

La filosofía crítica de Marx sobre el derecho

La investigación del pensamiento jurídico de Marx ha cosechado ya frutos de interés en trabajos que han tenido en cuenta los últimos manuscritos editados de Marx y la evolución interna de su pensamiento. Pero estos trabajos muestran una gran divergencia de opiniones acerca del valor, el significado y la coherencia del pensamiento jurídico marxiano. Si ahora nos proponemos, una vez más, estudiar este pensamiento de Marx, no es con la pretensión de alcanzar la verdad definitiva acerca de la doctrina marxiana del derecho —con toda probabilidad, lo que hiciéramos no sería más que una nueva opinión sobre el tema—, pero sí buscando, al menos, resaltar aspectos de su pensamiento hasta ahora no bien considerados por los filósofos del derecho o muchas veces insuficientemente propuestos¹.

1. Los estudios sobre el derecho en Marx son abundantes y de valor desigual. Citamos, a continuación, los que, a nuestro parecer, han contribuido positivamente al esclarecimiento de este tema. H. Kelsen, *Sozialismus und Staat* (Leipzig 1923 2); R. DAHRENDORF, *Der Begriff des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Hamburg 1952); U. CERRONI, *Marx e il diritto moderno* (Roma 1963); "Archives de Philosophie du droit", v. XII (1967) dic.: *Marx et le droit moderne*; G. SAROTTE, *Le matérialisme historique dans l'étude du droit* (Paris 1969); CH. SCHEFOLD, *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842* (München 1970); N. REICH, *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie* (Frankfurt 1972); *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, ed. por H. Rottleuthner (Frankfurt 1975); K. STOYANOVITCH: *Marxisme et droit* (Paris 1974); *Marx, el Derecho y el Estado*, ed. por J.-Ramón Capella (Barcelona 1969); MARIO G. LOSANO, *La teoria di Marx ed Engels sul diritto e sullo Stato* (Turín 1969); PAUL WOLF, *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des*

Nuestro objetivo es reconsiderar orgánicamente el pensamiento marxiano acerca del derecho, distinguiendo lo mejor posible entre el propósito perseguido en sus escritos y lo que su sistema de hecho consiguió explicar respecto al derecho. Nuestro intento es, pues, más una síntesis final del pensamiento de Marx que una valoración comparativa con otros autores o con las doctrinas del derecho denominadas marxistas.

Como escritor, Marx brilló más por la fecundidad y facilidad que por la coherencia y el rigor sistemático. Además, muchos de sus escritos, que para nosotros son fuente principal, son sólo esbozos redactados por Marx, a los que les falta la mano definitiva y que incluso han sido desconocidos por la mayoría de los teóricos marxistas de primera hora. Y tampoco debe olvidarse que sus principales escritos filosóficos y a los que más habremos de referirnos son de su juventud, por lo que siempre quedará en pie el problema de si hubo una evolución posterior en el pensamiento. Estas cosas relativizan algo el intento de sintetizar una idea de Marx, como aquí queremos hacer, pero no convierten en estéril el intento. Por el momento, digamos que las referencias más interesantes a nuestro tema se encuentran en los siguientes escritos: *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*; *El problema judío*; *La ideología alemana*; *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y en la *Crítica al Programa de Gotha*. Y coincide que no son éstas las obras más leídas por los seguidores de Marx ².

Rechts (Frankfurt 1974); RICARDO GUASINI, *Marx. Della filosofia del diritto alla scienza della società. Il lessico giuridico marxiano (1842-1851)* (Bologna 1974); P. BARCELONA - G. COTTURI, *El Estado y los juristas* (Barcelona 1976). En español también contamos con una meritoria bibliografía sobre este tema: R. CONDE SALGADO, *Sociedad, Estado y Derecho en la filosofía marxista* (Madrid 1968); V. LAMSDORFF-GALAGANE, *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual* (Santiago 1969); A. HERNANDEZ GIL, *Marxismo y positivismo lógico. Sus dimensiones jurídicas* (Madrid 1970); JUAN R. CAPELLA, *Materiales para una crítica de la filosofía del Estado* (Barcelona 1976); M. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos* (Madrid 1983); ELIAS DIAZ, *La teoría marxista del Estado*, en "Sistema" n. 38-39, oct. 1980, pp. 29-66. Hay otros muchos trabajos sobre aspectos particulares, que, por incidir algo en lo que aquí diremos, nos saldrán al paso más adelante.

2. La edición básica para las obras de Marx es la *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (Frankfurt-Berlín-Moscú) en 12 vol. (MEGA), comenzada a

Y vaya por delante nuestra convicción de que Marx merece un capítulo aparte en la Filosofía del Derecho, porque con su crítica al derecho somete a la totalidad del fenómeno jurídico a un análisis omnicomprendivo y justificado a nivel de un discurso propiamente filosófico.

Marx trató bajo un mismo punto de vista los temas referentes al derecho y al Estado. Y no es esto extraño, por lo mismo que los aspectos represivos y condicionantes de ambos son coincidentes y son a los que más se refiere Marx. Para él los Estados reaccionarios que surgen en la Europa posnapoleónica se identifican con las nuevas codificaciones de tipo liberal burgués, tan denostadas en sus escritos. Sin embargo, nosotros aquí prescindiremos de lo que podría ser la consideración del pensamiento filosófico-político de Marx y nos centraremos en la temática referente al derecho y a su vigencia. Con ello soslayamos la posible objeción de si es legítimo englobar en un

publicar en 1927 y dirigida por el marxista soviético David Rjazanov y continuada por Adoratskij, quien murió en circunstancias extrañas en Siberia en 1931. Stalin canceló la edición en 1935. Existe también la edición *Marx-Engels Werke* (MEW) de la Dietz Verlag de Berlín, que consta de 39 volúmenes, a los que luego se añadieron dos complementarios (Ergänzungsband I-II) para incorporar los escritos anteriores a 1845 (EB). Editados de 1956 a 1968, no agradaron a todos, pues son mera traducción de la edición soviética incompleta y poco crítica. Desde 1975 ha empezado a salir a la luz lo que ofrece todas las garantías de ser la edición crítica definitiva, pues en ella colaboran los principales institutos marxistas del Este y del Oeste. Esta edición (MEGA 2) publicará todo su material —unos 100 tomos previstos en un período de unos 50 años— en 4 secciones: la primera, dedicada a los escritos con sus diversas ediciones, correcciones, adiciones... La segunda, dedicada a los manuscritos, como el ya publicado tomo III/1-6, que recoge los manuscritos de 1861-63 sobre la *Crítica de la Economía Política*. La tercera, estará dedicada a las cartas. Y la cuarta, a los extractos, p. e. el tomo I incluye los de los años de estudio de Marx. El idioma es el original de cada escrito, pues es conocido que Marx y Engels eran notables políglotas. Al comienzo de esta edición hubo un contraproyecto de MEGA 2 en la R.F.A., que se abandonó cuando se despejaron los recelos de que no habría manipulación ni censuras en la edición de Berlín Este. Nosotros aquí citaremos por las traducciones más difundidas y con suficiente garantía. Así las *Obras escogidas* (Moscú 1948 ss.) 3 vol.; la de la colección dirigida por W. Rocas, de la que hasta ahora poseemos el t. I: *Escritos de juventud* (México 1982) y t. XII-XIV: *Teoría sobre la plusvalía* (México 1983); *El Capital* (Madrid 1966); *La ideología alemana* (Grijalbo 1972 4); *Los fundamentos de la crítica de la Economía Política*, 2 vol. (Madrid 1972). En todo caso, nuestras citas estarán contrastadas con el original para buscar precisión.

mismo estudio la consideración del Estado y la del derecho. Pero debemos recordar que hoy este problema es visto desde posturas monistas y dualistas y que, en el pensamiento marxista, predomina la postura monista, pues ven al Estado y al derecho como factores de coacción social³.

Dejemos claro también, desde el principio, que nuestra intención no es entrar en la consideración de las diversas escuelas marxistas acerca del derecho, ni menos juzgar su respectivo grado de fidelidad al maestro. Pretendemos sólo repasar y compendiar un tema de filosofía marxiana, en la que, si no nos equivocamos, todavía es posible una vez más «reflexionar» sobre Marx, es decir, algo similar a lo que brillantemente ha hecho Habermas con el conjunto de su filosofía. Pero esto excluye que pretendamos una re-visión de Marx y también una re-construcción de Marx, en el sentido de Habermas.

Lo que no podemos evitar es que nuestras páginas sean ellas mismas críticas, pues es nuestra convicción que todo pensar filosófico es un discurso crítico-racional. Lo importante para nosotros es clarificar el puesto que a Marx se le debe en la historia de las ideas iusfilosóficas, si bien para ello haya que ponerlo en parangón con otros autores de las mismas materias.

Para conseguir este objetivo empezaremos situando los temas filosófico-jurídicos en el conjunto del pensamiento de Marx desde un punto de vista genético (I), para pasar, en un segundo momento, a examinar la síntesis filosófica de esa postura marxiana y lo que ésta significa en la historia de las doctrinas jurídicas (II). Ello nos permitirá luego acceder al estudio de los presupuestos antropológicos de su pensamiento que es donde, a nuestro modo de ver, se juega lo más original de su pensamiento (III).

3. Cf. V. KNAPP, *La ciencia jurídica*, en "Corrientes de investigación en las ciencias sociales" (Unesco 1982): "Uno de los rasgos característicos de la ciencia jurídica marxista-leninista es la relación epistemológica indisoluble entre el conocimiento del Estado y del derecho... Este hecho no es en absoluto fortuito. Se desprende de ello que, siguiendo la concepción marxista-leninista, el derecho deriva siempre del Estado; se trata entonces siempre de un derecho estatal" (p. 514).

I. LA POSTURA CRÍTICA DE MARX FRENTE AL DERECHO

Marx tuvo amplios conocimientos del mundo jurídico. Su carrera universitaria fue la jurisprudencia, que cursó en las Universidades de Bonn y Berlín, donde recibió las enseñanzas directas de E. Gans, un hegeliano liberal, y de Savigny, a cuyas clases asistió dos semestres. Por una carta suya de 1837 sabemos que soñó con ser profesor de derecho. Quizá sea legítimo pensar si esta formación no marcó para siempre la evolución del pensamiento de Marx en temas tales como la participación de los beneficios, el voluntarismo en los contratos, la lucha de intereses y la norma como protección de intereses. Lo que sí consta es que él repudió el ser clasificado como un jurista o un filósofo jurista. Cuando en 1859 hace un recuento de su trayectoria intelectual, expresamente dice que «aunque mis estudios profesionales han sido los de Jurisprudencia, sin embargo de esta ciencia sólo me preocupé como disciplina accesoria, al lado de la filosofía y de la historia»⁴.

En los escritos de Marx hay más referencias al derecho que los que hay en Locke, Spinoza y en los idealistas. Si Marx evitó el nombre de *Filosofía del Derecho* para sus teorías jurídicas, es porque para él la filosofía era la designación del pensamiento idealista alemán y porque el derecho que él oyó enseñar y practicar era el de la Escuela Histórica, que él repudiaba profundamente. La obra de Marx es un rechazo total de cuantas escuelas jurídicas estaban vigentes en su tiempo y por eso su obra está fuertemente teñida de antijuridicismo.

A. LOS PRIMEROS ENFRENTAMIENTOS DE MARX CON EL DERECHO ESTATAL

Los primeros trabajos periodísticos de Marx, una vez terminado su doctorado y fracasada su tentativa de incorporarse al profesorado en la Universidad de Bonn, a la sombra de su

4. *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (Madrid 1976) p. 62.

amigo Bruno Bauer, son ya una incursión en los temas del derecho de la nación prusiana. Sus artículos en la Gaceta Renana (*Rheinische Zeitung*), órgano recientemente creado por los liberales de Colonia, pero que abría sus páginas también a los jóvenes hegelianos, son ya una toma de postura frente a temas jurídicos y políticos. Y Marx, que era un renano pero «prusiano a la fuerza», como se autodenominaba, redactó en él las críticas al gobierno prusiano, primero en Bonn y luego, a partir del otoño de 1842, como redactor jefe del periódico hasta su supresión, en marzo de 1843, por la censura estatal, cuando ya Marx estaba cansado de «trabajar en él como siervo de gleba, aunque fuera por la libertad de los demás»⁵.

Son varias las cuestiones en las que Marx interviene entonces con su pluma y que le obligan a detenerse en cuestiones jurídicas. En primer lugar, para hacer frente a la política de los corifeos de la Escuela Histórica del derecho. En segundo lugar, a favor de la libertad de prensa. En tercer lugar, para criticar una legislación acerca de los hurtos de leña y leyes del divorcio.

La Escuela Histórica del Derecho

Marx escribió un trabajo para la revista, que sólo parcialmente y sin firma apareció publicado, posiblemente con ocasión del nombramiento de Savigny como Ministro de Asuntos para la Legislación por Federico Guillermo IV, en febrero de 1842. En él manifiesta su oposición al ideario de la Escuela Histórica, arguyendo que no es la historia la fuente en donde hay que buscar la solución a los conflictos de la sociedad, sino que hay que atender a los procesos internos que configuran esa sociedad. El Tratado del Derecho Natural (*Lehrbuch des Naturrechts*, 1798) de Gustavo Hugo es para Marx algo así como el Viejo Testamento de esta Escuela. En esta obra no se hace la menor concesión a la racionalidad de las instituciones positivas, las cuales no tienen otra justificación que su carác-

5. Carta a Ruge del 25 enero de 1843.

ter de «reliquias del culto histórico». Así resulta que la obra de Hugo es irracional en la misma medida en que es acrítica, ya que no hay otro criterio de justicia social que el tiempo de vigencia de la ley. Los modelos jurídicos nos los prestan esos «papagenos» de la historia de la humanidad⁶. Marx censura ya en estas páginas que el positivismo legal acaba vendiéndose al poder arbitrario y a la opresión⁷.

Trabajos sobre los Debates de la VI Dieta Renana

Marx publicó algunos artículos de crítica a las decisiones legales de esta Dieta. En el primero, defiende su postura contraria a las leyes de censura, con que la Dieta se plegaba a la voluntad del Emperador. Y su crítica es de orden político, a saber, que estas dietas provinciales no representaban al pueblo y carecían, en consecuencia, de legitimidad política, ya que los votos estaban en función de determinada propiedad territorial y el mecanismo de la elección aseguraba, de antemano, la mayoría al estamento noble. Marx, pues, procede en conformidad con los conceptos del liberalismo político⁸.

En otro trabajo toma postura ante una nueva ley que castigaba los robos de leña de los bosques. Es un trabajo más desarrollado y de clara postura a favor del pueblo oprimido por una ley injusta socialmente. En aquella Dieta, en efecto, se legisla sobre las penas a imponer a quienes recogían la leña seca de los bosques, bajo la inculpación de hurto. Una tal pe-

6. MARX-ENGELS: *Obras fundamentales*. I: *Escritos de juventud* (México 1982) p. 237.

7. Este trabajo de Marx es "un fragmento de la polémica general que Marx pretendía entablar contra los fundamentos ideológicos del Estado prusiano de la Restauración". F. GONZALEZ VICEN, *Marx y la Escuela histórica*, en "Sistema" n. 43-44, 1981, p. 16.

8. *Escritos de juventud*, p. 173 ss. La VI Dieta Renana se reunió en Düsseldorf del 23 de mayo al 25 julio de 1841. Tales Dietas, creadas en Prusia en 1823, estaban integradas por cuatro estamentos: príncipes del Imperio, nobleza, ciudades y municipios rurales. Al subir al trono Federico Guillermo IV (1840), intentó una restauración del Estado cristiano y moralizante y para ello promovió las comisiones estamentarias de las Dietas, que eran un remedio de la representación corporativa, pero ya no respondían a las inquietudes liberales, como lo demostró la revolución de 1848.

nalización resultaba más inhumana que la del Emperador Carlos que sólo prohibía «cortar árboles». Exacerbado por un concepto tan individualista de la propiedad, Marx hace la cáustica pregunta: ¿acaso el mismo derecho de propiedad no es ya un robo, pues impide que otros tengan lo propio que les es necesario?⁹.

La ley que derogaba la costumbre de que los pobres del mundo rural pudieran beneficiarse de la leña caída no hacía otra cosa que elevar a categoría de ley el interés individual en contra del beneficio social:

“A la Dieta no le está encomendada por la ley solamente el interés particular, sino el de la colectividad y, siendo estos intereses incompatibles entre sí, cuando choquen y se excluyan no debería dudarse ni un sólo momento en sacrificar la defensa del interés individual a la del interés colectivo... Este *vil materialismo*, este pecado que se comete contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad es consecuencia directa de la doctrina que la *Gaceta Prusiana del Estado* predica al legislador...”¹⁰.

La propiedad privada, de signo individualista y burgués, amparada en los derechos de la Revolución Francesa, pretendía, según el joven periodista, que las ramas de los árboles guardaran una conexión físico-orgánica con los árboles de que proceden, por lo que el derecho *natural* de propiedad privada se extiende a las ramas desgajadas... El sarcasmo de Marx llega a preguntar: ¿por qué no acuden mejor al derecho consuetudinario de que es mejor que siempre haya pobres?

Finalmente, ante un proyecto de ley sobre el divorcio, el comentario del director de la *Gaceta Renana*, que ya por entonces es Marx, pone patente la frivolidad de los juristas buscando subterfugios para romper el vínculo matrimonial, frivolidad que, por lo demás, es común «a todo el procedimiento judicial del viejo derecho nacional prusiano»¹¹.

En estas posturas de Marx no es difícil adivinar una apuesta por un derecho de mayor justicia, realista socialmente y pro-

9. *Ib.*, p. 251.

10. *Ib.*, p. 282-3.

11. *Ib.*, p. 289.

motor de igualdad de condiciones sociales y políticas, así como también el repudio del derecho legalista-estatal y consuetudinario-historicista. Frente a la ley positiva hay otro *derecho*, que es el que rechaza las situaciones de injusticia real y social.

B. EL TEMA DE LA EMANCIPACION COMO PROYECTO DE JUSTICIA

El pensamiento de Hegel, que fue alimento intelectual durante la juventud de Marx, le resultaba cada vez más inepto para dilucidar las situaciones conflictivas con las que tenía que enfrentarse. No obstante, Hegel vuelve a ser estudiado y repensado por el joven Marx, cada vez que pretende una postura personal ante los problemas.

La obra *Die Judenfrage* (1843) de Bruno Bauer reavivó las ideas hegelianas de Marx respecto a la sociedad liberal burguesa y a los derechos humanos. Su fruto será la contraposición entre la revolución burguesa («emancipación política») y la necesaria revolución socialista («emancipación humana») ¹².

Bauer salía en sus escritos por los fueros de la emancipación política de la sociedad civil alemana. Para él resultaba minimizante la postura de sus congéneres, los judíos alemanes, que aspiraban y se contentaban con una cierta libertad de cultos en Prusia. Lo que más bien debiera ponerse como meta de las reivindicaciones de la raza judía era la plenitud de derechos políticos en la nación alemana. Pues bien, Marx acepta en este planteamiento que la emancipación religiosa, como la de cualquier religión, es algo previo para la liberación del hom-

12. Bruno Bauer, corifeo del grupo de los jóvenes hegelianos, protagonizaba la crítica religiosa contra las interpretaciones románticas de los discípulos de Hegel y de la política del rey, por lo que fue destituido de su cátedra de Bonn y Marx perdió la posibilidad de integrarse en la vida universitaria profesional. Juntos redactaron algunos trabajos sobre crítica de la religión, *La cuestión judía*, publicada por Marx en los Anales Franco-alemanes (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) en el único número que salió a luz, en 1844 en París, fue redactado por Marx en el verano y otoño de 1843, en Kreuznach, localidad de la región del Rhin, donde Marx vivió los primeros meses de su matrimonio con Jenny. En octubre marchó a París, para colaborar en los Anales, próximos a editar por su antiguo amigo Arnold Ruge, aunque de hecho sólo salieron los dos primeros números en un fascículo. Más tarde, Ruge pasó a ser un enemigo intelectual de Marx.

bre y que, si no nos liberamos de ella «como las serpientes deben mudar su piel», no liberaremos al hombre. Pero su amigo Bauer todavía se queda corto, pues piensa que laicizando el «Estado cristiano de Prusia» se obtiene sin más la emancipación del hombre. Mejor haríamos si acabáramos con el «Estado general» para así emancipar al hombre. Bauer se comporta como un teólogo progresista que cuestionara el Estado cristiano prusiano, pero que dejara en pie la existencia del hombre religioso en privado. Sucede, en cambio, que el hombre puede estar sojuzgado religiosamente, aunque viva en un Estado ateo, si acontece que el ateísmo del Estado no es más que un disfraz de la impotencia humana real, de su servidumbre como hombre. En una palabra, para Marx el problema de la emancipación del judío es «el problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo»¹³.

Las tan socorridas libertades políticas, de las que la libertad religiosa es un ejemplo, no se parecen en nada a la emancipación del hombre real. Son, al contrario, terreno abonado para el hombre egoísta, insolidario e individualista. En el tema de la propiedad privada, por ejemplo, se piensa que se ha conseguido la libertad política cuando ha sido abolida la ley del censo de fortuna como condición del derecho al sufragio y se declara que, en esas condiciones, todo ciudadano participa de la soberanía nacional; pero ¿qué emancipación económica es ésta que, creyéndose iguales, hace que el pobre siga siendo un pordiosero?. Lo que ha sucedido, en efecto, es que esas libertades públicas de la burguesía liberal son referidas al *ser genérico* del hombre y no a sus condiciones *reales, materiales y concretas*; «el Estado político pleno es, por su esencia, la vida genérica del hombre, por oposición a su vida material»¹⁴.

La pretendida emancipación política, bajo la piel de león, deja intacta toda la podredumbre de la sociedad burguesa con sus miserias espirituales y materiales. La emancipación política de los judíos deja intacta la religión como enajenación del

13. *Escritos de juventud*, p. 485.

14. *Ib.*, p. 470.

hombre, y esa religión, aunque sea «en privado», mantiene al hombre todavía esclavo. Los verdaderos derechos del hombre no se dan sin renunciar a la enajenación religiosa.

Con esta ocasión, Marx nos confirma en su postura negativa frente a los derechos proclamados en Francia a finales del siglo XVIII. No son derechos del hombre sino del burgués en la nueva sociedad y, además, debemos decir que

“ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en árbitro individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico (*Gattungswesen*), estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*), la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísmo personal”¹⁵.

Nada más distante de la emancipación humana que las pretendidas libertades públicas del liberalismo, pues el hombre «no se veía liberado de la religión, sino que adquiriría la libertad religiosa. No se liberaba de la propiedad, sino que adquiriría la libertad de propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino que adquiriría la libertad industrial»¹⁶.

El judío avaro es para Marx la caricatura de la sociedad burguesa y también del «derecho formal y del derecho vigente y coactivo», así como, en general, de «la actitud legal»¹⁷.

La fijación de cuál sea la verdadera emancipación es a lo que él llama, por estas fechas, el proceso de «la crítica verdadera». Y ésta no es otra que la *crítica del derecho*:

“La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la *verdad del acá*, después de haber disipado la *verdad del allá*. Ante todo, la tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, es la de desenmascarar la autoenajenación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la autoenajenación de la persona humana. La

15. *Ib.*, p. 480.

16. *Ib.*, p. 482-3.

17. *Ib.*, p. 488.

crítica del cielo se cambia así en 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*' 18.

Tenemos así enunciada con suma diafanidad la perspectiva histórico-filosófica de Marx. El objeto de la crítica es la emancipación del hombre. El primer capítulo de esa crítica —la crítica de la religión— ya ha desenmascarado una primera enajenación. Resta ahora la *crítica del derecho*, que es la crítica profana y *filosófica* que nos permitirá desenmascarar la enajenación política de los hombres. Es precisamente ésta la que conducirá a una revolución contra los actuales opresores de Prusia y de Austria, repetición, a su vez, de la que la Alemania de la Reforma hizo contra Lutero. La filosofía crítica será el factor de esa revolución; «el cerebro de esta emancipación ha de ser la *filosofía* y su corazón el proletariado» 19. La crítica, en efecto, nos permitirá recuperar la condición propia del hombre (objetivo humanista) y nos desvelará la situación de opresión del hombre en la sociedad moderna (objetivo de la economía política). Ambas tomas de conciencia están a flor de piel en los *Manuscritos de 1844* 20.

18. *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, ib., p. 492. Marx redactó este trabajo en otoño de 1843, en Kreuznach, y fue publicado en el número de Anales Franco-alemanes. Por primera vez se explica aquí qué se entiende por proletariado: la descomposición de la sociedad civil operada por la revolución industrial (ib., p. 502). La antropología de este escrito y la de los de estos años es feuerbachiana. Este trabajo, junto con otro inédito y sólo parcialmente hallado en 1927: "De la crítica de la Filosofía del Estado de Hegel" (correspondiente a los §§ 261-313 de la obra de Hegel) son un testimonio de la profunda aplicación de Marx al estudio de *La Filosofía del Derecho* de Hegel.

19. Ib., p. 502.

20. El texto de estos *Manuscritos* fue redactado en abril-agosto de 1844, durante la estancia de Marx en París. Fueron publicados por primera vez en el t. III, 1 de MEGA en 1932, es decir, unos 50 años después de la muerte de su autor. Se trata de tres cuadernos manuscritos, el primero de los cuales contiene una crítica de la economía burguesa (salario; beneficio del capital; renta inmobiliaria; el trabajo alienado), siguiendo de cerca a los economistas clásicos, que por entonces empezó a estudiar. El segundo, sobre la propiedad privada, está muy incompleto. El tercero es una continuación del tema del trabajo alienado (propiedad privada y trabajo; propiedad privada y comunismo; división del trabajo; el dinero). Este tercero lleva añadido un resumen de la *Fenomenología del Espíritu* con la crítica de la filosofía de Hegel. Engels no quiso publicarlos cuando se lo propusieron, pues "para

Ya en estos escritos consta que el plan de trabajo de Marx era «la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc... aunque aquí sólo se trata esta correlación en la medida en que la misma economía política trata ex profeso estos temas»²¹. Es el régimen de propiedad privada el causante de la desventura del hombre. «La raíz misma de la propiedad es el sucio egoísmo», dice Marx²². Y la crítica de la economía ha de procurar desvelar, bajo las formas jurídicas de la propiedad, la «esencia de la propiedad privada», es decir, comprender «la trabazón esencial que existe entre la propiedad privada, la avaricia, el capital, etc. y, de otra parte, el valor y la desvalorización del hombre..., la relación que media entre esta enajenación y el sistema monetario»²³. Se da, en efecto, una relación entre «la realización del trabajo y la desrealización del trabajador, la objetivación se manifiesta como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación y alienación», pues el trabajador en la sociedad capitalista se ve privado del fruto de su sudor hasta morir de hambre²⁴. Todo lo cual deriva de que el trabajador contempla la parte de su ser-trabajador como objetiva y ajena a él mismo. Y, cuanto más aumenta su trabajo y sus productos, mayor es el crecimiento de la riqueza capitalista y, como consecuencia, el empobrecimiento de su subjetividad, de su ser de hombre. Pues bien, todo esto está amparado y manipulado por una ciencia, que es la Economía Política, la cual «oculta la enajenación contenida en la esencia misma del trabajo, por cuanto que no considera la relación directa que media entre el trabajador y la producción»²⁵. De ahí que en la sociedad burguesa el otro no exista más que como

comprender estas viejas historias habría que conocer a Hegel, y hoy no le conoce nadie, ni Kautsky, ni Bernstein". El *Manuscrito* se conserva en Amsterdam y está lleno de lagunas. Su publicación conmocionó a los seguidores de Marx y fue el origen de interminables disputas acerca de la evolución del pensamiento marxiano.

21. *Manuscritos* III, XXXIX. Cf. *Escritos de juventud*, p. 557.

22. *Manuscritos* I, XVIII. Cf. *ib.*, p. 592.

23. *Manuscritos* I, XXII. Cf. *ib.*, p. 595.

24. *Manuscritos* I, XXII. Cf. *ib.*, p. 596.

25. *Manuscritos* I, XXIII. Cf. *ib.*, p. 597.

para-otro y todos se relacionen entre sí como objetos. El economista habla del hombre, pero nunca es considerado como hombre sino como obrero-productor. Se necesita, pues, una destrucción de ese estado de cosas, que, a modo de negación total, produzca otra sociedad. He aquí el programa del comunismo:

“El socialismo en cuanto tal es la autociencia positiva (*positives Selbstbewusstsein*) del hombre, sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la vida real es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la superación de la propiedad privada, el comunismo. El comunismo es la posición de negación y, por tanto, el momento real, necesario, de la emancipación y la recuperación humanas”²⁶.

Pensamos que en estos primeros escritos de Marx ya está delineada su actitud respecto al mundo del derecho, y ciertamente de un tal modo que nos permite negar, al menos en el tema concreto del derecho, la pretendida oposición entre el Marx joven y el Marx posterior. Hay, más bien, un desarrollo que, si bien no era previsible, guarda homogeneidad y continuidad con las ideas de la juventud. Se da en él, en efecto, una maduración de los problemas y el paso de un filosofar en diálogo permanente con Hegel y Feuerbach a la construcción de un pensamiento más personalista y algo distanciado de los anteriores. Pero no creemos que esta maduración acontezca de modo distinto a como es perceptible en otros muchos pensadores que sólo progresivamente han accedido a una postura personal ante los problemas.

El pensamiento de Marx está marcado desde sus primeros escritos por una *voluntad crítica frente a la realidad jurídica*, en que se ve envuelto como periodista y, luego, como dirigente revolucionario. Su primera y definitiva toma de posición es un rechazo a la Filosofía del Derecho que se propugnaba en Alemania y que él escuchó en su época de estudiante.

El conjunto de fenómenos jurídicos es englobado por Marx como algo sustantivado perteneciente al orden social y que

26. *Manuscritos* III. Cf. *ib.*, p. 626.

contraría la voluntad de construir la subjetividad humana. Por ello la crítica del derecho discurre paralela a la crítica de la sociedad y, en parte, a la del Estado, igual que antes había englobado la crítica a toda confesión religiosa en la crítica de la tierra (lo social). Su visión aguda consistió en plantear el problema de cuál sea el contexto explicativo de todos los fenómenos jurídicos, los cuales, al igual que en otras expresiones de la vida social, han de tener una *esencia determinante y explicativa*.

La búsqueda de esa esencia está motivada por una finalidad práctica, ya que pretende explicar la globalidad de lo jurídico desde un propósito *crítico* frente al derecho vigente y una *finalidad emancipadora* respecto a las situaciones de opresión y deshumanización. Al esclarecer las latentes dependencias y servidumbres del sistema jurídico, se liberan unas fuerzas de autoconciencia que pugnarán por una cadena de liberación. Marx calificará su propósito emancipativo como una filosofía de transformación del mundo, en clara oposición a la filosofía propugnada por el idealismo alemán que, a su juicio, era irrelevante para transformar al mundo.

Este propósito da unidad y consistencia a toda la obra intelectual de Marx, independientemente de su punto de llegada y de los compañeros de viaje que le sigan. Y nosotros pensamos que es una postura intelectual de importancia en la filosofía jurídica.

Hay que distinguir, pues, en Marx lo que es su doctrina elaborada a modo de sistema total y la postura crítica desde la que se elabora ese sistema. Pues bien, esta postura es la que ya está claramente delineada en sus escritos juveniles y que calificamos como de *crítica del derecho vigente con una finalidad emancipatoria*. En cambio, su sistema filosófico-jurídico sólo aparece en su verdadero contorno tras una reflexión posterior y, como es conocido, con una pretensión de filosofía total. De igual manera, una cosa es el talante de su postura frente al derecho y otra la fuerza de convicción de su sistema filosófico-jurídico, que sólo está esbozado en los escritos de juventud. Sucede, en efecto, que el conquistar para la filosofía una

nueva cota de racionalidad no se alcanza sin haber previamente tomado una postura estratégica, que en nuestro caso es la actitud crítica respecto al derecho vigente. Pero para aceptar este paradigma de interpretación del pensamiento de Marx no está justificado el abrir una sima entre el Marx humanista y el Marx materialista, ni entre el Marx dialéctico y el Marx científico. Se trata sólo de una maduración progresiva, que va desde una postura sentida vivamente en sus primeros escritos polémicos, a una postura comprobada con las tesis de una ciencia concreta, a la que Marx dedicará en adelante largas horas de trabajo y que es la Economía Política. En efecto, la explicación de las relaciones jurídicas como un epifenómeno ideologizado de las profundas luchas de intereses clasistas y de rango sustancialista concedido al *homo oeconomicus* como contrapeso dialéctico de las situaciones en que se ve envuelta y zarrandeada la humanidad, ya se percibe en los escritos de juventud, pero la veremos después mejor integrada en la totalidad de una postura filosófica.

En los escritos anteriores a 1845 —por citar la fecha marco que Althusser puso como línea divisoria de las dos filosofías de Marx— tenemos ya esbozada la función ideologizante del derecho (liberal-histórico) en la sociedad (burguesa) para enmascarar la opresión (económica) del hombre y que se ampara en una ideología (la filosofía alemana) que pretende la legitimación (legalista) de la opresión. La sociedad ha asumido este rostro al surgir el modo de producción capitalista. Así pues, la forma jurídica no es más que el conjuro para alejar una crítica racional del fetiche de la relación opresora que caracteriza el sistema capitalista. Y así resulta que la explotación del hombre por el hombre se juridiza como legalidad libre y estatal.

C. EL DERECHO EN EL MARCO DEL MATERIALISMO HISTORICO

La estancia de Marx en París fue fecunda para la elaboración de su filosofía. Varias circunstancias lo favorecieron. El hallarse rodeado de un cenáculo de intelectuales y revolucio-

rios emigrados de sus países respectivos. Y la amistad con personajes en vanguardia social: el poeta Enrique Heine, el gran leader de los obreros parisinos, Proudhon, a quien admiró y cuyo prestigio llegó a envidiar, pero contra el que pronto se revolvería como enemigo intelectual; y, sobre todo, Federico Engels, a quien ya había conocido circunstancialmente en Colonia, pero que desde el verano de 1844 será el compañero inseparable del proceso intelectual de Marx y de sus actividades en pro de los movimientos socialistas ²⁷.

Marx estaba en París a finales de 1843, pero, como el gobierno prusiano seguía de cerca al ya conocido agitador, el ministro Guizot decretó su expulsión de Francia, fundando su medida en unos artículos publicados por Marx para los emigrantes alemanes. La medida alcanzó también a Bakunin. Y Marx salió para Bruselas en enero de 1845, donde permaneció —siempre espionado por el gobierno prusiano— hasta mayo de 1848. Allí se le reunió, en la primavera de 1845, su amigo Engels. Así, a la experiencia del socialismo francés, que había sido tan impactante en el joven Marx que sólo tenía 25 años al llegar a París, se añadía ahora la de los muchos movimientos obreros de Bruselas y, sobre todo, del mundo inglés, en el que le introdujo Engels. Esto alentó el esfuerzo intelectual de Marx en estos años.

Espoleado por estas circunstancias, Marx progresa en su ideario personal y rompe con la corriente idealista y humanista del socialismo, lo que era equivalente a tener como enemigos a sus viejos compañeros Arnold Ruge, Karl Grün, W. Keitling, el hombre que «llevaba en el bolsillo una receta para rea-

27. La publicación en 1913 por Bebel y Bernstein del epistolario entre Marx y Engels en cuatro gruesos volúmenes (*Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, 1844 bis 1883*) reveló un caso excepcional de amistad consolidada en el infortunio y de total identidad en las ideas, hasta el punto de que muchas veces no sepamos la parte que corresponde a cada uno en la evolución posterior de su pensamiento. Por eso nos extraña mucho la facilidad con que algunos estudiosos de Marx separan las ideas filosóficas de ambos y pretenden construir dos sistemas filosóficos diversos. Es conocido que algunas de las obras importantes de Marx nacieron con las firmas de ambos: el *Manifiesto*, *La Sagrada Familia*, *La ideología alemana*, el *Anti-Dühring*...

lizar el cielo sobre la tierra» mediante un socialismo de tinte cristiano, Moisés Hess y Proudhon.

Y es por estas mismas fechas cuando nos encontramos con las primeras afirmaciones explícitas de su materialismo histórico. Contra su viejo profesor y amigo Bruno Bauer redacta *La Sagrada Familia* para fustigar, entre sarcasmos y «logogrifos de dudoso valor», los nuevos caminos de Bauer hacia una dialéctica del «espíritu individual» y de la «autoconsciencia»²⁸. Y la otra obra, en que igualmente se comprueba la nueva singladura de Marx, es *La ideología alemana*, en que la diatriba se establece contra el idealismo de Hegel y el materialismo contemplativo de Feuerbach²⁹. Era un paso necesario para que el socialismo mudara su encantamiento ideológico por la postura científica.

Marx y Engels no cabían en sí de gozo por «el descubrimiento que revolucionaba la ciencia histórica» y que era «de importancia inmediata para el movimiento obrero contemporáneo». Una serie de artículos en el *Deutsche Brüsseller Zeitung* por estas mismas fechas divulgó entre los obreros la nueva filosofía.

28. La obra *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen B. Bauer und Konsorten* (1845) apareció en Frankfurt y es debida en gran parte a Marx, pero sus admiradores y el mismo Engels no le fueron favorables. En cambio, tiempo después, para Mehring y Labriola será un hito importante en la historia del materialismo dialéctico. Marx, al final de su vida, estaba orgulloso de ella. Cf. *Briefwechsel*, IV, n. 890.

29. El escrito titulado *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten...* fue redactado por Marx y Engels en Bruselas en el invierno de 1845-6 y en ella se expresa sin ambages la oposición a Feuerbach. Una docena de años después, Marx nos presentaría así la circunstancia de esta obra: «cuando Engels, en la primavera de 1845, se estableció en Bruselas, decidimos desarrollar en colaboración la oposición a la filosofía alemana. En el fondo, deseábamos liquidar nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica poshegeliana. El manuscrito —2 gruesos volúmenes en octavo— llevaba ya mucho tiempo en Westfalia, donde había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal, esclarecer nuestras propias ideas, ya estaba conseguido». Pról. a *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), en *Obras escogidas* (Moscú 1971) p. 344. Esta obra, considerada perdida mucho tiempo, fue descubierta en 1920 en el archivo socialdemócrata de Berlín y publicada en MEGA V.

Pero en nada se manifiesta mejor ni se compendia más brevemente lo que era la nueva filosofía que en las *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas en los días de mayor fervor neomaterialista³⁰. El materialismo anterior a Marx entendía siempre lo real como objeto contemplado y descuidaba la actividad práctica humana. Pues bien, Marx pretende un materialismo subjetivo. El idealismo alemán, al contrario, había desarrollado el lado activo (subjetivo) de la realidad, pero sólo de un modo abstracto y espiritualizado. En una palabra, no era un verdadero materialismo. Por eso, al materialista Feuerbach le faltaba la dimensión activa y transformadora del materialismo, pues se limitaba a descalificar «la praxis suciamente judaica de los burgueses judíos», es decir, la usura. El nunca llegó a entender «la actividad humana como actividad objetiva (*gegenständliche*)» y eso le incapacitaba para entender «la importancia de la actividad 'revolucionaria', de la actividad 'crítico-práctica' » (Tesis I). Por eso, su materialismo sólo llega a contemplar «a los individuos sueltos y a la sociedad civil» (Tesis 9), mientras que el término acuñado por el nuevo materialismo es «la sociedad humana o la humanidad social» (Tesis X). Frente a los individuos aislados y egoístas de la sociedad burguesa, se alza ahora el protagonismo de una humanidad social. En adelante, la economía será el auténtico soporte de la dinámica de la historia y pasa a ser como una sustantivación de la historia.

Ya desde la nueva postura filosófica se redacta el *Manifiesto Comunista* en los albores de 1848³¹. El tema más socorrido

30. Estas *Tesis sobre Feuerbach* son un apunte resumen de Marx, Engels las publicó como apéndice a su escrito *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Stuttgart 1888) pero algo modificadas. Nosotros citaremos el texto original del autor, tal como se encuentra en MEGA. Recordamos también que para conocer las diferencias con Feuerbach es interesante la correspondencia entre Engels y Marx de 1844-5, principalmente la carta del 19 noviembre 1844.

31. El *Manifiesto* —del que pudiera discutirse si el principal autor fue Marx o Engels— fue redactado a petición de la Liga de Comunistas en su Congreso de Londres de 1847. Fue enviado a Londres una semana antes de la revolución de febrero de 1848 y publicado originalmente en alemán, aunque pronto se hicieron muchas traducciones. No pudo ser titulado “Mani-

es el de la propiedad privada, al cual el movimiento comunista «pone como la cuestión fundamental que se ventila» (IV). Es así como Marx está ya en posesión de la columna vertebral de su filosofía, a saber, la concepción histórico-materialista del proceso de realización del hombre, como causa genética de las formas culturales en que ésta se desarrolla.

Y esta ley evolutiva de la realidad material tiene el rango de ley científica, porque se expresa a modo de ley natural. La emancipación del hombre, en consecuencia, que antes aparecía como un ideario, pasa a ser explicada como una fase culminativa de la realización histórica del hombre y del proceso objetivo de lo real-económico. La historia es en sí misma un *proceso objetivo de emancipación* y la ciencia de la economía política va a ser el escenario en que se va a desvelar el proceso dialéctico y necesario de la *conciencia humana*. La filosofía será el impulsor y el conceptualizador de las leyes

fiesto Socialista” porque, al decir de Engels, por entonces sólo conocían los obreros dos socialismos, ambos igualmente vituperables: el utópico (Owen, Fourier) y el de los reformistas. Por comunista entonces se quería designar una transformación radical de la sociedad. Al estallar la revolución, la central de Londres delegó sus poderes en Bruselas, donde estaba Marx. Pero en Bruselas tampoco los obreros comunistas podían actuar. En marzo, Marx es allí detenido y expulsado a París, el lugar donde precisamente hubiera deseado ir para dirigir la revolución. En París entra en contacto con los alemanes, ansiosos de llevar la antorcha revolucionaria a su patria. Y a Colonia se dirigieron Marx y Engels para orientar doctrinalmente la revolución desde un nuevo periódico: el *Neue Rheinische Zeitung*, del que Marx sería redactor. Desde junio del 48 a mayo del 49 lanzó en él Marx sus soflamas revolucionarias. Pero, vencedora la contrarrevolución, Marx y Engels se ven obligados a abandonar el proyecto, perseguidos de nuevo por el gobierno prusiano. Pero antes, en febrero del 49, hubo de comparecer Marx ante los tribunales de Colonia, acusado de incitar a la revuelta y de desprestigiar el Parlamento de Frankfurt, donde se redactó la Constitución federalista de 1848. Marx se defendió a sí mismo como hábil abogado. Al final de su alegato, Marx se vuelve al jurado burgués y afirma: “la sociedad no descansa sobre las leyes; eso es una fantasía jurídica. Más bien, es la ley la que debe descansar sobre la sociedad; ella debe expresar los intereses de una época tal como se manifiestan en el modo de producción material de la época misma, contra la arbitrariedad del individuo particular... La afirmación de las leyes contra los deseos y las exigencias nuevas no significa, en el fondo, otra cosa que la hipócrita afirmación de intereses especiales contra los intereses generales de la época”. El jurado absolvió a los acusados. Marx hubo de marchar, a primeros de agosto, a París y, como el gobierno quiere recluírlo, ha de salir para Londres, donde fijará su definitiva residencia.

de la realidad, así como también el baluarte del método de conocimiento de la sustancia histórico-dialéctica de la experiencia emancipatoria. No están, pues, muy equivocados quienes han calificado este pensamiento marxiano de «cientificismo historicista»³².

En consecuencia, la razón va a ser de nuevo señora de la realidad («todo lo racional es real»), pues nos permitirá prever y planificar los procesos históricos de la realidad, una vez que han sido definidos como procesos dialécticos necesarios.

Pero en esta fase de sus concepciones, Marx ha de definir su postura frente a otros pensadores. Si ya su intención crítico-emancipadora le había alejado de sus viejos compañeros hegelianos, ahora será Feuerbach el blanco preferido de sus diatribas. Engels nos dirá que ellos dos «debían liquidar su conciencia filosófica anterior». Y el revulsivo para deshacerse de todo lo anterior será la gestación de la obra *La ideología alemana*. Ya no se podía seguir parafraseando ingenuamente la *Filosofía del Derecho* de Hegel, pues esta obra no hizo más que servir de cobertura a la restauración de la monarquía estamental por Federico Guillermo III. Y quienes habían sido los Júpiter Olimpo de la Filosofía —Hegel y Goethe— acabaron enseñando «la oreja de filisteos».

Feuerbach era el culpable de que en la década de los 40 los pensadores alemanes dejaran de hablar de sociologismo científico y de emancipación del proletariado y llenaran su boca de «repugnante fraseología» de amor, humanidad, compasión... Se imponía, pues, aplicar a las corrientes poshegelianas una nueva postura de superación (*Aufhebung*), que, destruyendo la forma precedente de pensamiento, reasumiera en una nueva fase el contenido valioso de la anterior.

Marx desarrolló un materialismo «consecuente con el método dialéctico» de Hegel, pero superador del mismo; era lo mismo que «poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo, o me-

32. Cf. K. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinden* (Berna 1958) t. II.

por dicho, lo que estaba cabeza abajo ponerlo de pie»³³. Así pues, aquella «filosofía de la historia, del derecho, de la religión, etc., que consistía en sustituir la ligazón real acusada en los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo» debía dejar paso a «un conocimiento de la historia que se rige por leyes generales de carácter interno»³⁴.

Los nuevos presupuestos darán como resultado que, por debajo de las múltiples formas políticas, jurídicas o religiosas, haya siempre una lucha de emancipación económica. Y, si nos referimos al derecho, es cierto que las leyes sólo adquieren *vigencia formal* por la voluntad del Estado («como toda la actividad del hombre pasa por la organización de su cerebro»), pero esto no enuncia más que la apariencia formal del asunto; lo que importa es saber de dónde deriva su contenido legitimador, que, como enseguida veremos, no es otro que «el desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio»³⁵.

II. LA CONSTRUCCION DE LA NUEVA FILOSOFIA DEL DERECHO

La nueva filosofía desarrollada por Marx en sus años de París y de Bruselas incide también en el ámbito del derecho, como había sucedido también antes en su etapa crítica. Ahora el derecho es una pieza incrustada en la totalidad de su filosofía y conviene, por lo mismo, dilucidar cómo queda explicada a la luz de los nuevos conceptos.

Las tesis del materialismo histórico significan que el derecho va ser definido como una superestructura de la sociedad, que debe ser abolida a fin de que pueda construirse otra sociedad, donde la función del derecho sea dialécticamente con-

33. F. ENGELS, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Madrid 1969) p. 56.

34. *Ib.*, p. 62.

35. *Ib.*, p. 69.

traría a la que tenía en la sociedad burguesa (utopía jurídica). Veamos más detenidamente esta nueva concepción marxiana del derecho.

A. EL DERECHO COMO SUPERESTRUCTURA DE LAS RELACIONES SOCIALES

Los amplios estudios económicos emprendidos por Marx antes de su estancia en Londres modelaron y configuraron sus nuevas ideas filosóficas. Engels asistió como testigo y colaborador de la nueva fase de la filosofía materialista histórica, que él compartía en su totalidad. Y es probable que fuera el fracaso de la revolución del 48 lo que, como sugiere F. Claudín, impulsara a Marx a estudiar científicamente las leyes de la sociedad capitalista para conocer así las raíces reales del fracaso político.

La definición del materialismo hubo de hacerse comparativamente al materialismo francés e inglés del siglo XVIII. Pero, más en concreto, tuvo que definirse frente al materialismo de Feuerbach, lo cual se hizo introduciendo en el materialismo el concepto de naturaleza-a-transformar y de hombre-a-construir por la *praxis*. La realidad materialista no es un mero en-sí para el deleite contemplativo —como pensó el materialismo hasta Feuerbach—, sino el esfuerzo material del hombre, construyendo su mismo ser material por el trabajo transformador. De este modo, tenemos que la nueva filosofía es la *praxis humana*, que la realidad material es también acción revolucionaria y que el conocimiento de las leyes de esa revolución es la verdadera ciencia. Los individuos reales y «sus condiciones de existencia materiales» —según dice en *La ideología alemana*— son la base real de la nueva filosofía y el punto de partida diferenciador del idealismo alemán y del viejo materialismo. El hombre se caracteriza por su capacidad de producir los propios medios de existencia (arcos y flechas; utensilios metálicos; máquinas), que definen sus formas sociales de organización del trabajo (sociedad agrícola y de cazadores; sociedad artesanal y sociedad de propietarios de las máquinas o bur-

guesa). Pues bien, el hombre que genera estas ideas y adquiere su conciencia es este mismo hombre real y trabajador «tal como está condicionado por el desenvolvimiento determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden». En consecuencia, «no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia»³⁶.

Las relaciones de producción propias de la sociedad burguesa deben explicar, conforme al materialismo histórico, las correspondientes formas de Estado y los productos culturales de toda la civilización burguesa, una vez admitido que sólo así cabe una explicación científica. Precisamente el modo de producción burguesa es el cometido que tiene la ciencia social natural denominada *materialismo histórico*.

Y el mundo del derecho queda englobado en esta explicación omnicomprendensiva del hombre real. El derecho es una superestructura que evidencia la lucha de clases generada en la sociedad burguesa. Podemos decir que las relaciones de producción de bienes se expresan, a modo de cultura social, en las correspondientes formas de derecho. A este concepto llegó ya Marx en sus estudios de economía durante su estancia en Bruselas. Después nos resumirá él mismo esta tesis central de su filosofía en su pasaje repetidamente citado por los autores. Hélo aquí:

“El resultado general a que llegué en Bruselas y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*), que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas (*Produktivkräfte*) materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura (*Überbau*) jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción (*Produktionsweise*) de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las

36. *La ideología alemana*, I, c., p. 26. Cf. MEW Band 3, 20,26-7.

fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto (*ein Juristischer Ausdruck*), con las relaciones de propiedad (*Eigentumsverhältnisse*) dentro de las cuales se han desenvuelto hasta aquí... Se abre así una época de revolución social" 37.

Un ejemplo de esta correlación entre la base real-material y las formas envolventes de la cultura jurídica puede ser el *contrato*. La crítica de la economía política detecta que la relación jurídica expresada como contrato encierra, en su interior, una opresión social; «esta *relación jurídica*, que tiene por forma el *contrato*, legalmente desarrollado o no, no es más que la relación de voluntades en la que se refleja la relación económica. Su contenido es dado por la relación económica misma» 38.

37. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, pról. Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Obras escogidas* (Moscú 1971) I, p. 343. Este prólogo fue redactado en enero de 1859 para la publicación de los dos primeros capítulos de la primera sección del Libro I. Por exigencias del editor, sustituyó al prólogo más largo preparado por Marx. Pero esta obra ya no siguió su publicación y quedó inédita hasta que apareció en la edición MEGA como los *Grundrisse*. Este escrito consiguientemente es una fase de la larga preparación de la obra *El Capital* de Marx. Tenemos, pues, que el proceso de estudios de economía política, que acapararon el interés de gran parte de la vida de Marx, puede sintetizarse así: de 1845 a 1953 leyó, anotó y extrajo sus abundantes lecturas en un conjunto de cuadernos inéditos y fruto de esa preparación fueron también diversas conferencias y artículos periodísticos de esa misma época. De octubre del 57 a marzo del 58 redactó 7 cuadernos manuscritos sobre *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de los que sólo acabaría publicando un fascículo sobre la mercancía y el dinero (1859) y el resto constituye los *Grundrisse*, que se publicaron en 1939. Estos escritos ya pueden ser calificados como el primer esbozo de *El Capital*. Después, entre agosto de 1861 y junio de 1863, redactó otro conjunto de 23 cuadernos, con un total de 1.472 páginas, cuya publicación sólo ha tenido lugar en nuestros días en MEGA 2, II Sección, t. 2. El interés de estos cuadernos es notable y su publicación contribuirá a recuperar el pensamiento genuino de Marx, pues de muchos de estos temas ya no volvió a escribir desde entonces. Y, sólo a partir del 63, empezó a redactar para la publicación el material estudiado, del que, como se sabe, sólo editó *El Capital*, I y dejó avanzado el t. II, que Engels publicó en 2 volúmenes en 1885 y 1894. Posteriormente Kautsky publicó lo que hubiera sido el t. III: *Teorías sobre la plusvalía*, para lo cual usó materiales de los cuadernos manuscritos, pero su obra fue muy insatisfactoria y sólo ahora disponemos de los 23 cuadernos publicados.

38. *El Capital*, I (México 1966 4) p. 48. Hablando del trabajo asalariado, Marx retorna sobre esta misma idea de lo jurídico como ocultamiento de un trabajo del obrero para aumentar el valor de la cosa: "en esta *forma exterior de manifestarse* (el salario), que oculta y hace invisible la realidad, in-

La relación jurídica, pues, no es más que la máscara de una relación económica opresora, que es la esencia propia de la sociedad burguesa, la cual ofrece una desigualdad económica distorsionada por el cristal de la igualdad jurídica. El derecho, pues, está manipulado por la «ideología capitalista» y sólo desmontando esta superestructura obtenemos la índole real de las relaciones sociales. Para Marx la forma de superestructura —su «morfología jurídico-política», como la llama Elías Díaz— no tiene valor mientras no se reduzca a la forma del contenido («la forma no tiene valor, si no es la forma del contenido», decía en su crítica a la ley sobre los robos de leña). La forma y el contenido son una unidad indisoluble y demostrar tal nexo es el objeto del análisis científico del derecho. En el capitalismo, por ejemplo, la producción es social, pero la apropiación es privada. Y la producción no está regulada por las necesidades sociales, sino por la voluntad egoísta, resultando de ello que los hombres no intercambian sus productos como hombres, sino «bajo la máscara de propietarios de mercancías», como dice en *El Capital*. El derecho es una cobertura de relaciones de dependencia y desigualdad presentadas como forma jurídica de legalidad.

Ante otros temas de índole jurídica, Marx reacciona de modo semejante, desde su postura firme de que el derecho no es más que la cobertura de una corrupción social. Tratando, por ejemplo, la pena de muerte, a la que es opuesto, acusa al idealismo alemán, que la propugnó como acto de la voluntad gene-

virtiéndola, se basan todas las *ideas jurídicas* del obrero y del capitalista, todas las mixtificaciones del régimen capitalista de producción, todas sus ilusiones libre-cambistas, todas las frases apologéticas de la economía vulgar. Aunque la historia universal necesite mucho tiempo para descubrir el *secreto del salario*, nada más fácil de comprender que la necesidad, la razón de ser de esta *forma exterior*” (ib., p. 452). ENGELS explicará, como tantas otras veces, la idea de Marx con una expresión más vulgarizada: “...las clases sociales pugnantes entre sí eran en todas las épocas el fruto de las relaciones de producción y cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época; que la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etc. de cada período histórico”. *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Moscu s. f.) p. 52.

ral del mismo criminal, aunque éste la repudiara con su voluntad empírica, de que, una vez más, «el idealismo alemán sanciona las leyes de la sociedad existente, revistiéndolas de una cobertura divina..., cuando no es más que la defensa de una sociedad frente a quienes atentan a su existencia»³⁹.

Este es el esquema conceptual para comprender lo que es el derecho en la perspectiva del materialismo histórico. Y es similar, por lo demás, al que sirve para explicar la religión, la ética, el humanismo, etc. No son ideas desde las que puede explicarse y construirse la realidad del hombre; más bien, ellas deben explicarse desde otra realidad. A este proceso explicativo es a lo que Marx denominaba «subir de la tierra al cielo» y no, como hizo el idealismo subjetivista, «bajar del cielo a la tierra»⁴⁰.

Engels, que acompañó a Marx en la elaboración de estos conceptos, resumía así esta teoría en su reseña de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*:

“La tesis de que ‘el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general’, de que todas las relaciones sociales y estatales, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las ideas teóricas que brotan de la historia, sólo pueden comprenderse cuando se han comprendido las condiciones materiales de vida de la época de que se trata y se ha sabido explicar todo aquello por estas condiciones materiales; esta tesis era un descubrimiento, que venía a revolucionar no sólo la economía, sino todas las ciencias históricas (y todas las ciencias que no son naturales son históricas)”⁴¹.

39. “New-York Daily Tribune”, 18 feb. 1853. En este periódico, durante los años 1851-1862, Marx publicó muchos trabajos referentes a temas circunstanciales de índole política, jurídica y económica, que son interesantes para enmarcar bien las aplicaciones de su postura filosófica, por entonces claramente fijada. Destaquemos, por ejemplo, su postura frente a la colonización inglesa de la India y la revolución liberal española, así como su juicio acerca de la Constitución de Cádiz y hasta reflexiones históricas sobre el significado de las cortes castellanas y de los comuneros de Villalar.

40. Pról. a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, y *La ideología alemana*, I, c., p. 27.

41. Marx-Engels, *Obras escogidas*, I, p. 349. El alcance de estos conceptos de estructura y superestructura en la concepción de Marx es desigualmente entendido por sus estudiosos. Para algunos es sólo un instrumento para la crítica histórica de los medios de producción capitalista. Así J. PEREZ-ROYO: “en todas sus obras, aparece siempre como una constante de la teoría de

B. LA ABOLICIÓN DEL DERECHO COMO CONCLUSIÓN CIENTÍFICA

Hay que empezar diciendo que la idea de extinción del derecho está ya presente en muchos pensadores del s. XVIII y XIX anteriores a Marx. Pero, aunque no sea original de Marx, forma sin embargo parte de sus referencias a la realidad jurídica. Si para los socialistas utópicos la extinción del derecho equivalía a una recuperación de la sociedad primitiva pura, para Marx, al contrario, era una afirmación previa a la praxis de la liberación de la superestructura jurídica.

El análisis filosófico del materialismo histórico conduce al descubrimiento de los mecanismos endógenos que provocan la desaparición del derecho, una vez que ha sido revelado su verdadero significado de encubridor de la realidad económica. En el orden social, esto acontece como fruto de una revolución, pero en el análisis dialéctico de la realidad social aparece como algo ineluctable.

La conversión de los medios de producción en propiedad del Estado señala el paso necesario de la revolución. Pero, como decía Engels, en este acto «el propietario se destruye a sí mismo como proletariado» y, consiguientemente, también

Marx la circunscripción de la instancia jurídico-política como una instancia autónoma al período histórico que llamamos capitalismo". *Estructura y sobreestructura*, en "Sistema" sept. 1977, n. 20, p. 35. Para otros, es un concepto general histórico: M. HARNECKER, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (Madrid 1973) p. 87 ss. Para nosotros se trata de un concepto bien elaborado en la filosofía de Marx e integrante de todo su sistema, independientemente de que la usara en mayor o menor grado, y sin que esto signifique que demos por válida la interpretación en términos de materia y forma que, con fines críticos, hizo el gran jurista R. Stammler sobre esta idea (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896). El término "ideología" parece que añade a estos conceptos una conciencia de la realidad social y la racionalización, manipulada por una clase, de una determinada situación social. Los conceptos de estructura y superestructura son un esquema que Marx elaboró para definir la realidad auténtica (el ser de las cosas) frente a las apariencias y construcciones mentales. Esta parece ser también la explicación que ENRIQUE M. UREÑA da de los conceptos, pues concluye su obra afirmando que "una constante central de la obra de Marx es el descubrimiento de que los 'verdaderos significados' de la realidad cotidiana y la crítica de sus interpretaciones 'ilusorias' que hacen aparecer a esa realidad como lo contrario de lo que es". *C. Marx, economista* (Madrid 1977) p. 236.

el Estado —representante oficial de una sociedad de clase— y se alcanza una sociedad civil identificada con su realidad social. Entonces ya no habrá que reprimir nada y caerá por su propio peso el derecho coactivo: «la intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es 'abolido', se *extingue*»⁴². Si las condiciones socioeconómicas deben ser subvertidas por la extinción del Estado, lo mismo debe acontecer con «nuestras ideas jurídicas, religiosas y filosóficas, que no son más que los brotes más próximos o más remotos de las condiciones económicas imperantes en una sociedad dada»⁴³. Sin embargo, la realización de ese nuevo estado de cosas requiere una preparación adecuada y un momento histórico oportuno. Las revoluciones a que asistió Marx con entusiasmo participativo (el 48, la Comuna) y acabaron en fracaso le hicieron muy cauto para distinguir entre un término final y una táctica inmediata. Marx habló de la posibilidad de un Estado transitorio, propio de una economía socialista y de un derecho paralelo. Tal sería el del triunfo del proletariado y la organización por éste del Estado y del derecho. Ahora bien, tal derecho sería ya radicalmente distinto del burgués, pues sería producto de la sociedad civil proletaria y vía, a su vez, hacia una abolición total de las clases. Y —lo que es más contrario a la sociedad burguesa— la propiedad privada de los medios de producción se transformaría en propie-

42. F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, p. 70. Parece sugerirse en este texto la distancia que media entre el voluntarismo anarquista que propende a la abolición (*Aufhebung*) y el cientismo marxista que corrobora la idea de extinción (*Absterben*). Por lo demás este escrito, a modo de catecismo socialista, ha sido, junto al *Manifiesto*, la fuente única donde se han formado generaciones de marxistas. Se trata de un resumen divulgador del *Anti-Dühring*, que, a su vez, era una compilación de artículos periodísticos en "Vorwärts", órgano del partido socialdemócrata alemán, en 1877-8, y de los que sólo uno de los capítulos —el X— era original de Marx. Todos ellos son una respuesta acerba a Dühring (1833-1921), Privatdozent de Berlín y socialdemócrata, quien propugnaba una línea socialista divergente de la de Marx.

43. *Ib.*, p. 29.

dad social. Así pues, el derecho socialista se caracterizará por no consagrar un sistema de explotación económica y porque en él se expresará la voz de toda la sociedad civil. No obstante, arrastrará el lastre propio de todo derecho, que es ser coactivo y desigual, si bien las desigualdades permitidas serán las naturales o del trabajo realizado y de la división del trabajo, pero no la de los privilegios burgueses del capital. Una sociedad así alumbrada por la revolución se caracteriza, ante todo, por la socialización de los medios de producción.

Aunque Marx no fuera un profeta y tenía la suficiente experiencia de las luchas sociales para no pretenderlo («yo —protestaba él— no tengo por función escribir menús para la cocina del porvenir»), su concepción de la interna descomposición de la economía burguesa, en los últimos años de su vida, le impulsó a definir un programa político y jurídico del nuevo orden de cosas a instaurar, aunque para alcanzarlo hubiera que pasar por «largas luchas y procesos históricos», como él afirmaba en sus reflexiones acerca de la Comuna. Podemos, pues, aislar este aspecto de su doctrina de las interpretaciones dadas por los marxistas, sobre todo por los revolucionarios rusos. Pues bien, en este aspecto es sumamente revelador el escrito *Crítica del Programa de Gotha*, donde, en franca oposición a los socialistas alemanes, nos muestra la gran distancia que media entre su pensamiento y el de los socialistas ⁴⁴.

44. La *Crítica del Programa de Gotha* fue redactado por Marx en 1875, pero sólo fue publicado por Engels en 1891. Para los socialistas es un escrito inquietante, pues marca las divergencias irreconciliables de estas dos formas de socialismo. En Alemania se habían desarrollado dos organizaciones políticas de la clase obrera: la de F. Lassalle, en 1863, muy cercana al Estado prusiano —son bien conocidas las simpatías entre Bismarck y Lassalle, a pesar de la virulencia de las palabras de éste contra los burgueses— y la de Liebknecht y Bebel, organizada como Partido Popular Sajón. En 1869, en Eisenach, se unificaron ambas corrientes y se creó el Partido Socialdemócrata Obrero Alemán, bajo la influencia “de lejos” de Marx y Engels. La guerra contra Francia y la Constitución del Reich alemán acentuaron su carácter colaboracionista y socialdemócrata. Por eso, cuando, en el Congreso de 1875 en Gotha, este partido quiere darse un estatuto particular, Marx prorrumpe en la dura crítica a tal programa que es este escrito. Pero, de momento, sus páginas no pudieron ser publicadas, pues el Reich había puesto en la ilegalidad a los socialdemócratas y su publicación pudiera serles perjudicial. En 1891 fueron finalmente publicadas por Engels y en una situación muy si-

El texto del Programa de Gotha hablaba de una «distribución equitativa del fruto del trabajo». Marx, que llevaba ya muchos años estudiando estos temas económicos, no comprendía estas frivolidades lassallianas:

“¿Qué es 'distribución equitativa'? ¿Acaso no afirman los burgueses que la actual distribución es equitativa? ¿Están reguladas las relaciones económicas por los conceptos jurídicos o, a la inversa, proceden las relaciones jurídicas de las económicas? ¿Acaso las sectas socialistas no abrigan las más variadas ideas acerca de la distribución 'equitativa'?... Hablar de 'derecho igual' es sólo una manera de hablar. El núcleo consiste en que en esta sociedad comunista todo trabajador ha de obtener *íntegro* su lassaliano 'fruto del trabajo'" 45.

En este escrito Marx reitera las mismas posturas que ya asumió en sus escritos de juventud respecto a los derechos y libertades civiles de la Revolución Francesa. Así, respecto a la asistencia letrada gratuita, repetirá: «la justicia criminal ha de realizarse en todas partes gratis, pero la justicia civil se ocupa casi con exclusividad de conflictos motivados por la propiedad, por lo que afecta casi solamente a las clases poseedoras. ¿Acaso han de realizarse sus procesos a costa del erario público?». Retorna así a lo inapropiado de un derecho igual en una sociedad desigual, como había dicho ya en *La cuestión judía*. Y sobre la libertad de conciencia argüirá: «el Partido Obrero tenía que haber expresado en esta ocasión su convicción de que la 'libertad de conciencia' burguesa no es otra cosa que la tolerancia de todas las posibles clases de *libertad de conciencia religiosa*, mientras que lo que él busca es, más bien, la liberación de las consecuencias de todo fantasma religioso» 46.

Es claro que para Marx sólo la revolución puede acortar la actual distancia entre la realidad económica y la superestruc-

mililar a la que se había producido en 1875, pues la socialdemocracia redactaba ahora su nuevo Programa (Programa de Erfurt), tan odioso para Engels como lo había sido el de Gotha para Marx. Era un modo de reprobar los viejos compañeros de lucha. En cambio, Lenin tomaría buena cuenta de este escrito. Para nosotros marca la última postura de Marx.

45. *Crítica del Programa de Gotha* (Barcelona 1978) p. 88-89.

46. *Ib.*, p. 116 y 118.

tura jurídica, propia de la sociedad burguesa. Por eso se subleva contra los intentos de la socialdemocracia de llegar a componendas con el Estado burgués, con las libertades proclamadas por la sociedad liberal y con el derecho producido por la sociedad capitalista. Tantas veleidades democráticas, liberales y humanitarias como él detectaba en el Programa de Gotha, «apestan de cabo a rabo de la fe servil en el Estado propia de la secta lassalliana». Y Marx acaba haciendo constar que «Engels y yo no tenemos nada que ver con ese Programa..., que, es mi convicción, es rechazable y desmoralizador para el Partido»⁴⁷.

C. EL DERECHO EN UNA SOCIEDAD COMUNISTA

La insistencia en la fase política previa al comunismo no impide que la filosofía del materialismo histórico vislumbre, en un horizonte teórico y sin datación fija, una sociedad radicalmente nueva. ¿Cuál será la configuración del derecho en esa fase escatológica?

Las tareas del Estado intermedio socialista están llamadas a diluirse en la fase última. Y tales cometidos penúltimos son la lucha contra los residuos de burguesía en la sociedad, la gestión del nuevo modo de producción socialista o la educación de las masas para ese nuevo Estado, al que Marx preferiría llamar «comunidad» (*Gemeinwesen*), pues en él la libertad se ha identificado con la gestión pública. De este modo, el romanticismo germánico comunitario revive en el corazón del viejo luchador, que parece ahora olvidarse de lo que fue la Comuna que él tanto alentó.

Una vez preparada económicamente la sociedad o, lo que es lo mismo, conformada la nueva infraestructura económica,

47. *Ib.*, p. 117 y Carta a Bracke del 5 mayo de 1875. Sobre este tema de la abolición del derecho puede leerse: K. STOYANOVITCH, *La pensée marxiste et le droit* (París 1974) cap. III; J.-L. GARDIES, *Le dépérissement du droit et la disparition de l'Homo iuridicus*, en "Les Études philosophiques" 20 (1965) 167-177; R. GARCÍA COTARELO, *Sobre la extinción del Estado*, en "Sistema" oct. 1980, n. 38-9, pp. 67-95.

se podrá lanzar la sociedad civil a superar el derecho burgués, es decir, el derecho de la libertad y la igualdad. El hombre estará en perfecta simbiosis con la sociedad y ésta se comportará con los individuos como con seres diferenciados por sus situaciones y necesidades:

“En una fase superior de la sociedad comunista... podrá superarse el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades! (*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*)”⁴⁸.

Marx fue consciente de algunos de los obstáculos que había que franquear para atracar en tan venturoso puerto. Uno de ellos era la posible burocratización del nuevo Estado, en que, al menos de una manera formal, permanecía la división de funciones («avasalladora sujeción de los individuos a la división del trabajo») y, en consecuencia, el peligro de la perpetuación de las personas y la repetición de las clases. Por eso, junto a la socialización de la propiedad privada, figura la supresión de la división del trabajo como objetivos de preferente atención. Sólo así quedarán anulados los pleitos jurídicos y las querrelas entre propietarios y desposeídos. Para ello deberá suprimirse la división del trabajo, de modo que un mismo individuo «hoy por la mañana pueda cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado». Tendremos una sociedad ordenada por la sola razón (iluminismo racionalista) y por la plena identificación del individuo con los propósitos sociales (socialismo utópico), ya que «el derecho igual está siempre preso de una limitación burguesa»⁴⁹. Se cerrará entonces un ciclo histórico en que «el derecho no es más que la voluntad de una clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de una clase»⁵⁰.

48. *Crítica del Programa de Gotha*, pp. 69 y 95. Posiblemente esta formulación de la justicia tenga antecedentes en LOUIS BLANC, *L'Organisation du Travail* (1850).

49. *Ib.*, p. 93.

50. *Manifiesto comunista*, II; l. c., p. 35. Cf. X. AKADEMOS, *Cien años después de Gotha*, en la obra *Para una democracia socialista* (Barcelona 1976) y ELIAS DIAZ, *Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado*, en “Siste-

III. LAS BASES ANTROPOLOGICAS DE LA FILOSOFIA JURIDICA DE MARX

En el fondo de toda concepción iusfilosófica late siempre una postura respecto a la índole social del hombre, desde la que se justifica la sumisión de éste a la norma jurídica. Así fue en el racionalismo iusnaturalista europeo, así fue en el idealismo alemán, contra el que ardorosamente pugnó Marx, y así también acontece en el materialismo dialéctico de éste, en la misma medida en que tiene la pretensión de ofrecer una interpretación y un sentido del derecho. Veremos, pues, este aspecto de la filosofía marxiana, que, a nuestro parecer, es donde mejor se comprueba el entorno de su filosofía jurídica.

A. EL SENTIDO DE LA LUCHA DE MARX CONTRA EL DERECHO

El hilo conductor de las afirmaciones acerca del derecho en Marx es un propósito nunca enteramente definido, si bien perennemente presente: el desvelar el sentido escondido en las relaciones jurídicas que guardan entre sí los hombres.

Tal propósito pone a Marx en contradicción con el positivismo jurídico, en auge por los mismos años en que él escribía. La legalidad y estatalidad como criterios supremos de la esencia de lo jurídico no podían ser aceptadas por Marx, quien más bien tendía a desvelar el contenido de opresión y la contradicción social que laten en las normas jurídicas. No es extraño, por tanto, que el normativismo de su tiempo y el posterior vieran en Marx un enemigo de la nueva ciencia positivista del derecho. Pero es precisamente esto un timbre de gloria de su obra, a saber, el habernos ayudado a superar el *formalismo jurídico* —encarnado para él en el derecho liberal— e introducirnos en un *derecho de contenidos justos* —encarnado para él en las estructuras económicas reales—.

Marx englobó en su crítica las concepciones de sus profesores de Berlín, el pensamiento hegeliano, el liberalismo estatal

y el romanticismo populista. Se negó a ver en la realidad del derecho un mero contrapeso de legalidades y de sistema normativo. El motivo era que un derecho así entendido no «capta» lo interno y oculto del derecho, ni alcanza el «sentido» del derecho dentro de la sociedad como juego de la lucha de intereses, clases y grupos. De este modo se situó en los antípodas del positivismo y formalismo jurídicos, así como de la jurisprudencia analítica inglesa. Y es que el derecho posee su profundidad y significado histórico, pero al margen de la línea en que lo buscaban el historicismo y el normativismo. Es en las relaciones sociales donde está lo sustancial del derecho y esas relaciones son codificables sólo en un sistema económico. Marx en efecto, pasó, conducido por la lógica de su pensamiento, de los estudios jurídicos a los estudios de Economía Política.

El pensamiento marxiano se construye desde un postulado crítico: la oposición a los filósofos del derecho de su tiempo, que no percibían las verdaderas fuerzas subterráneas de la historia del derecho. En este sentido, la perspectiva marxiana quedará como un interrogante perpetuo, puesto a todos los formalismos jurídicos y a quienes hipostasían la norma jurídica y desarraigan el contexto sociopolítico y los fines de justicia de la ciencia jurídica. Después de Marx, la validez jurídica se juega a niveles más profundos que el de la sistematización legal o el de la recta distribución de cada norma en la pirámide de normas. Diríamos que la ciencia jurídica positivista y anti-filosófica, que se gestaba en los mismos años de la producción intelectual de Marx, quedó herida de muerte con su crítica del derecho.

El juicio crítico de Marx acerca de la realidad jurídica es un juicio global y es una crítica que se mueve a niveles omni-comprendidos de todo el fenómeno jurídico. Es por ello una auténtica filosofía del derecho, merecedora, a nuestro juicio, de un capítulo propio en la historia del pensamiento iusfilosófico, al lado de sus maestros Hegel y Savigny. Su crítica pretendía una calidad filosófica: la emancipación del hombre del derecho, como forma social opresora y manipulada, por estar al servicio de unas estructuras económicas vejatorias para gran

parte de la sociedad. Como dice P. Wolf: «la teoría y el método marxista se hallan al servicio de un peculiar *interés cognoscitivo* que es exclusivo del pensamiento de Marx y que es nuevo en la historia del pensamiento occidental: el interés *crítico-emancipatorio* y *práctico* por *ilustración* y *cambio*»⁵¹. Esta es la herencia que la obra de Marx transmite a la filosofía jurídica.

B. ELEMENTO ANTROPOLOGICO DECISIVO EN LA FILOSOFIA JURIDICA DE MARX

El tema de la propiedad privada es para Marx un tema paradigma de la vida social del hombre y precisamente en cuanto ser alienado o extraño de la sociedad natural. Se hace de la propiedad privada una enajenación desde cualquier punto de vista: la del trabajador respecto de su trabajo, la del trabajador respecto de su actividad humana y la del mismo no trabajador respecto al trabajador a quien sustrae su producto⁵². La propiedad privada es la forma sustantiva de alienación: «cuando se habla de propiedad privada se piensa hablar de algo que se halla fuera del hombre, mientras que si se habla del trabajo, se habla de algo directamente relacionado con el hombre mismo». La Economía Política clásica había señalado que el trabajo es la esencia del hombre, pero teorizó siempre ignorando que esa esencia está alienada por la propiedad privada. Se impone, pues, la crítica de la Economía Política, que es una ciencia normativa radicalmente falseada. Esto es lo que realiza el proyecto comunista «como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por consiguiente, como todo retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano»⁵³. No puede negarse que un tal proyecto es plenamente humanista, pues se trata de recuperar el para-sí del hombre. Pero ¿qué hom-

51. *¿Existe la teoría marxista del derecho?*, en "Sistema" nov. 1979, n. 33, p. 71.

52. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, 1.º manuscrito: ib., p. 605.

53. *Ib.*, 3.º manuscrito: p. 617.

bre? ¿Qué es lo que motiva que en la sociedad capitalista «el obrero no sea tratado como *hombre*, sino como obrero» y que los obreros no reproduzcan «la humanidad sino la clase esclava de los obreros», como afirma Marx?

El hombre como realidad material

En el núcleo de la tesis materialista que Marx abraza, caben dos posibilidades para entender al hombre. O bien el hombre es una realidad producto necesario de una historia y de una cultura, que en él se perpetúa, o bien entendemos la realidad material del hombre como un agente configurador de la realidad material en sí misma. Marx pensó que la primera de las posibilidades era la del materialismo del siglo XVIII, que había engendrado la sociedad burguesa y que, en política, conducía siempre a actitudes reformistas, que, en la educación por ejemplo, se limitan a repetir que el hombre es fruto de la educación recibida y que en el derecho cree reformar la sociedad con una legislación idealista y de tinte progresista⁵⁴. Frente al materialismo por él denominado pasivo o contemplativo hay que propugnar el materialismo activo, el de la praxis. La transformación de la realidad sólo puede hacerse en la praxis revolucionaria; no unos ideales espirituales ni el desenvolvimiento de la historia del espíritu (Hegel).

El proceso histórico no tiene otro motor que el hombre, pero el hombre de que habla Marx es el que se construye desde las relaciones económicas, como única sustancia desde la que es legítimo proceder, ya que hasta las formas de conciencia están configuradas intrínsecamente por las formas «de la situación económica de la sociedad en cada época». De ahí que,

54. Como hemos visto otras veces, el mejor resumen de esta doctrina se encuentra en una de las *Tesis sobre Feuerbach* que dice: "La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella. La coincidencia del cambio de circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*" (Tesis 3.ª).

si algo resta de divino en la realidad, es «la potencia divina del dinero..., que es el poder alienado de la humanidad». Por eso, aunque Marx retenga hasta el final una filosofía de método dialéctico e histórico, como la de Hegel, ha trasmutado por completo la sustancia de la filosofía de Hegel, pues lo que en éste es explicación de la historia del espíritu humano, en Marx se reduce a la explicación de la historia de los modos de producción de los hombres. Marx no sólo negó un sentido trascendente a la historia, sino que también suprimió el recurso a la *interioridad del hombre*. No resta en él otro campo para la filosofía que «investigar y captar el conjunto real e íntimo de las relaciones de producción en la sociedad burguesa», como se lee en el prólogo de *El Capital*. Para Marx el mundo es «un gigantesco taller»⁵⁵ y sólo en su interior se autoconstituye el gran Yo social, manifestado en la conciencia del proletariado y de la clase.

Marx describió admirablemente el drama del obrero desposeído del fruto de su subjetividad y enajenado como hombre, ya que no hay sustancia humana fuera del hacerse por el trabajo. Entonces el derecho —como todo lo que es normatividad desde fuera: la religión, la moral...— ha sido una de las artimañas usadas para deshumanizar al hombre en la sociedad burguesa. Marx se cortó la vía para ver en el derecho una pretensión de justicia o un producto aceptado de una forma de relaciones entre los hombres, pues esto equivaldría a negar su punto de partida, a saber, que no es la conciencia humana lo que explica la realidad, sino los medios de producción los que explican las formas de conciencia. Lo jurídico queda distorsionado para no ser otra cosa que el instrumento para implantar en la sociedad un tipo de producción. La historia, dice Marx, no camina «por la cabeza» (formas de conciencia humana), sino «por los pies» (formas de producción de los bienes). Pero lo que nunca se comprenderá es por qué Marx califica a algunas formas de producción de «alienación económica»

55. M. JAY, *La imaginación dialéctica* (Madrid 1974) p. 107.

porque esto ya es presuponer un juicio ético, un juicio de conciencia, cuando los tales juicios de conciencia son posteriores y determinables sólo desde la realidad económica. En otras palabras, la conjunción del materialismo histórico y de una pretensión humanista en Marx sólo es posible admitiendo una falta de incongruencia entre ambos extremos.

La identidad del hombre por el trabajo

El régimen jurídico de propiedad privada es lo determinante de la alienación humana, pues bajo él el hombre carece de iniciativa y está a disposición de quien trafica con su trabajo. Sólo en una sociedad comunista el hombre adquirirá su individualidad rica y plena y se podrá hablar de identidad de hombre y de ser humano ⁵⁶.

Para Marx el individuo está diluido en la especie humana y la naturaleza humana no está individualizada (persona) en ese individuo, pues ésta es más bien término de la conquista del individuo por su actividad material. Por eso, la *conciencia*, que para el personalismo define la persona, para Marx es un producto derivado de las relaciones económicas. Es el remedio de las necesidades lo que genera determinado tipo de relaciones económicas, las cuales, a su vez, configuran la conciencia correspondiente. Por eso en *La ideología alemana* se dice que «el comercio espiritual de los hombres expresa en lenguaje concreto su comercio material». Y el paradigma de toda dialéctica lo constituye la dialéctica de dueño-esclavo, frente al paradigma sujeto-objeto de la conciencia. Y cuando afirma que «el hombre no sólo es ser natural, sino que también es ser natural humano» ⁵⁷, lo que se quiere decir es que hay algo peculiar o específico del hombre (naturaleza humana), pero que no es otra cosa que la actividad que llamamos trabajo: «es po-

56. Parece que Marx distingue entre *hombre* (objetivo de la emancipación de la humanidad) e *individuo* (la naturaleza verdadera condicionada en la sociedad capitalista). Cf. G. GULJARRO DIAZ, *La concepción del hombre en Marx* (Salamanca 1975).

57. *Manuscritos económico-filosóficos*, 3.º manuscrito: ib., p. 654.

sible —dice Marx— distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión, por todo lo que uno quiera. Pero los hombres empiezan a diferenciarse de los demás animales en cuanto empiezan a *producir* sus medios de vida, sus alimentos; ese paso está condicionado por su organización somática. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su misma vida material»⁵⁸. En el trabajo se expresa y se constituye la subjetividad humana, el ser-para-sí.

En los escritos de juventud esta índole natural y material del hombre es denominada el «ser genérico» (*Gattungswesen*) del hombre o la naturaleza del hombre (*menschliches Wesen*)⁵⁹. La riqueza del hombre está en este ser genérico, no en el ser «*tal* individuo empírico». Contrariamente a Hegel, que enseñaba que el individuo sólo tiene autoconciencia en su integración en el Estado ético, Marx enseña que eso sólo acontece en el hombre emancipado y dueño de su trabajo: «sólo cuando el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales..., sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana»⁶⁰. Por eso, lo que Feuerbach hizo en la alienación respecto a Dios, hay que hacerlo en el derecho respecto al Estado hegeliano. Este es el cometido de la filosofía del derecho marxiana: «es sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre comienza a manifestarse como *ser genérico*»⁶¹.

La radicalidad ontológico-espiritual que va implicada en el concepto de personalidad y que es el fundamento de la dignidad de la persona y de sus derechos no puede ser entendida desde esta «ontología marxiana del ser social» (Lukács). Es sabido que la filosofía jurídica entiende los derechos fundamentales de la persona o como de raíz en la naturaleza espi-

58. *La ideología alemana*, I, c., p. 19.

59. No es fácil dilucidar el sentido genuino de este concepto antropológico de Marx, como lo comprueban las múltiples interpretaciones que recibe por los teóricos marxistas. Es ciertamente un término tomado de Feuerbach, pero con poco rigor.

60. *Sobre la cuestión judía*, I, c., p. 470.

61. *Manuscritos*, I.º manuscrito: ib., p. 601.

ritual del hombre (iusnaturalismo clásico) o como de raíz en la índole racional de determinadas exigencias subjetivas del hombre (iusnaturalismo racionalista). Marx contradujo todos los derechos subjetivos a que había llegado la Revolución Francesa y en su sistema filosófico no hay espacio alguno para su aceptación. No cabe más que construir otra sociedad radicalmente distinta en que el hombre y todo hombre esté en posesión de esos bienes, pero sin que tal ordenamiento sea fruto de un sistema jurídico. Y es que, como él mismo escribió: «(los derechos humanos) muy lejos de concebir al hombre como *ser genérico*, hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria»⁶².

No sólo se incapacitó Marx para una visión positiva de los derechos humanos. Su postura filosófica cierra el paso a otras importantes dimensiones del derecho, como es su esencial referencia a las pautas sociales de comportamiento y también la faceta educativo-social que posee el ordenamiento jurídico de una comunidad como tesoro de la experiencia vivida de sus relaciones sociales.

Lo social como sustancia del hombre

Hay, finalmente, otro aspecto de la antropología marxiana que enmarca su filosofía jurídica. La sociedad es el marco de referencia imprescindible para entender el ser genérico del hombre. Marx, como Feuerbach, definió al hombre por la relación con los demás: «toda relación de enajenación en que el hombre se encuentra con respecto a sí mismo, sólo se realiza y se expresa en la relación en que el hombre se halla con respecto a otros hombres»⁶³. Es decir, la autoemancipación y la autoconciencia sólo se consiguen como socioemancipación y socioconciencia. Y esa relación social se ha de verificar no entre individuos sino como seres humanos, o en su condición de ser

62. *Sobre la cuestión judía*, l. c., p. 480.

63. *Manuscritos*, 1.º manuscrito: *ib.*, p. 601.

genérico. «El concepto de género humano, traído del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué otra cosa es sino el concepto de sociedad?»⁶⁴, se pregunta Marx. Así se explica que lo social no diga más que lo que se expresa como realmente humano: «la esencia *humana* de la naturaleza existe únicamente para el hombre *social*» y «mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello de lo que la comunidad *real* es la forma *viva*»⁶⁵. Pero sucede que en la sociedad enajenada domina el individualismo egoísta y, por tanto, la no-sociedad y la no-relación.

Pues bien, esta integración entre lo particular y lo universal, entre lo individual y lo social para la emancipación del hombre, la formulará Marx como tesis de su filosofía contra Feuerbach: «Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» (Tesis VI). Lo social supedita a sí el modo de entender lo humano y el modo ser lo humano. Para Marx todo lo esencial pertenece al orden de lo abstracto y «aislado», como es el caso de la esencia humana de que habla Feuerbach. Definir al hombre, en cambio, en su realidad existencial es definirlo como «producto social... y que pertenece a una determinada forma de sociedad» (Tesis VII). El hombre se dilucida a través de la clave de lo social y económico del individuo. Este es el pensamiento altamente empobrecedor de lo humano en Marx⁶⁶. Y la dimensión social se obtiene sólo en un tipo de relaciones no alienadas y después de haber sido

64. Carta a Feuerbach del 11 agosto de 1844.

65. *Manuscritos*, 3.º manuscrito: ib., p. 619.

66. P. Braco termina su trabajo *Marxisme et humanisme* (París 1954) con este balance final: «La grandeur du marxisme est dans son refus et dans son projet: refus de la condition prolétarienne et projet d'une société sans classe, refus de la domination de la richesse sur l'homme et projet d'une économie aux mains de l'homme. Sa faiblesse est dans sa négation: négation de cet au-delà de l'homme qui fonde tout l'ordre humain. L'immense apport de Marx est d'avoir posé le problème économique en référence à l'homme. Mais, cet homme, son immense erreur est de n'avoir pu en reconnaître les vraies dimensions» (p. 259).

abolidas la religión y la propiedad privada. En una palabra, el comunismo es la estructura social desde la que se puede construir la naturaleza social del hombre: «el *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada*, en cuanto *autoenajenación humana*... como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre *social*...»⁶⁷. Y ¿cómo se obtiene ese hombre nuevo o ser-social? Pues por el proceso de la praxis transformadora, ya que «toda vida social es esencialmente *práctica*» (Tesis VIII). El materialismo antiguo sólo contemplaba «la sociedad civil y los diversos individuos aislados», mientras que el materialismo de Marx tendrá como horizonte «la sociedad humana o la humanidad social» (Tesis IX y X).

Esta visión filosófica de lo social como definiente de lo humano podría haber abierto a Marx a una valiosa perspectiva acerca del derecho, pues el derecho es la normativa de la dimensión social del hombre. Pero ya antes se había clausurado esta vía posible, al hacer del derecho una de las formas de lo no-social y de lo no-comunitario del hombre alienado. Y, si el derecho fue pieza clave en la enajenación del hombre, no se va a conceder ahora que pase a ser piedra angular de la sociedad comunista.

Pero, sobre todo, el liberar al hombre de su enajenación sólo es comprensible desde una perspectiva jurídica reiteradamente negada por Marx: una *opción ética a favor de la persona humana*, como depositaria de valores humanos individuales. Para Marx tal antropología no pasaba de ser una excrescencia en el tejido corrompido de las relaciones sociales burguesas. Y es que él, que tan acertadamente diagnosticó la podredumbre del régimen jurídico de la propiedad privada liberal, negó en su antropología la categoría de hombre-persona, única desde la que se puede construir un régimen de apropiación de cosas que sea respetuosa con la igual condición de todas las personas. Por eso, su crítica del derecho es una auténtica *Filosofía del Derecho*, acreedora de un puesto en la historia de

67. *Manuscritos*, 3.º manuscrito: ib., p. 617.

las ideas iusfilosóficas, pero cuyos contenidos dependen de una *antropología social*, que ofrece muchos flancos desguarnecidos a la reflexión filosófica.

ANTONIO OSUNA FERNANDEZ-LARGO