (Marx & Engels 2014, p. 15). Mientras que los animales se adaptan al medio instintivamente, los humanos transforman activamente la naturaleza y, al hacerlo, transforman su propia esencia. Marx y Engels (2014) dicen:

Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos (p. 16).

Entonces, al ser humano no es solo lo que distingue su conciencia, sino su capacidad de producir particular en relación con sus condiciones materiales de existencia. Ahora bien, la producción no es un acto económico aislado, sino una totalidad. Como resultado de dicho proceso se obtiene que no existe “naturaleza humana” al margen de los modos de producción (un ciudadano romano, un siervo medieval y un obrero industrial piensan, sienten y viven de modos distintos porque producen de modos distintos). “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Marx & Engels, 2014, p. 16).

Este enfoque disuelve los problemas filosóficos abstractos en hechos empíricos. La famosa cuestión de la relación entre el hombre y la naturaleza, que ha generado tantas especulaciones idealistas, se resuelve al comprender que su unidad (ha consistido siempre en la industria), de uno u otro modo según el desarrollo de las fuerzas productivas en cada época (Marx & Engels, 2014, p. 37). No existe una naturaleza pura y ahistórica enfrentada al hombre; la naturaleza que nos rodea es ya un proceso histórico-natural, este resultado es el que es transformado por la industria y el comercio. Hasta la ciencia más pura depende de esta base material dialéctica. Marx y Engels (2014) comentan:

[...] si se interrumpiera aunque solo fuese durante un año, Feuerbach no solo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia (p. 37).

Este proceso no es estático, sino histórico. Como explican Marx y Engels (2014) “las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo se corresponden con formas distintas de propiedad y, por ende, de organización social y jurídica” (p. 18). La primera gran división entre trabajo industrial/comercial y trabajo agrícola escindió la sociedad entre ciudad y campo. El desarrollo ulterior de esta división, especialmente con el auge del comercio y la industria, condujo a formación de nuevas clases.

Ahora bien, si el hombre se define en y por su producción y lo que es depende de sus condiciones materiales, se sigue entonces que sus creaciones sociales e intelectuales (incluyendo el derecho) no surgen de forma autónoma, sino que encuentran su fundamento, su riqueza y su sustancia histórica en la relación con ese modo de producción específico. Por ello, para analizar el carácter burgués del derecho, debemos primero examinar el modo de producción que le dio origen. La burguesía surge como la clase que impulsa el modo de producción capitalista hasta dominarlo. Su papel histórico fue desarrollar nuevas fuerzas productivas (la industria) y una nueva división del trabajo a escala mundial.

Este desarrollo histórico de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad encuentra su expresión social plena en lo que Marx y Engels denominan la “sociedad civil”¹⁰. Este concepto no se refiere a una esfera pública de debate, sino al verdadero hogar y escenario de toda la historia: la base real de la vida social, que abarca todo el intercambio material de los individuos y toda la vida comercial e industrial (Marx & Engels, 2014, p. 30). La burguesía es la clase que, por primera vez, desarrolla esta sociedad civil en toda su extensión,

¹⁰ Sobre el concepto de *sociedad civil*, Scotto (2015) comenta: “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 (p. 9).

trascendiendo los límites del Estado y la nación con una lógica de intercambio mercantil global. Como señalan los autores (2014):

La sociedad civil, en cuanto tal, solo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente a base de la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre (p. 30).

Es en este terreno (el de la sociedad civil burguesa) donde el derecho encuentra su nuevo fundamento. Lejos de ser un decreto desde el Estado, el derecho burgués es la expresión jurídica necesaria y el reflejo de las relaciones que ya rigen de facto en la sociedad civil: los contratos, la propiedad privada, el comercio. El derecho burgués es, por tanto, la codificación jurídica de su triunfo: es el marco legal que protege la forma de propiedad que sustenta su poder (la propiedad privada) y regula las nuevas relaciones de intercambio y explotación que caracterizan su modo de vida.

Este fundamento material del derecho implica que su contenido, función y posibilidad están determinados por la clase que domina esa sociedad civil. Como establecen Marx y Engels (2014) de manera categórica: “Las ideas de la clase dominantes son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante” (p. 39). La burguesía, al disponer de los medios de producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, por término medio, las ideas de quienes carecen de ellos.

El derecho burgués es, por tanto, la cristalización de estas ideas dominantes. No es un conjunto neutral de principios, sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, es decir, las relaciones capitalistas de propiedad e intercambio concebidas como

ideas y revestidas de la forma de universalidad y neutralidad (Marx & Engels, 2014, p. 39). Lejos de ser una excepción, fenómenos jurídicos centrales como la doctrina de la división de poderes o los derechos individuales encuentran aquí su explicación: son la expresión ideal de un momento histórico donde el poder estaba dividido o donde la burguesía necesitaba presentar su interés de clase como el interés general de toda la sociedad.

Esta es la ilusión que el materialismo marxiano desenmascara: toda esta apariencia según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad (Marx & Engels, 2014, p. 40). El análisis del derecho burgués consiste, precisamente, en demostrar cómo tras la apariencia de universalidad de la ley se esconde la dominación de clase.

Se puede interpretar que el materialismo planteado por Marx y Engels no postula una mera inversión mecánica del idealismo hegeliano (donde lo espiritual sería un simple producto directo e inmediato de lo material), tal como podría hacerlo un materialismo tosco al estilo de Feuerbach. La relación es más compleja y dialéctica. No se trata de que las relaciones sociales produzcan directamente el contenido intelectual del derecho, sino de que la riqueza, profundidad y complejidad del mundo material se reflejan y corresponden con la riqueza, profundidad y complejidad del mundo espiritual jurídico.

En mi opinión, un modo de producción rudimentario fundamenta un derecho igualmente rudimentario. Por el contrario, la sociedad civil burguesa, con su desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas, la división del trabajo a escala mundial y sus complejas relaciones de intercambio, sienta las bases materiales para un sistema jurídico de una riqueza y sofisticación formal comparables. En este sentido, el derecho opera como un

espejo: su forma es autónoma (se expresa en el lenguaje técnico de la ley), pero su sustancia y su historicidad están determinadas por el proceso material de vida.

Este enfoque permite superar la ilusión que presenta al derecho como un conjunto de ideas puras o principios abstractos con historia propia. Por el contrario, como señala la crítica materialista, el derecho (junto con la moral, la religión y la política) carece de una historia independiente; es un reflejo y una herramienta de las relaciones sociales de producción dominantes “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx & Engels, 2014, p. 21). Por ello, su carácter no es universal, sino de clase.

Este análisis, en cierto sentido, debe enfrentar una objeción crucial: la aparente primacía de la violencia en la historia. Si la conquista y la guerra (y no la economía) aparecen como los motores del cambio histórico, ¿no se debilita la tesis de que el derecho se construye desde una base económica? Lejos de eludir este problema, Marx lo aborda para dar a entender su modelo. La propuesta es poderosa: la violencia es un medio de aceleración y ruptura política, pero su eficacia histórica (es decir, el tipo de orden social que emerge de ella) está condicionada por la base económica sobre la cual actúa.

La conquista bárbara de Roma no instauró un orden social arbitrario. Su resultado (el feudalismo) fue la consecuencia de que la estructura militar germánica chocó y se recombino con las ruinas de un modo de producción esclavista agotado, caracterizado por la concentración de la propiedad latifundista y la crisis del sistema esclavista (Marx y Engels, 2014, p. 19). La violencia conquistadora fue el catalizador que desbloqueó una transición histórica, pero la dirección y la forma de esa transición fue moldeada por la base material preexistente.

Su conquista del poder (a través de revoluciones que son actos de violencia política fundacional) no puede leerse como un mero golpe de fuerza. Por el contrario, su eficacia

radicó en que esa violencia política fue instrumental para derribar una superestructura jurídico-política feudal que se había convertido en un “freno” para el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas que ya operaban en su seno. Esta aparente paradoja, es crucial para comprender la dialéctica materialista. Lejos de ser una relación mecánica e inmediata, la determinación de la base es en última instancia y se da en un proceso histórico cargado de desfases y contradicciones. La superestructura feudal surgió como la forma que correspondía a una base material previa (el modo de producción feudal). Sin embargo, esa misma base material fue engendrando en su seno, de manera embrionaria, un nuevo modo de producción (el capitalismo) con sus propias fuerzas productivas y relaciones sociales. Con el tiempo, la nueva base material en desarrollo entró en contradicción con la vieja superestructura que, aunque en su origen fue funcional al feudalismo, ahora se volvía rígida y obsoleta para las nuevas fuerzas productivas que pugnaban por expandirse. La superestructura no se adapta automáticamente; puede volverse conservadora y opresiva para el desarrollo ulterior de la base que la creó. De ahí la necesidad de la revolución: para quebrar esa cáscara superestructural ya endurecida y permitir el libre desarrollo de la base material que había germinado dentro del viejo orden.

Por ello, el derecho burgués no fue un invento de los revolucionarios, sino la codificación legal de unas relaciones de propiedad y producción que la violencia revolucionaria se limitó a liberar y sancionar como resultado de unas luchas de clase. Finalmente, esta crítica de Marx se contrapone radicalmente a la noción idealista sobre la historia. La concepción histórica tradicional como crítica Marx y Engels (2014):

Por eso, esta concepción, solo acierta a ver en la historia los grandes actos políticos y las acciones del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se obligada a compartir, especialmente, en cada época histórica, las ilusiones de esta época (p. 32).

Este error metodológico consiste en tomar la auto-representación ideológica de una época (lo que los hombres creen que mueve su historia) por la causa real. Así, el historiador idealista que estudia la Revolución francesa podría afirmar que fue el ideal de libertad lo que creó el nuevo derecho, cuando en realidad ocurre lo contrario: fue el desarrollo de una base material burguesa la que generó tanto el ideal de libertad como el derecho que lo codificaba. El caso del derecho burgués es paradigmático. No surgió porque los filósofos ilustres idearan principios jurídicos abstractos, sino como la forma necesaria de regular la sociedad civil burguesa ya existente. Como señalan Marx y Engels (2014): “No se trata de buscar una categoría en cada periodo, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real” (p. 31). El carácter burgués del derecho no es, por tanto, una anomalía; es la prueba empírica de que el derecho es siempre un producto que va de la mano de la base material y social que pretende regular, y no un conjunto de ideas puras que descienden del cielo de la filosofía para moldear la tierra.

3.2 El Derecho burgués como obstáculo para la emancipación humana

Si el carácter burgués del derecho encuentra su fundamento en la primacía de la propiedad privada dentro del modo de producción capitalista, se sigue que su incidencia sobre la noción de *derechos humanos* no puede ser neutra. Por el contrario, el derecho, al codificar¹¹ y proteger¹² dicho régimen de propiedad se erige en el principal obstáculo institucional para una emancipación humana que trascienda los límites de la emancipación política.

¹¹ Codifica en el sentido que traduce una relación de fuerza social y económica en un lenguaje universal y abstracto.

¹² En cierto sentido, protege porque establece la sistematización de la violencia legítima (el Estado) al servicio de la reproducción de esas relaciones. El derecho no protege la propiedad en general, sino la propiedad privada de los medios de producción.

La crítica de Marx a los derechos abstractos encuentra su profundización ontológica en su exposición de un hecho económico determinado: el trabajo enajenado, que menciona en los *Manuscritos: economía y filosofía* de 1844 (1980). Lejos de ser una mera categoría económica, el trabajo enajenado describe una relación social deshumanizante que el derecho burgués no solo no resuelve, sino que ratifica y consagra como natural. Como afirma Marx (1980): “El trabajador tiene, sin embargo, la desgracia de ser un capital *viviente* y, por tanto, *menesteroso*, que en el momento en que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia” (p. 123). Cuya existencia física es entendida “como una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra” (p. 125). Esta relación enajenante encuentra su expresión jurídica en la propiedad privada, la cual, lejos de ser su origen, es “el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado” (p. 116). Esta reducción de la vida humana a la condición de mercancía es el fundamento real que el derecho burgués oculta bajo la forma abstracta del contrato y el derecho a la propiedad privada.

En este marco, conceptos como *derecho al trabajo*¹³ o *derecho a un salario justo* adquieren un carácter profundamente contradictorio. El salario, en la lógica del capital, no es la retribución al ciudadano libre, sino el equivalente al “mantenimiento de cualquier otro instrumento productivo” (Marx, 1980, p. 124), el aceite para mantener la maquinaria en movimiento. El contrato de trabajo, célula básica del derecho laboral burgués, es la formalización de que la actividad laboral misma sea externa al trabajador, no pertenece a su ser; es una actividad que se niega, que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (p. 109). La ley presenta como libertad lo que en esencia es trabajo forzado. El derecho, al codificar esta

¹³ El contrato de trabajo no inventa la explotación; le da una forma jurídica que la hace parecer un intercambio libre y justo entre individuos iguales.

relación, no protege la humanidad del trabajador, sino la eficacia de la explotación¹⁴. Peor aún, como señala Marx: “En consecuencia, la Economía Política no conoce al trabajador parado” (p. 124). Para ella, el desposeído, el miserable, es un fantasma fuera de su reino, cuya existencia a menudo será gestionada no por el derecho laboral, sino por el derecho penal.

Esta ceguera estructural de la Economía Política (y del derecho que la legitima y reproduce) revela su incapacidad radical para concebir al ser humano fuera de su función como productor de plusvalía. Al hacerlo, el derecho no solo explota al trabajador, sino que consume su enajenación del *ser genérico*¹⁵ (*Gattungswesen*); es decir, de su esencia social y creativa, aquella que lo distingue como especie y que se realiza en una actividad libre y consciente. Marx (1980) dice: “En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos esta enajenado de la esencia humana” (p. 113). Al reducir la vida humana a su mera dimensión instrumental, el derecho burgués se revela no como una vía hacia la emancipación humana, sino como el armazón jurídico de deshumanización que reproduce las relaciones sociales de la Economía Política.

Ahora bien, esta deshumanización del trabajador, sin embargo, no se supera con la mera abolición jurídica de la propiedad privada. Como advierte el filósofo en una crítica profética a la que denominó comunismo grosero, existe el riesgo de que la superación de la propiedad privada no sea más que su *generalización y conclusión* (Marx, 1980, p. 140). Una

¹⁴ Los verbos “codificar” y “proteger” deben entenderse en el marco de la relación entre base y superestructura. El derecho no crea *ex nihilo* las relaciones de propiedad capitalistas, sino que les proporciona su *forma jurídica necesaria*, legitimándolas y estabilizándolas.

¹⁵ Respecto al ser genérico y su relación con el trabajo enajenado Marx (1980) comenta: “el trabajo enajenado, por tanto: hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre de sus propios cuerpos, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*” (p. 113).

comunidad que actúa como capitalista y extiende a todos los hombres la lógica del asalariado, negando abstractamente toda cultura y personalidad. Lejos de ser un mero obstáculo externo, el derecho burgués es la cristalización jurídica de la lógica de la propiedad privada. Su función de protección es, al mismo tiempo, la institucionalización de la deshumanización. Al consagrar como natural y eterno un orden social históricamente determinado, el derecho se convierte en el límite jurídico interno que la emancipación humana debe superar, la propia forma jurídica (íntimamente ligada a la propiedad) y la construcción de relaciones sociales donde el hombre, recuperando su *ser genérico*, ya no requiera relaciones de explotación para relacionarse con el otro de forma libre y auténtica.

Con ello Marx plantea el comunismo como humanismo real. Es decir, Marx describe su visión del comunismo no como un simple cambio económico, sino como una transformación ontológica de la existencia humana. No es solo la abolición de la propiedad privada, sino la apropiación real de la esencia humana por y para el hombre. Es el momento en que el hombre deja de estar escindido (entre *bourgeois* y *citoyen*, entre individuo y especie) y se reconcilia consigo mismo y con la naturaleza “naturalismo=humanismo” (Marx, 1980, p. 143). Este planteamiento pretende la negación del derecho burgués, ya que implica la transformación radical de las relaciones sociales hasta que el individuo sea el ser social y su vida individual ya no se distinga de su vida genérica. En esta sociedad reconciliada con su *ser genérico*, donde la esencia humana deja de estar escindida, el derecho burgués mismo, como armazón jurídico de la enajenación, perdería su función y comenzaría a superarse siendo reemplazado por la regulación consciente y libre de una comunidad de productores asociados. La crítica al derecho burgués, por tanto, no apunta a su reforma, sino a su superación histórica junto con la base social que lo engendra.

Con ello, la crítica al derecho burgués no se agota en develar su carácter de clase o su función en la explotación, apunta más bien hacia una transformación aún más radical: la de la experiencia humana misma. La propiedad privada nos ha reducido el sentido del *tener*, haciendo que un objeto sólo sea nuestro cuando lo tenemos (Marx, 1980 p. 148). El derecho es el garante de este *tener*. La superación positiva de este orden no consistiría, entonces, en una nueva distribución jurídica de la propiedad, sino como Marx (1980) dice: “la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos” (p. 148), donde la relación con el mundo y con los otros dejen de estar mediada por la posesión y la utilidad para convertirse en una apropiación libre, social y sensible. En esta sociedad, donde “el ojo se ha hecho un ojo humano” y su objeto “un objeto social, humano” (p. 148), el derecho burgués, como expresión suprema del sentido del *tener*, vería disolverse su fundamento mismo, abriendo paso a formas de organización social que hoy apenas podemos vislumbrar.

Teniendo en cuenta que el derecho a la propiedad privada es el derecho al egoísmo, se plantea que dicho derecho es antagónico a un verdadero “derecho humano” que, para Marx, estaría basado en la comunidad y la realización de la esencia social del hombre. El derecho burgués, al elevar este egoísmo a principio universal, hace imposible una comunidad humana auténtica. Garantiza la libertad del capital para explotar, no la emancipación humana para realizarse.

4. La cuestión judía como síntoma: los límites de la emancipación política y el Derecho burgués

El análisis de la noción de *derecho humano* en Marx quedaría incompleto si se limitara a la crítica de la jurisprudencia prusiana y a la deconstrucción teórica del derecho burgués. Es necesario examinar cómo estas críticas se sintetizan en una reflexión sobre la propia naturaleza de la emancipación política. La crítica de Marx a Bauer en *Sobre la cuestión judía* no es sólo un simple debate secundario sobre religión, ya que plantea una controversia aparentemente particular que Marx eleva a la categoría de *problema universal* para desmontar la lógica misma de la emancipación política burguesa y su expresión jurídica. Este capítulo demostrará que la crítica de Marx a Bauer y los *derechos humanos* productos de la Revolución francesa revela que la emancipación política, lejos de ser la realización de la libertad humana, es su antítesis estructural, al instituir jurídicamente la escisión del hombre en *bourgeois* y *citoyen*. La cuestión judía funciona como síntoma de una contradicción mayor: el derecho burgués, presentado como garante de la universalidad, se erige como el principal obstáculo para una *emancipación humana* basada en la constitución física y material del pueblo, al consagrar el interés privado como fundamento de la vida social. La verdadera superación de este orden, por tanto, no reside en la ampliación de derechos dentro del Estado existente, sino en la *emancipación humana* que supere la propia forma-Estado y su andamiaje jurídico.

En primer lugar, la polémica de Bauer sobre la emancipación de los judíos en Alemania parte de una premisa que Marx valora como errónea. De acuerdo con la crítica de Marx, la posición de Bauer parte de un error fundamental: para Marx, Bauer concibe el

obstáculo para la integración de los judíos como un problema de naturaleza religiosa. Según esta lectura, tanto el Estado cristiano como la particularidad judía deberían, para Bauer, superar sus dogmas para acceder a la universalidad política abstracta. Bauer exige, por tanto, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión, para ser emancipado como ciudadano²⁰. Bauer (2009) comenta:

El judío, por ejemplo, debería haber dejado de ser judío cuando no está impedido por su ley de cumplir sus deberes hacia el Estado y hacia sus conciudadanos, por ejemplo, en consecuencia, cuando concurre el día del sábado a la Cámara de diputados y toma parte en debates públicos. Todo privilegio religioso, en definitiva, por lo tanto, también el monopolio de una iglesia privilegiada, debería ser suprimido (p. 67).

Es así como Marx invierte radicalmente los términos para decir que la religión es simplemente el síntoma. Bien dice Marx (2009): “encontramos que el error de Bauer reside en que somete a la crítica *solamente* al «Estado cristiano» y no al «Estado en general», en que no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*” (p. 132). Es decir, Marx no se queda criticando la religión o la política, sino que ve en ella el síntoma de una enfermedad social más profunda. La cuestión judía es en realidad, la cuestión del Estado burgués. La crítica, por tanto, debe desplazarse de la teología a una posible anatomía de la sociedad civil en la Economía Política.

²⁰ La posición de Bauer, contra la que Marx dirige su crítica, se fundamentaba en una caracterización del judaísmo como una religión esencialmente “exclusiva”, “positiva” (en el sentido hegeliano de autoritaria e irracional) e “hipócrita”. Según Leopold, Bauer argumentaba que el judaísmo, al ser particularista y oponerse a la “universalidad” que él asociaba con el cristianismo y el progreso histórico, constituía un obstáculo insuperable para la “libertad real”. Para Bauer, el judío solo podía ser libre si superaba no solo su religión, sino también una etapa de desarrollo (el cristianismo) que le era ajena, un proceso doblemente difícil que hacía casi imposible su emancipación genuina. La crítica de Marx debe leerse como un rechazo a esta fundamentación teológica del problema. (Leopold, 2012, pp. 123-128).

Ahora bien, la esencia de la crítica de Marx se condensa en los efectos que tiene la emancipación política. Lejos de unificar al hombre, esta lo escinde en dos esferas. Por un lado, el *citoyen*, el miembro de la comunidad política, un ser abstracto, moral y dotado de derechos igualitarios formales. Por otro, el *bourgeois*, el individuo egoísta de la sociedad civil sumido en la lucha competitiva por sus intereses privados. Marx (2009) describe esta situación social con precisión:

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, celestial y 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 (p. 137).

El derecho burgués es el instrumento que codifica y perpetúa esta escisión. Los famosos *derechos del hombre* (*droits de l'homme*) no son, como se cree, los derechos de la humanidad genérica. Por el contrario, son los derechos del *bourgeois*, del individuo aislado y replegado sobre su interés privado. El derecho, en su forma burguesa, lejos de fundar una comunidad, consagra la separación y convierte la vida social en un marco externo que limita una libertad entendida como autonomía absoluta del individuo propietario. He aquí el obstáculo jurídico fundamental: el derecho burgués, en su misma forma, no puede ser un *derecho humano* porque su función estructural es regular y reproducir una sociedad deshumanizada, basada en la propiedad privada.

La conclusión lógica de este análisis es que la emancipación política, si bien representa un progreso histórico al derribar los privilegios feudales, es radicalmente insuficiente. Es una emancipación parcial y contradictoria, cuyo límite se manifiesta en que el Estado se libere del hombre, sin que el hombre pueda ser un hombre libre. Frente a esta

emancipación política, Marx opone la *emancipación humana*. Esta última no consiste en una reforma del Estado o en una ampliación de los derechos existentes. Implica, por el contrario, la superación²¹ de la dicotomía misma que sustenta el orden burgués. La verdadera *emancipación humana* solo puede alcanzarse cuando la vida individual y la vida genérica dejen de estar escindidas. Marx (2009) define este horizonte de la siguiente manera:

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 (p. 155).

A mi parecer, esta formulación contiene el *telos* de la crítica de Marx al individualismo abstracto de la economía política y anuncia su noción del ser social, problemas que va a desarrollar en adelante en su filosofía. El hombre individual real al que se refiere es el hombre concreto, cuya existencia está determinada materialmente. Este hombre recupera en sí al ciudadano abstracto en el sentido de que la dimensión universal y comunitaria deja de ser una abstracción lejana para encarnarse en su vida cotidiana. La clave está en la recuperación del *ser genérico*, en su trabajo individual, aquí Marx señala el núcleo de la superación: la actividad vital fundamental del hombre, el trabajo, que en la economía política es experimentada como una actividad individual y enajenada, se transforma en la expresión directa de su naturaleza social (*ser genérico*). Esto es posible porque, para Marx, el hombre es esencialmente un *ser genérico*: produce socialmente, incluso cuando parece producir de

²¹ Este concepto clave en la filosofía de Marx (también presente en Hegel) debe entenderse en su sentido dialéctico. No significa una mera negación o eliminación, sino un proceso triple de 1. cancelación o negación de la forma actual de dicotomía 2. conservación de los elementos positivos o históricamente necesarios que contiene y 3. Elevación a un plano cualitativamente superior.

forma aislada. La ilusión del individuo aislado que precede a la sociedad es disuelta al reconocer que la producción es siempre social.

En esta comunidad humana reconciliada, donde los individuos se relacionan de forma directa y consciente, la constitución física y material del pueblo (sus necesidades reales y su actividad productiva asociada) se convierte en el principio organizador de la vida social. La mediación coercitiva del derecho burgués, necesaria para contener los conflictos de una sociedad de clases, deviene obsoleta. Esto no significa anarquía, sino el surgimiento de una normatividad social consciente, emanada de la libre asociación, que ya no requiere de la abstracción y la coerción estatal. Es la realización del *comunismo como humanismo real* esbozado en los *Manuscritos* (1980) de 1844, donde el hombre supera su enajenación y se re-apropia de su *ser genérico*.

Si la crítica de Bauer pecaba de idealismo filosófico, la declaración de *derechos humanos* liberal francés comete el error simétrico de fetichizar los derechos del hombre como solución universal, cuando en realidad son “derechos del miembro de la sociedad burguesa”. El liberalismo francés, pese a su espíritu revolucionario, no logra ir más allá de la emancipación política, que para Marx es insuficiente. En este sentido, Marx rechaza, desde su perspectiva las explicaciones que atribuyen el cambio social a las ideas o a los grandes personajes. Para él, las ideas son un producto de las condiciones materiales, no al revés. “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, 1989, p. 66).

4.1 Definición marxista de los derechos

Ahora bien, se debe examinar la noción sobre el *derecho* presente en los Estados modernos para Marx. Marx identifica una contradicción fundamental: mientras los Estados proclaman

derechos universales, estos en realidad reflejan y perpetúan la dominación de clases²². Esta tensión se manifiesta en su distinción entre: los derechos presentes y variables en cada Estado y el intento por universalizar los *derechos humanos*. A partir de esta contradicción, Marx presenta en *Sobre la cuestión judía* la diferenciación entre los derechos del ciudadano y derechos del hombre²³. En este sentido, una característica de los derechos del ciudadano radica en la participación que llegan a tener los ciudadanos en la comunidad (Incluyen libertades políticas como el derecho al voto, la libertad de expresión). Y, por otro lado, se encuentran los derechos del hombre proclamados por los franceses y los norteamericanos, a los cuales Marx los categoriza como egoístas. Este capítulo se encargará de explicar la caracterización que Marx hace de los derechos del hombre.

Los derechos del hombre, proclamados por la revolución liberal, se centran en el individuo como ser privado y egoísta, separado de la comunidad. Ahora bien, Marx (2009) se centra en cuatro derechos proclamados por la constitución de 1793: “Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescindibles), son: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad” (p. 147). Respecto a la libertad Marx (2009) plantea lo siguiente:

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro lo determina la ley, así como la cerca señala la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma (p. 148).

²² Es crucial precisar el alcance de la crítica de Marx a los derechos. Sería un error interpretar que Marx era contrario a la propia idea de derechos. Su análisis no es un ataque al concepto de “derechos” en abstracto, sino una crítica al contenido específico que los derechos del hombre adquieren en las leyes burguesas (Leopold, 2012, p. 165).

²³ Constatemos ante todo el hecho de que 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, p. 147).

Marx cuestiona la noción burguesa sobre la libertad, puesto que la presenta como un derecho individual y abstracto, desconectado de las condiciones materiales y sociales que determinan el desarrollo de la vida de las personas. La visión de la mónada aislada define al individuo como un ser autónomo y egoísta, a la vez que lo separa de la comunidad²⁴. En este marco, la ley actúa como un mecanismo que delimita los derechos individuales, estableciendo fronteras entre las libertades de unos y otros, volviéndose en una libertad ilusoria, formal y abstracta. Como señalan Silva *et al.* (2009) es paradójico, entonces, para Marx, que el hombre encuentre en el derecho humano a la libertad, no su libertad ni su realización, sino precisamente lo contrario, su limitación (p. 24). La paradoja es evidente: mientras la libertad se proclama de manera abstracta y formal, para el pueblo su libertad concreta se reduce a vender su fuerza de trabajo. Entonces, los trabajadores son libres de vender su fuerza de trabajo, pero no son libres de no hacerlo si quieren sobrevivir, convirtiéndose dicha libertad en una limitación, puesto que está condicionada por las relaciones de producción de la sociedad burguesa. Esta noción de libertad encuentra su correlato material en el derecho que la sustenta: la propiedad privada. Para Marx ambos derechos son caras de la misma moneda, pues mientras la libertad aísla al individuo, la propiedad consagra su egoísmo.

Sobre la propiedad privada, Marx (2009) añade esto en su texto: “El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria” (p. 148). De forma sencilla, Marx precisa en este pasaje que el derecho de propiedad fomenta la conducta aislada de la mónada. Según Silva *et al.* (2009), este derecho no solo garantiza la acumulación de bienes materiales,

²⁴ Según Leopold (2012): “Marx caracteriza la modernidad en términos de una doble separación –la de los individuos entre sí y en relación con el Estado– y explica y desarrolla esta teoría a lo largo de sus primeros escritos” (p. 113).

sino que también institucionaliza una lógica individualista que permea todos los aspectos de la vida en sociedad, tanto materiales como espirituales (p. 24). Al institucionalizar el interés personal, este derecho corroe los lazos comunitarios y solidarios, transformando todas las relaciones humanas en transacciones basadas en el interés individual. Esto incluye no solo la economía, sino también la política, la cultura y la religión, que se ven distorsionadas por la lógica del capitalismo. Ahora bien, sobre la igualdad Marx (2009) comenta:

Que todo hombre es considerado por igual como una mónada que descansa en sí misma. La Constitución de 1795 determina del siguiente modo el concepto de esta igualdad, de acuerdo con su significación. Art. 3 (Constitution de 1795): La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga (p. 149).

Marx critica que esta igualdad es meramente formal, ya que se limita a garantizar un trato igual ante la ley, sin considerar las desigualdades materiales que existen en la sociedad. En otras palabras, la igualdad jurídica no implica igualdad real. Y si la igualdad es formal, la seguridad consolida su carácter de clase al proteger dicha formalidad desigual.

Respecto sobre el derecho a la seguridad Marx (2009) señala: “Art. 8 (Constitution de 1795): La seguridad 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” (p. 149). Entonces, la seguridad, aunque aparentemente garantiza la protección de los individuos, en realidad está diseñada para preservar los intereses de la clase dominante y mantener el *statu quo*. Bien dicen Alonso *et al.* (2009):

[...] el derecho a la seguridad asegura el egoísmo institucionalizado, pues obliga al Estado y a la sociedad misma a poner todos los recursos disponibles y a utilizarlos de la mejor manera con el fin de que el estatus de “libertad” no se subvierta (p. 25).

Es así como Marx (2009) vincula la seguridad con el concepto de policía, entendido como un mecanismo de control social que garantiza el cumplimiento de la ley.

La seguridad es el más alto concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, que toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad (p. 149).

Entonces, la crítica de Marx a los *derechos humanos* burgueses revela su núcleo ideológico: bajo la apariencia de universalidad, son herramientas que legitiman la explotación. Lejos de ser conquistas definitivas, estos reflejan las contradicciones de una sociedad escindida entre la igualdad jurídica y la desigualdad material. Así, la verdadera emancipación (la humana) requerirá superar no solo el Estado, sino la propia noción burguesa de derecho. La llamada emancipación política, aunque otorga derechos formales, no elimina la enajenación²⁵.

4.2 Contradicción entre desarrollo burgués y desarrollo humano

Para comprender la totalidad de la crítica de Marx al derecho burgués es crucial superar una última oposición binaria entre el atraso del desarrollo prusiano y los Estados modernos. La confrontación entre la situación alemana (donde la cuestión judía era un problema teológico por la ausencia de un Estado político moderno y el caso de Francia donde la emancipación política parecía haberse consumado) permite iluminar el núcleo contradictorio del derecho burgués mismo.

Este apartado analizará cómo la constitución francesa y su declaración de *derechos humanos* pretenden representar un avance histórico innegable frente al particularismo feudal prusiano, al aspirar a universalizar formalmente la condición de ciudadanía y pretender secularizar el Estado. Sin embargo, se demostrará que este avance encierra una contradicción innegable: la misma operación que promete liberar políticamente al individuo consolida su

²⁵ Tal como dice Caparo (2019): “Marx se está refiriendo al proceso de enajenación que se da en el individuo como consecuencia del mismo espíritu del sistema, la dependencia de los objetos y de sus creaciones” (p. 122).

sometimiento a las fuerzas egoístas de la sociedad civil. Lejos de resolver la cuestión judía, la emancipación política de los Estados modernos la generaliza, transformándola en la cuestión humana de la escisión universal entre el hombre y el ciudadano. Marx no evalúa una realidad plenamente lograda, sino la potencia y el límite inherentes a esta forma de emancipación como problemática.

Frente a la realidad prusiana analizada en el primer capítulo (donde el Estado se definía por su confesionalidad cristiana y los derechos consuetudinarios de los pobres eran criminalizados en beneficio de los intereses terratenientes), la Revolución francesa constituye un salto histórico. La constitución de 1793 y su declaración de *derechos humanos* operan una abstracción donde han universalizado los *derechos humanos* de forma decisiva.

En primer lugar, el Estado deja de fundamentarse en un privilegio religioso (cristianismo) para erigirse sobre la base de la soberanía nacional y la ley general. Como señala Marx (2009): “En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la *emancipación política a medias*” (p. 132). Es decir, se presenta un avance pues ya no es un mero problema teológico.

La ley se presenta como universal, aplicable a todos por igual, rompiendo con los privilegios del Estado asociados al antiguo régimen. Esto representa la negación directa del derecho consuetudinario de los privilegiados y de los pobres que Marx discutía en el caso de la leña, pero ahora bajo la promesa de una igualdad abstracta para todos. Así mismo, se proclaman la libertad, la propiedad, la seguridad como derechos imprescriptibles. Esto, en principio, debería incluir a todos los hombres, independientemente de su religión, incluido a los judíos.

En este sentido, incluso el modelo francés no resuelve totalmente la demanda inmediata de Bauer²⁶: el judío puede ser emancipado como ciudadano sin necesidad de que el Estado abdique de su esencia, porque la esencia del Estado moderno es precisamente pretender ser laicista y abstracta. La sociedad civil gana autonomía frente a la política, y el individuo es liberado de sus ataduras religiosas y estamentales para actuar en el mercado. Este es el “gran progreso” que Marx reconoce en la emancipación política. Sin embargo, este avance contiene su propia negación. La universalidad del nuevo derecho no es neutra; está moldeada por el contenido particularista de la sociedad civil a la que sirve de marco. La contradicción se manifiesta en la sociedad civil como *base natural* del Estado.

Marx identifica el gesto fundamental del Estado moderno: elevarse a la esfera de la universalidad política (el *citoyen*) dejando intacta y, de hecho, consagrando como su *base natural*, a la sociedad civil egoísta (el *bourgeois*). El derecho no revoluciona las relaciones materiales: las da por sentadas. Esto queda claro cuando Marx (2009) analiza el resultado de la *revolución política*:

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* (p. 154).

El derecho burgués, por tanto, no surge de una constitución física y material del pueblo en su sentido genérico y emancipado, sino de la constitución específica de la sociedad civil

²⁶ La posición de Bauer solo se comprende plenamente al contrastarla con las estrategias de emancipación de su tiempo, que él rechazaba. Según la reconstrucción de Leopold, Bauer desmontaba tres estrategias: 1. la conversión, que consideraba un autoengaño interesado; 2. La extensión de los privilegios cristianos a los judíos, que veía como una contradicción para un Estado confesional; y 3. La estrategia francesa (Estado laico), que juzgaba insuficiente por no exigir el ateísmo. Marx no solo rechaza la solución de Bauer, sino toda la problemática teológico-política en la que este se enmarca (Leopold, 2012, pp. 134-142).

burguesa, basada en la propiedad privada. Lejos de suprimir las diferencias materiales, el Estado político se limita a ignorarlas en el plano abstracto de la ciudadanía, para luego permitir que actúen con plena fuerza en la esfera privada. Marx (2009) comenta:

El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* [...]. 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* (p. 136).

La crítica a la contradicción insuperable del derecho burgués no conduce a un callejón sin salida, sino que delimita el terreno para vislumbrar la posibilidad de un nuevo derecho. Este no puede ser una mera reforma de los *droit de l'homme*, pues como se ha visto, su forma misma está indisolublemente ligada a la sociedad civil egoísta. La clave para pensarlo radica en invertir la relación que el Estado moderno establece con su base material. Mientras el derecho burgués toma la sociedad civil como un “fundamento no fundamentado”, un dato natural e inmutable sobre el cual erigir una universalidad política abstracta, el proyecto de Marx implica revolucionar ese fundamento mismo, siguiendo lo señala por Carrero (2024): “En lo que se refiere a Marx, su presupuesto esencial consiste en tomar la sociedad civil como la fundadora del Estado, su legislación aparece como la legislación en general” (p. 75).

La posibilidad de un nuevo derecho está, por tanto, condicionada a la superación de la escisión entre el *bourgeois* y el *citoyen*. Esto no significa simplemente unir lo que estaba separado, sino superar la misma necesidad de la escisión. Implica la creación de una comunidad donde la vida genérica, la esencia social del hombre, deje de ser una abstracción política (el Estado) para convertirse en la realidad inmediata de su existencia individual. En otras palabras, se trata de que la “constitución física y material del pueblo” (sus relaciones

productivas y sociales concretas) se organice de manera consciente y asociada, haciendo superfluo el aparato coercitivo de un Estado separado y el derecho que lo sustenta.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con la superación de la cuestión judía? La respuesta de Marx va encaminada hacia lo que considera la verdadera emancipación del hombre, que se consuma cuando se supera la esencia secular del judaísmo, que no es otra que la preponderancia del interés práctico, el dinero y el comercio como principio regulador de la vida social. La cuestión judía deja de ser un problema cuando la sociedad civil deja de estar fundamentada en las relaciones mercantiles que la alimentan. Marx (2009) comenta:

Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre (p. 163).

Así, el “nuevo derecho” no sería un catálogo de garantías individuales frente a un poder soberano, sino la expresión normativa consciente de una comunidad de productores asociados. Su contenido no sería la protección del individuo aislado y su propiedad, sino la regulación de la actividad social destinada a la satisfacción de necesidades humanas genuinas. La generalización de la cuestión judía (la conversión de todos los hombres en *bourgeois* egoístas) encuentra su negación en la generalización de la esencia humana social y cooperativa.

Por lo tanto, el proyecto que Marx divisa no es jurídico en el sentido tradicional, sino social y revolucionario. El “nuevo derecho” emerge como consecuencia, no como premisa. Es el marco de una libertad real, basada en la asociación y no en la separación. La superación de la forma jurídica burguesa y la superación de la cuestión judía son dos caras del mismo proceso: la *emancipación humana*, donde el hombre, recuperando su ser genérico, ya no

necesita de la mediación enajenada del Estado y su derecho para relacionarse con sus semejantes. La crítica al derecho burgués, iniciada con el análisis del robo de leña en Prusia, culmina así con la proyección de su superación histórica en la *emancipación humana*.

Conclusión

Marx entiende el derecho y la política como categorías inherentes a la formación de las sociedades humanas. El hecho de intentar realizar una crítica categórica al derecho, y en el caso de esta tesis a la noción específica de derechos humanos, demuestra que hay unas condiciones filosóficas que llevan a la materialización de la filosofía. En efecto, la crítica de los derechos humanos no es un simple capricho filosófico, sino que es un paso esencial para entender toda la estructura de la sociedad.

Esta estructura no es más que la realización empírica de los intereses de la clase burguesa. Como, por ejemplo, el hacer ver lo *privado* como *universal* o lo *judío* como lo *secular*. El desentrañar esta cuestión lleva a Marx a pensar que el aparato jurídico representa un campo de debate filosófico en torno a la humanidad. Allí reside la respuesta de la emancipación de toda la humanidad. Es en este punto donde puedo decir que para Marx el fundamento de esta crítica reside en dos conceptos que mencioné a lo largo del escrito: *emancipación política y emancipación humana*.

La primera, corresponde a la consideración ideológica que entiende al derecho como una fuerza creadora de la modernidad política, y la prolongación universal de los derechos, pero que, a su vez, está cooptada por unos intereses individuales correspondientes a un interés generalizado pro el lucro, la usura y la propiedad política. En este sentido la emancipación política es un engaño propuesto por Bruno Bauer, quien al intentar replicar las categorías del análisis de Hegel termina por ignorar las condiciones reales del pueblo, como lo hacen los franceses al declarar el derecho humano de la propiedad.

La segunda, es la manifestación real de los intereses del pueblo, esto es, cuando el derecho deja de ser vinculado a una suerte de interés privado y pasa a ser *verdaderamente*

universal, en la medida que los derechos dejan de ser de unos pocos y pasan a ser de todos. El derecho, en este sentido, deja de parecer una categoría abstracta, se convierte en el resultado de las condiciones históricas, políticas, culturales, económicas y su interrelación. Con esto Marx puede llamar a su pensamiento una crítica material del derecho.

Ahora bien, el segundo bloque del que se puede hablar a modo de conclusión es sobre el carácter burgués de los derechos humanos. Esto se da por una especie de división entre lo que se entiende por sociedad civil, debido a que los ideólogos liberales entienden la sociedad civil como una extensión del Estado que permite la propiedad privada. Para Marx, el carácter burgués de los derechos humanos se encuentra en su ontología, pues es la propiedad privada la que establece dichas relaciones jurídicas.

Y entender el derecho de esta forma tiene como consecuencia desplazar la categoría de ser genérico, en alemán *Gattungswesen*. En tal caso, el desplazamiento del ser genérico conlleva a la creencia de que los humanos son diferentes unos de otros por naturaleza. La división se da realmente entre los que tienen y los que no tienen, entre *citoyen/bourgeois* y el *homme*, entre los opresores y los oprimidos. A su vez, comprende que, en rigor, no son posibles los cambios profundos reales en el Estado sin cambiar la sociedad civil, ya que ésta marca los límites de los cambios posibles en el Estado. Es así como Marx, sin rodeos desenmascara la concepción de la emancipación liberal, revelando su crisis estructural. El liberalismo, por tanto, es la esencia de división y la piedra de toque que impide la libertad genérica del hombre o humano.

En tercer, y último lugar, cabe recalcar el papel de la crítica no solo religiosa, sino también económica y política, de los derechos humanos en relación con el judaísmo. Para Bauer, el camino hacia la emancipación política es el mismo camino de la crítica religiosa, pues se ve a la religión como una cadena que no deja al hombre ser libre. Sin embargo, el

giro que le da Marx a esta cuestión es que no se deba hacer una crítica religiosa para entender el derecho, sino que el derecho tiene en sí mismo una esencia religiosa, pero esta esencia es política en la medida de que la secularización del judaísmo: lo que Marx denominó el interés privado.

Por tanto, todo Estado que tenga como fundamento la secularización del judaísmo, el Dios dinero. Solo puede contener en sí mismo un derecho que lo replique, en este caso, los derechos humanos son una réplica del interés privado, del interés del burgués, la cuestión judía deja de ser un problema filosófico cuando la sociedad civil, como el movimiento real del pueblo, se libera de las relaciones mercantiles propias de la época burguesa. Y en esta medida, no basta con hacer una crítica a la religión, sino que es necesario hacer una crítica general al fundamento del Estado moderno. Solo de esta forma es posible la emancipación del ser humano genérico: la *realización de su libertad*. Estas reflexiones pueden llevar a pensar en el surgimiento concreto de esa normatividad social consciente que Marx vislumbra. Profundizar en las bases de una regulación social emanada de la libre asociación, que supere la coerción estatal y la abstracción del derecho burgués, se presenta como una línea de investigación esencial para comprender el horizonte práctico de la emancipación humana.

Referencias Bibliográficas

- Atienza, M. (1983). *Marx y los derechos humanos*. Obtenido de <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/marx-y-los-derechos-humanos.pdf>
- Bauer, B. (2009). *La cuestión judía*. (pp. 1-107; R. Jaramillo, Trad.). Anthropos.
- Botero, A. (2020). Las escuelas de jurisprudencia alemanas y la reacción antiformalista francesa. En *Positivismo jurídico (1800-1950)* (pp. 129-174). Ediciones UIS.
- Caparó, C. (2019). *El concepto de libertad en Marx y los derechos humanos*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú]. Cybertesis.
https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/11362/Caparo_mc.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Carrero, J. (2024). *Contraposición del concepto de Estado en Hegel y Marx* [Tesis para optar por el título de filósofo, Universidad Industrial de Santander]. Repositorio Institucional UIS. <https://noesis.uis.edu.co/server/api/core/bitstreams/71246bc7-6bce-4858-93bd-56d2b09047a3/content>
- Jaramillo, R. (2008). Presentación. Marx y el derecho, escritos de juventud. En *Escritos de juventud sobre el Derecho* (pp. 5-36). Anthropos.
- Leopold, D. (2012). Política moderna. En *El joven Karl Marx* (filosofía alemana, política moderna y realización humana) (pp. 113-198; J. Blanco, Trad.). Ediciones Akal.
- Marx, K. (2018). *Manifiesto del partido comunista*. La miseria de la filosofía. Akal

- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. (F. Rubio, Trad.). Alianza Editorial.
- Marx, K. (1983). *En defensa de la libertad: Los artículos de la Gaceta Renana (1842-1843)*. (J. L. Vermal, trad.). Fernando Torres-editor.
- Marx, K. (1989). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. En *Introducción general a la crítica de la economía política* (J. Aricó & J. Tula, Trads.). Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, K. (2008). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud sobre el derecho* (pp. 94-111; R. Jaramillo, Trad.). Anthropos.
- Marx, K. (2009). Sobre la cuestión judía. En *La cuestión judía* (pp. 127-163; R. Jaramillo, Trad.). Anthropos.
- Marx, K., & Engels, F. (2014). Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista (introducción). En *La Ideología alemana* (pp. 13-42; W. Roces, Trad.). Ediciones Akal.
- Massini, C. (1986). Los derechos humanos desde la perspectiva marxista: consideraciones críticas. *Deposito académico digital de la Universidad de Navarra*, 17. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/12544>
- Mehring, F. (2013). Marx, historia de su vida (L. Mattini, trad.). Editorial Marat.
- Scotto, P. (2015). *Algunas implicaciones actuales de la crítica de Marx a los derechos humanos*. Barcelona, España: Universidad de Barcelona. https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/67614/1/TFM_Scotto_Benito.pdf

Silva, A; Aguirre, J. y Maldonado, J. (2013). *Marx y la crítica de los derechos*. Ediciones UIS.