

Derechos del hombre y política

No hace mucho, la revista *Esprit* organizaba un encuentro en torno al tema: «¿Son una política los derechos del hombre?». La pregunta merece ser planteada. Pero, a nuestro parecer, ella evoca una segunda: ¿los derechos del hombre corresponden o no al dominio de lo político? También habría que referirlos a una tercera, primera lógicamente: ¿estamos fundados para hablar de derechos del hombre y qué entendemos con ello? Si se juzga que hay derechos inherentes a la naturaleza humana, ¿podemos ahorrarnos una definición de lo que es propio al hombre? Es cierto que abordar de frente esta última o primera cuestión sería más que temerario. No sólo correríamos el riesgo de entregarnos a una reflexión que haría perder de vista el propósito inicial, sino que, sin duda, la respuesta se escaparía. El hecho es que uno de los pensadores más penetrantes de nuestros tiempos, Leo Strauss, planteó los primeros pasos para una reflexión semejante sin aventurarse a una conclusión. De su libro *Derecho natural e historia*, podemos sacar la enseñanza que la cuestión de la naturaleza del hombre nunca ha sido zanjada por el hecho de haber abandonado las premisas del pensamiento clásico, que ella no ha dejado de rondar el pensamiento moderno y que ella se profundiza bajo el efecto de las contradicciones engendradas por la ciencia positiva y el historicismo. Esa enseñanza no es nada, por supuesto, pero nos deja en la incertidumbre... Y sin embargo, si hay que renunciar a una interrogación demasiado exigente, el peligro estaría en protegerse enteramente respecto a ello. La cuestión que nos ocupa se envilecería; ya no se trataría sino de pedir si se puede explotar la idea de los derechos del hombre, la reivindicación que se inspira de ellos, para movilizar energías colectivas y convertirlas en una fuerza capaz de medirse con otras fuerzas en la llamada arena política. Razonaríamos en términos de utilidad, aunque invocáramos el noble motivo de resistencia a la opresión.

¿Cómo apartar entonces las facilidades del pragmatismo, sin ceder al vértigo de la duda filosófica? La buena manera de abrir la vía, es partir de la segunda cuestión. En efecto, esta es el gozne de los dos otros. Nada riguroso puede

* Claude Lefort. «Derechos del Hombre y Política». En *La invención democrática*. Ed. Dreyer, 1980 (Trad. Prof. Eduardo Vazquez (Prof. Jubilado), Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía).

Además, ya es tiempo de señalarlo, esta cuestión surgió en las condiciones históricas en las que estamos; ella da testimonio de una sensibilidad nueva respecto a lo político y al derecho. Ella se impone a todos aquellos que ya no se satisfacen con un análisis en términos de relaciones de producción, menos aún en términos de propiedad, y que el abandono de la perspectiva del comunismo en modo alguno induce a refugiarse en una visión religiosa o moral del mundo, sino que incita, por el contrario, a buscar nuevos modos de pensamiento y de acción.

La expansión del marxismo en el conjunto de la izquierda francesa ha ido, por mucho tiempo, acompañada con un menosprecio del derecho en general y la condenación vehemente, irónica o «científica» de la noción burguesa de los derechos del hombre. Y observemos, de paso, antes de volver sobre ese punto, el marxismo, por una vez, no fue infiel a la inspiración de su fundador: su célebre crítica de los derechos del hombre en *La cuestión judía*, aunque se trata de un ensayo de juventud, no fue desmentido ni por sus obras posteriores, ni por las contribuciones de sus herederos. Desde hace poco tiempo, el marxismo cambia de tono, se adorna con una fraseología liberal, mientras que un pequeño número de ideólogos, que se presentaban antes como los guardias intransigentes de la doctrina, se vuelven contra él. Todos saben de donde vino el choque. El descubrimiento de la magnitud del sistema concentracionario en la Unión Soviética, bajo una marea de informaciones difundidas por las víctimas del Goulag, y en primera fila de éstos Soljenitsine, y luego, las iniciativas de los disidentes en el conjunto de los Estados socialistas, sacando partido de los Acuerdos de Helsinki para exigir el respeto de los derechos del hombre, sembraron la mayor perturbación en los espíritus. Estos derechos ya no parecen formales, destinados a encubrir un sistema de dominación; se ve contenidos en ellos una lucha real contra la opresión. Por consiguiente, quien desapruere o condene la represión en los países del Este se siente obligado a reconocerle un valor aquí mismo, en el cuadro de la democracia llamada burguesa, y a proclamar que la instauración del socialismo deberá asegurar su protección.

Sin embargo, ¿qué oímos en los nuevos discursos a favor de los derechos del hombre? O bien son definidos como el complemento indispensable de un buen régimen, ese complemento que aún le falta al socialismo, pero que le será aportado mañana, o bien vienen a suministrar la prueba de una independencia del espíritu o del corazón frente a las siniestras coacciones de la política. En tanto, que algunos sólo piensan en remodelar el socialismo, para que adquiera un «rostro

humano», otros no hacen más que invocar la humanidad del hombre para defenderla contra las agresiones del Estado-de un Estado maléfico cualquiera que sea su naturaleza. Todo ocurre como si del lado marxista, los derechos del hombre hubiesen permitido redescubrir las virtudes del «suplemento de alma», y del lado de los iconoclastas, socialistas, hubiesen permitido restablecer la oposición entre el individuo y la sociedad, o bien la del hombre interior y del hombre encadenado en la ciudad.

Ciertamente, la acción de los disidentes provocó una revolución de los derechos del hombre, pero se cuidó mucho de sondear su alcance. Es verdad que la mayoría de los disidentes había declarado que no querían «hacer política», lo cual facilitaba la tarea de los que no querían escuchar ¿Pero qué significaban esas declaraciones? Que no tenían ambiciones políticas, que no querían tumbar el poder en ejercicio, ni proponer un nuevo programa de gobierno, ni crear un partido de oposición, ni a oponer al marxismo una nueva doctrina. Sólo reclamaban la garantía con vigor en los países democráticos, sin los cuales no hay ni libertad ni seguridad para los ciudadanos. Sin embargo, no hacía falta prestarles intenciones ocultas para descubrir el sentido político de su acción. Pues en cuanto que los derechos que exigen son incompatibles con el sistema totalitario, es demasiado claro que hacen política, sin tener objetivo, programa, doctrina política, y así mismo se hace claro que esos derechos, por su acción, se manifiestan vinculados a una concepción general de la sociedad-de lo que antes se llamaba la ciudad- cuya negación la constituye precisamente el totalitarismo. La gran novedad, en la coyuntura de estos últimos años, en la Unión Soviética y en la Europa del Este y también en China, es que no se trata, subrayémoslos, de que los individuos protestan contra la arbitrariedad de la policía denuncien el sometimiento de los tribunales al Estado, reclamen libertades definidas, sino que coloquen su acción bajo el signo de los derechos del hombre, y lo más nuevo aun, no es que sean perseguidos por sus opiniones, condenados sin poder defenderse, sino que el blanco del poder se convierte, a través de ellos, en los derechos del hombre. Así, se hace manifiesta una oposición fundamental, más allá del hecho desde hace tiempo masivo de la coacción ejercida contra los individuos y los grupos, entre un modelo de sociedad totalitario (cualquiera que sean las múltiples variantes, estaliniana o neostaliniana, maoísta o neomaoísta) y un modelo que implica el reconocimiento de los derechos.

Esta oposición no es pensada por lo que se llama la izquierda en Francia. En varias ocasiones, el Partido comunista ha protestado, sobre todo por la boca de Georges Marchais contra las detenciones y condena de los disidentes. Particularmente vivas fueron sus últimas declaraciones a propósito de Praga. Pero cuando afirma que no habría que perseguir a los hombres por delito de opinión ¿quién le pregunta si la defensa de los derechos del hombre es la expresión de una opinión? Y cuando proclama su estima por esos derechos ¿quién le pregunta cuáles son sus implicaciones políticas? Antes de que estallara la unión de la izquierda, los socialistas se limitaron a explotar las protestas del Partido comunista al servicio de su estrategia electoral, encantados de presentar a su aliado como un partido ganado a la causa de la democracia. ¿Pero sólo se trataba de oportunismo? La cuestión merece ser planteada. Pero, yo creo que su actitud da fe también de una impotencia para concebir los derechos del hombre de otro modo que como derechos del individuo. Esta concepción la comparten con la mayoría de la izquierda francesa, ya sea marxista, ya sea impregnada de marxismo. De hecho, el hombre de izquierda no comunista se quiere liberal y socialista a la vez. Liberal, invoca con todo corazón los principios de 1789 (lo cual no le impide, eventualmente, adorar a Roberpierre) y se complace en imaginar una afortunada *mezcla* de socialismo y libertades. Su ceguera respecto del totalitarismo encuentra allí su explicación. Bien puede descubrir, leyendo testimonios cada vez más numerosos, todos los signos de un nuevo sistema de dominación. Sólo saca como conclusión la arbitrariedad lamentable de los poderes burocráticos. Y aunque condene los vicios de ese sistema, los regímenes de la Unión Soviética, de la Europa del Este, de China o de Vietnam, no dejan de parecerle como socialistas (únicamente el caso de Cambodia lo deja perplejo). En el fundamento de todos esos juicios se encuentra la idea tenaz de que la realidad se define al nivel de las relaciones de propiedad y de las relaciones de fuerza: en cuanto al derecho, cuando encuentra en él más que una racionalidad de esas relaciones, se instala en el santuario de la moral, un santuario que cada individuo lleva en él mismo.

No nos asombremos entonces de la comodidad con la que los comunistas combinan la crítica de lo procesados a los disidentes soviéticos con la defensa de un régimen presentado como «globalmente positivo». Tienen medidas libres, pues se apoderan de una lógica que no es la suya y de la que se aprovechan hábilmente. Pero no basta observar que ella rige el pensamiento de la izquierda.

Quién no ve más bien cómo se ejerce fuera de sus fronteras. El pensamiento conservador moderno no abriga duda al respecto de que las relaciones de propiedad y las relaciones de fuerza constituyen la esencia de la política, por muy ardorosa que sea su exaltación de los valores de la democracia. Por supuesto, ella considera sagrada las libertades individuales y las garantías otorgadas a la seguridad de los ciudadanos. Pero distingue cuidadosamente lo que corresponde a la moralidad y lo que corresponde a la política, es decir, el juego de la competencia por el poder, a las necesidades de la conservación del orden establecido o a la razón de Estado.

De allí la indiferencia general ante las violaciones del derecho cometidas por los hombres políticos: se admite que todos los medios valen para defender su posición, como parece ser natural que las relaciones entre Estados son determinadas por el interés o los imperativos de potencia. Y de allí, por ejemplo, la ironía con la cual se acogió el escándalo producido en Estados Unidos por el asunto Nixon, hace algunos años.

El Partido comunista se encuentra así al abrigo de las críticas que le llegarían a lo más profundo. Cuando reprueba los métodos de represión estalinianos o sus sobrevivencias, unos se maravillan de sus propósitos; otros, le reprochan declaraciones demasiado tardía, demasiado raras; adversarios que los juzgan hipócritas, se inquietan por su buen efecto sobre los electores liberales, pero nadie los coloca en situación de decir si la agresión del poder soviético contra el derecho es o no una agresión contra el cuerpo social. No le es planteada la cuestión porque implicaría la idea de que el derecho es constitutivo de la política. Pero, a falta de esa idea, observemos de paso que hasta no podría decirse que la defensa de principio de las libertades individuales sea compatible con la defensa del estalinismo. En efecto, basta reducir los derechos del hombre a los de los individuos, para despejar a distancia de éstos un orden de realidad *sui géneris*. En consecuencia, el único problema pertinente será el de saber si, en condiciones históricas dadas, la conservación del Estado podía, o si ahora puede, acomodarse y en qué medida, con el ejercicio de tales derechos. De ahora en adelante, el hecho decide al derecho. Dicho de otro modo, se trata de examinar si algunos métodos coercitivos de gobiernos se deducían o se deducen de la necesidad de conservación de un sistema político, el socialismo, o si estaban, están aun, en exceso respecto a esas necesidades. En este cuadro de discusión, los comunistas pueden conceder sin peligros a sus

interlocutores liberales, que las detenciones arbitrarias por delito de opinión son condenables, y más aún, los campos de concentración. Pero esta condena es medida cautelosamente, según criterio del realismo, bajo la convención, *admitida por ambas partes*, que la violación de los derechos del hombre es la de derechos individuales, de derechos que no son políticos. Así les es posible demostrar que los errores del gobierno, cuyas víctimas fueron individuos (por millones, sea), no autorizan a cuestionar la naturaleza de un Estado, ya que es distinta de la de los individuos, puesto que ese Estado obedece a leyes, está sometido a exigencias que le son específicas. Y aún les es posible afirmar que la definición del estalinismo como figura históricamente determinada del socialismo no podría ser examinado a la luz de los llamados excesos suyos, ya que éstos no son más que los subproductos de un primer exceso de la autoridad política, inatacable ésta, siendo requerida por los imperativos de cohesión de la sociedad. Pero poco importa la manera como se ejerce la argumentación de los comunistas, ella siempre es eficaz, pues hablan el mismo lenguaje que sus socios no comunistas o sus adversarios.

Pero de ese lenguaje no se liberan aquellos que rompen resueltamente con el realismo político, para afiliarse incondicionalmente a la defensa de los derechos humanos, pues esa ruptura se acompaña de una negación pura y simple de pensar lo político. Elaboran una religión de la resistencia a todos los poderes, hacen de los disidentes mártires modernos. Pero al arraigar los derechos en el individuo, se privan de concebir la diferencia entre el totalitarismo y la democracia, o bien a referirla a una diferencia de grado en la opresión, y al mismo tiempo, restituyen créditos a la concepción marxista, la cual, en su primera etapa, justamente había denunciado la ficción del «hombre abstracto» y quitado el velo a su función en el cuadro de la sociedad burguesa.

Deshacerse de la problemática de Marx, es necesario con toda seguridad si se quiere dar pleno sentido a la noción de los derechos del hombre. Pero tampoco hay que colocarse más allá de su pensamiento; todo lo contrario, hay que volver a colocar en la memoria la crítica que él hacía, que no era vana, para extirpar el error o la ilusión que se encuentra en el fundamento de su argumentación y que hace que ella se asemeje a la de sus adversarios de hoy.

Decíamos que es en *La cuestión judía* donde Marx entregó lo esencial de su interpretación de los derechos del hombre; tratemos, pues, de interrogarle. Ella procede de la convicción de que la representación de esos derechos prevaleció a

finales del siglo XVIII, en los Estados Unidos primero, y luego en Francia sólo para dar figura de la disociación de los individuos en el seno de la sociedad y a una separación entre esa sociedad atomizada y la comunidad política. «¿Qué es el hombre distinto del ciudadano? escribe Marx. Nada más que el miembro de la sociedad burguesa ¿Por qué se llama hombre» al miembro de la sociedad burguesa? Hombre en sí ¿Cómo explicamos ese hecho? Por la relación del Estado político con la sociedad burguesa. Por la naturaleza de la emancipación política» y sigue observando todavía: «Los derechos del hombre, derechos del miembro de la sociedad burguesa, no son otra cosa que los del hombre y de la colectividad». De estas proposiciones, Marx sacaba una serie de consecuencias relativas al status de la opinión, sobre todo de la opinión religiosa, de la libertad, de la igualdad, de la propiedad y de la seguridad. ¿Qué decía de la opinión? En substancia, que se la reconoce como legítima en el momento en que parece un equivalente de la propiedad privada. ¿De la libertad? Que, definida como «el poder que pertenece al hombre, de hacer todo lo que no perjudica al derecho ajeno», ella supone que «cada individuo es una mónada, aislada, reflejada sobre sí misma». ¿De la propiedad? Que, definida jurídicamente como el derecho que tiene todo ciudadano de gozar y de disponer según su voluntad de sus bienes, de sus ganancias, del fruto de su trabajo y de su industria, ella hace que cada hombre encuentre en otro hombre, «no la realización, sino el límite de su libertad». ¿De la igualdad? Que ella no ofrece sino una nueva versión de la teoría de la mónada. Y, por último, ¿de la seguridad? Que ella es el «concepto supremo de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual toda la sociedad sólo está allí para garantizar a cada miembro suyo la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad». Y, en resumen, que ella es «la garantía de su egoísmo». Pero la experiencia del totalitarismo proyecta una luz siniestra sobre la debilidad de esa interpretación. El totalitarismo se edifica sobre la ruina de los derechos del hombre. Sin embargo, bajo ese régimen, el hombre se encuentra disociado del hombre y separado de la colectividad, como nunca lo fue en el pasado. Pero no es porque se le considere representar el individuo natural; no, sino porque se le considere representar al hombre comunista, porque su individualidad debe disolverse en un buen cuerpo político, al pueblo soviético o el partido. Disolución que, al mismo tiempo, es la del hombre con el hombre y la del hombre con la colectividad. No es porque está asignado a los límites de una vida privada, a la situación de la mónada, porque goza del derecho de tener

opiniones, libertades, propiedades y seguridad, sino porque ese goce le está prohibido. Por último, no es porque la sociedad civil se supone que esta disociada del Estado, sino porque el Estado se considera capaz de poseer el principio de todas las formas de socialización y de todos los modos de actividad.

Es verdad, la interpretación de Marx pretende dar razón de un gran acontecimiento histórico, el tránsito de la feudalidad a la sociedad burguesa. Según él, la feudalidad designa un tipo de sociedad cuyos elementos materiales y espirituales, tenían un carácter político, en el que estaban impresas en conjuntos orgánicamente vinculados, los señoríos, los Estados, las corporaciones, los cuerpos de oficios. Al poner término a ese sistema, observa Marx, «la revolución política abolió el carácter político de la sociedad civil. Hizo estallar a la sociedad civil en sus elementos simples, por una parte, los individuos, por otra parte, los elementos materiales y espirituales que forman el contenido de la vida, la situación de esos individuos en la sociedad civil.

Liberó de sus nexos el espíritu político que, en cierto modo, estaba desmembrado, despedazado, diluido en los callejones sin salida de la sociedad feudal. Ella puso fin a esta dispersión, reacomodándola, la liberó de su alianza con la vida civil y la constituyó en esfera de la comunidad, de lo que concierne al pueblo en general en una independencia ideal respecto de esos elementos particulares en la vida civil. No obstante, el análisis histórico del tránsito del mundo feudal al mundo burgués se inscribe en una teoría de la emancipación humana cuyo sentido determina. Toda la obra que evocamos, y en particular su conclusión, nos persuade de ello. Marx retiene de la revolución burguesa lo que él llama «la emancipación política», es decir, la delimitación de una esfera de la política como esfera de lo universal, a distancia de la sociedad, encontrándose ésta a la vez reducida a la combinación de intereses particulares y de existencias individuales descompuestas en elementos. De esta emancipación política, hace un momento necesario y transitorio en el proceso de la emancipación humana. Y ya que este momento es concebido por la burguesía como el de la realización de la emancipación humana, hace de él el momento por excelencia de la «ilusión» política. En este sentido «emancipación» e «ilusión» políticas se manifiestan para él como indisociables. Y ya que, simultáneamente, se desvinculan los elementos particulares de la vida civil como si fueran independientes, la ilusión política coincide según él con la ilusión de la independencia de esos elementos, o con la representación ilusoria de los

derechos del hombre que tienen como finalidad mantenerla. En otros términos, la política y los derechos del hombre constituyen los dos polos de una misma ilusión. Si tal es el andamiaje teórico del análisis de la revolución democrática burguesa, estamos autorizados a preguntarnos si puede sostener la de la revolución totalitaria. Pero convengamos que habría que derrumbar la mayoría de los términos para dar cuenta de ésta. En efecto, el totalitarismo tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares que la compondrían. Aparentemente, el *espíritu político* se propaga entonces en toda la extensión de lo social. El partido, en tanto que representante del espíritu político, se esfuerza por componer una aleación entre el Estado, que supuestamente encarna al pueblo en general, y todas las instituciones de la vida civil. Sin embargo, ningún lector de Marx, si es de buena fe, concluirá que el totalitarismo da la fórmula de lo que él llamaba «la emancipación humana». De todas las razones que lo prohíben, retengamos sólo una: el proceso de destrucción de la sociedad civil implica una formidable ampliación de la esfera de lo político, pero, desde luego, no su desaparición. Dicho de otro modo, la propagación del espíritu político está en capacidad de reforzar el poder que, supuestamente, representa la comunidad y decidir «lo que concierne al pueblo en general». A la luz de Marx, el totalitarismo aparece como el régimen en el que la «ilusión política» es llevada a su colmo, en el que ella es materializada en un Estado que posee la omnipotencia (o al menos se esfuerza por poseerla). Pero allí los derechos del hombre son destruidos; allí se desvanece la relación entre la política y los «derechos del hombre», a los que Marx convertía en los dos polos de la misma ilusión. Tenemos, pues, que hacer una primera constatación: la problemática de Marx es puesta en dificultades por los acontecimientos de nuestros tiempos. Pero entonces, hay que hacer una segunda: su crítica de los derechos del hombre, situada como lo está en el análisis de la revolución democrática burguesa, ya se encontraba mal fundada. Pero esto no anula necesariamente el conjunto de esa crítica. Quien se apresurara a afirmarlo descuidaría un hecho muy notable: en numerosas ocasiones, Marx se limita a comentar, a veces hasta parafrasear, textos extraídos de las Constituciones americanas o de las Declaraciones de 1791 o de 1973. Hay, pues, que llevar a más moderación a los detractores de Marx, que se convierten en los campeones de los derechos del hombre y nada quieren saber de su ambigüedad, no retener nada de las formulaciones que se prestarían o aun se prestan a las objeciones, no sólo de

Marx o de los marxistas, sino de aquellos que no se satisfacen con convertir al egoísmo en la regla de conducta de los hombres en sociedad. Muchas de esas formulaciones, en la Declaración del 91 que sirvió de modelo en Europa, acreditan, en efecto, la imagen de un individuo soberano, cuyo poder de actuar o comprender, de hablar o de escribir, el de poseer, sólo sería limitado por el de los otros individuos de ejercerlo igualmente. Además, no es arbitrario considerar el derecho de propiedad, enunciado en el último artículo, el único que sea calificado de sagrado, como aquel sobre el cual se apoyan todos los otros. Asimismo, no es tanto lo que lee Marx en los derechos del hombre lo que debería suscitar nuestras críticas, sino lo que es impotente para descubrir en ellos. En efecto, Marx cae y nos atrae en una trampa, que, en otras ocasiones, pero también para otros fines, fue muy hábil para desarmar: el de la ideología. Se deja hacer preso de la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, qué trastornos aportan en la vida social. Y, por ese hecho, se hace ciego para lo que en el texto mismo de la Declaración aparece al margen de la ideología.

Volvamos a ese texto. Veamos el argumento que le inspira el artículo sobre la libertad: «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica al otro». Marx comenta: ese derecho hace del hombre una «mónada», y no se funda en la relación del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con el hombre: «tiene derecho a esa separación, el derecho del individuo limitado a sí mismo». Así, circunscribe la función negativa «no perjudicar» subordinándola a la función positiva «poder hacer todo lo que...», sin tomar en consideración que toda acción humana, en el espacio público, cualquiera que sea la constitución de la sociedad, vincula necesariamente al sujeto a otros sujetos. Siendo un dato primero ese vínculo, el cual no corresponde a mecanismos institucionales o políticos, o, lo que viene a ser lo mismo, el aislamiento, el monadismo del individuo siendo estrictamente impensables-ya que allí mismo donde está separado de hecho de sus semejantes se trata todavía de una modalidad de su relación con los otros- la única cuestión debería ser ésta: ¿cuáles son en tal o cual sociedad los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a su establecimiento, a su desplazamiento, a su frecuentación de ciertos lugares, a su entrada a ciertas carreras, el cambio de sus condiciones, a su medio de expresión y de comunicación? En vez de plantearla, Marx ignora extrañamente la supresión de múltiples prohibiciones que gravitaban sobre la acción humana antes de la

revolución democrática, bajo el antiguo régimen. Ignora el alcance práctico de la Declaración de los derechos captado como lo está por la imagen de un poder anclado en el individuo y no pudiendo ejercerse más que cuando él encuentre el poder del otro. Por supuesto, no lo inventa. Esta imagen se asoma en el artículo sobre la libertad, es verdad, pero no es menos verdadero que ella recubre un nuevo modo de acceso al espacio público. Sin embargo, cuanto más significativa es la resistencia de Marx para apreciar los dos artículos relativos a la libertad de opinión, de los cuales el segundo es el más preciso. A decir verdad, no los comenta en el pasaje consagrado al examen de los derechos del hombre, y esta omisión misma merece ser señalada, pues ella da fe de su prejuicio; pero, por lo esencial, el argumento de *La cuestión judía* está destinado a demostrar, contra la tesis de Bauer, que el derecho a expresar sus convicciones religiosas –así fuesen las de los judíos, que se imaginan pertenecer a un pueblo aparte y cuyas creencias aparentemente están en contradicción con su pertenencia a una comunidad política- este derecho no hace más que dar fe de la escisión sobrevenida y santificada por los derechos del hombre entre el elemento individual, particular, privado, constitutivo de la sociedad civil, y la vida del Estado, entre el miembro de la sociedad burguesa y el Estado. Desde luego, no cabe deducir de ese argumento que Marx está contra la libertad religiosa, incluso, como algunos imprudentes o algunos tontos han sostenido que él muestra su antisemitismo. Pero hay que convenir que la libertad de conciencia, a su parecer, no es más que el índice más elocuente de la ficción de democrática-ficción que, repitámoslo, marca un momento necesario, pero transitorio, de la emancipación humana. ¿Pero qué dicen los artículos que el autor no comenta? Recordémoslo. El artículo 10: «Nadie puede ser inquietado por sus opiniones, incluso las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley». El artículo 11: «La comunicación libre de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre, por tanto, todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente, salvo a responder por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley». ¿Tiene Marx que ser obsesionado por su esquema de la revolución burguesa para no ver que la libertad de opinión es una libertad de relaciones, como está dicho en la ocasión, una libertad de comunicación? Admitámoslo, en otros escritos de juventud defendió la libertad de prensa. Pero no entra en nuestro actual propósito examinar las

variaciones de su pensamiento; sólo nos importa la coherencia de una argumentación cuyos efectos siempre podemos medir, en nuestra época, en aquellos que, ciertamente, carecen de las intenciones generosas del fundador.