

# KARL MARX Y HANNAH ARENDT SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS\*

DANIEL LONDOÑO HOYOS\*\*

## RESUMEN

¿Por qué si todos nacemos dignos e iguales como reza el artículo primero de la *Declaración universal de los derechos humanos*, por qué siguen muriendo día tras día centenares de miles de personas en todo el mundo en medio de las condiciones más miserables y adversas? ¿Por qué si nacemos libres, o como diría Locke ‘propietarios de nuestra propia persona’, por qué siguen habiendo más de veintisiete millones de esclavos en el mundo, un número que duplica por lo demás la cantidad de esclavos existentes en el siglo XIX? ¿Por qué si todos tenemos derecho a la educación, a la vivienda y a un trabajo digno, por qué vemos a miles de personas dispuestas a arriesgar sus vidas en los desiertos mexicanos para hacerse un lugar en países económicamente más prósperos, muchas veces a cambio de sus lazos familiares y de su condición política?

## PALABRAS CLAVES

Derechos humanos; Derechos civiles; Hannah Arendt; Karl Marx; Ciudadanía; Reconocimiento político.

## CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Londoño Hoyos, Daniel. (2014). Karl Marx y Hannah Arendt sobre los derechos humanos. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, III, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia, (pp. 63-71).

---

\* Artículo escrito bajo la supervisión de la Dra. Lucy Carrillo Castillo, Profesora Titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

\*\* Estudiante de Filosofía de la Universidad de Antioquia (octavo semestre). Joven Investigador adscrito al grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: danielh216@hotmail.com

## INTRODUCCIÓN

Actualmente se suele decir mucho de los derechos humanos. Derechos tales como la vida, la salud, la seguridad, la opinión propia son derechos que todos damos por sentados y que exigimos se reconozcan a todo lo largo y ancho del mundo. Sin embargo, la pregunta que sigue planteada es si esos discursos sobre la dignidad humana y sobre los derechos inherentes a la condición de todo hombre son algo más que palabras.

Como lo ven Marx y Arendt, tales discursos fallan porque no tienen ningún garante políticamente viable. Decimos que tenemos derecho a la educación, pero ese derecho sólo es un derecho político cuando pertenecemos a un Estado que esté en capacidad de reconocernos dicho derecho. Si no pertenecemos a Estados de este tipo, y como colombianos no lo hacemos, queda encomendada en las manos de cada cual la tarea de que dicho derecho opere de manera efectiva. Si poseemos o no los medios para ello, ése no es el problema. El Estado se limita a reconocernos tan sólo el que podamos acceder a ciertos mecanismos para mejorar nuestra calidad de vida, pero no los medios para hacer efectivos dichos mecanismos. ¿De qué sirve entonces un discurso sobre los derechos humanos en un mundo atravesado por el imperativo de supervivencia capitalista: sálvese quien pueda? En lo que sigue, responderemos a esto a la luz de la crítica que efectúa Marx a la noción de *derechos del hombre* para pasar luego a la revaloración que da Arendt de los derechos humanos a la luz de su teoría sobre los *Orígenes del Totalitarismo*.

### MARX Y LA CUESTIÓN JUDÍA

En la *Cuestión judía*, Marx arremete contra los postulados de Bruno Bauer según los cuales la única manera de que los judíos alemanes obtengan la emancipación política es a través de la puesta en escena de un Estado en el cual el poder político y civil esté separado del poder eclesiástico. De acuerdo con la tesis de Bauer, los judíos no deberían estar tan interesados en crear un nuevo Estado que los acogiera a ellos, como sí en reunirse con los demás ciudadanos alemanes y juntos abolir todo privilegio político dado en virtud de sectas religiosas. En este sentido, Bauer muestra que sólo en un Estado laico es posible alcanzar para todos los ciudadanos la misma libertad manifiesta en derechos y deberes iguales, fundamentados no en principios de teológicos, sino en una antropología política.

Como lo ve Marx, Bauer no llega hasta el fondo a la hora de desarrollar su empresa. Pues, si bien su idea de la emancipación de lo político es rica y viable en más de un aspecto, su respuesta a la *cuestión judía* evade el problema.

Para exponer su propuesta, y al mismo tiempo para distanciarse de la de Bauer, Marx parte de la distinción establecida en la *Declaración de los derechos del hombre* de la revolución francesa entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, afirmando que “los derechos del hombre son los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad” (Marx, 1970, p. 241). Mientras que los derechos del ciudadano son aquellos “derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación en la comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el Estado” (Marx, 1970, p. 243).

La crítica de Marx se centrará en la noción de “derechos del hombre,” argumentando que los ideales de libertad, igualdad, propiedad y seguridad se basan y se refieren a una sola y única clase de ser humano: el burgués.

Como lo ve el autor del *Capital*, cuando la declaración de los revolucionarios franceses clama por la natural libertad que define a todos los seres humanos, dicha libertad se traduce en libertad de acumulación. Se trata, por lo tanto, de la libertad del hombre “en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma,” (Marx, 1970, p. 244) desgarrada de todo vínculo con los otros y de toda relación no atravesada por el egoísmo, la vanidad y por el afán ciego y desenfrenado de posesiones. Del mismo modo, el derecho a la propiedad privada es el derecho “a disfrutar de un patrimonio y a disponer de él de manera arbitraria sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad” (Marx, 1970, p. 244). La igualdad no es otra cosa sino la igualdad de la libertad en el sentido antes mentado, es decir, “que todo hombre se considere por igual mónada y sólo a sí mismo se atenga” (Marx, 1970, p. 244). Finalmente, la seguridad sería la condición de cierre de todos los demás derechos, convirtiéndose en “garantía de ese egoísmo” y legitimando políticamente la rapiña humana, la instrumentalización de las relaciones y de los contratos, la competencia, la desigualdad y la indiferencia frente a la suerte y frente a la vida de los otros.

A la conclusión a la que llega Marx es que, sobre esas reglas de juego, ninguno de los derechos humanos trasciende al “hombre egoísta, al hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, al individuo replegado en sí mismo” (Marx, 1970, pp. 244-45). Pensar la sociedad, y a los ciudadanos, como divididos en dos reinos distintos y contrarios, a saber, el de lo público,

es decir, el de lo relativo a la esfera estatal y a la vida en sociedad, y el de lo privado, es decir, el de lo perteneciente a la esfera individual de las personas y sus vidas en cuestión, sólo puede dar como resultado una prevalencia inevitable de lo privado sobre lo público dadas las condiciones burguesas sobre las cuales se piensa el concepto de Estado en primer lugar. Sólo quienes cumplen con los requisitos impuestos por las demandas económicas y sociales, sólo ellos pueden hacer efectivos esos discursos sobre los derechos y materializar lo que para la mayoría de los ciudadanos son palabras vacías.

La emancipación del hombre, la realización del ser humano como *ser genérico*, no consiste tanto en la puesta en escena de un Estado secular, como sí en la eliminación *real* de las desigualdades existentes entre los ciudadanos. Lo que pasa por alto Bauer es que un Estado secular puede representar también el principio de desigualdad de derechos que profesa el Estado católico, sobre el cual se vuelve en su ensayo. La pregunta no es tanto por el papel que juega la religión en el Estado, como sí por la eliminación de los problemas fácticos que se dan en la vida social (Cfr. Wolff, 2010). Por el contrario, la emancipación política se caracteriza por la supresión del Estado y del derecho:

Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propers” como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 1970, p. 249).

De lo que se percata Marx es que los discursos liberales que abogan por la justificación política de la desigualdad entre los hombres están basados en consignas fariseas. De ninguna manera puede hacerse efectiva la libertad, si hay dos tipos diferentes de ciudadanos: unos, los privilegiados, los burgueses; otros, los humillados, los asalariados. Si la libertad ha de ser un concepto políticamente relevante, debe estar anclado en garantías políticas que permitan llevarla a la praxis sin ningún tipo de discriminación.

Así, la idea marxista de emancipación humana implica la superación de la es-cisión causada por el surgimiento de la creciente sociedad burguesa-capitalista. Pensar al hombre como dividido entre lo público y lo privado, entre su natural egoísmo y su vida en sociedad, sólo puede dar como resultado un sujeto desgarrado y dual en sí mismo; incapaz de comprenderse como ser humano e incapaz de darle un sentido a su propia existencia más allá del afán de acumulación

y de competencia. De esta manera, la emancipación del hombre implica para Marx la comprensión de la naturaleza humana como un todo: un hombre, sí, pero al mismo tiempo un ciudadano que participa activamente como miembro de la especie humana, en comunión con otros hombres y mujeres que al igual que él construyen sus vidas y dirigen sus esfuerzos en y para la comunidad (Aguirre Román, 2010, p. 42). Sólo de esta manera, la esfera de lo privado es reconciliada con la de lo público, reuniendo a todos los hombres bajo mismo manto y haciendo de las relaciones entre ellos algo atravesado por el respeto, la valoración y la igualdad.

#### ARENDT Y *EL DERECHO A TENER DERECHOS*

Ante la idílica idea de una única y trascendente naturaleza humana, Hannah Arendt se muestra escéptica. Para la alemana, sólo podemos determinar y conocer las esencias de las cosas que nos rodean, pero es absolutamente imposible realizar esta misma tarea sobre nosotros. Por esta razón, más que abogar por un discurso sobre la naturaleza humana, lo que nos propone la filósofa es que nos preguntemos bajo qué condiciones se desarrolla la vida de todos los hombres; en sus términos, podríamos decir que la pregunta es qué define a la *condición humana*. Para exponer esto nos detendremos en su concepto de *derecho a tener derechos*.

Los acontecimientos sucedidos en el siglo XX fueron prueba de que los Derechos del hombre y del ciudadano, proclamados en medio del furor de la Revolución Francesa, al ser considerados como “inalienables” e independientes de cualquier orden gubernamental, quedaron por eso mismo desprotegidos y reducidos al plano del mero discurso. La dicotomía *hombre/ciudadano*, que todo el mundo aceptó sin más, demostró que con la pérdida de los derechos civiles y nacionales, se perdían también los Derechos del Hombre, llamados intocables y pre-políticos. En virtud de esto, Arendt desarrolla su concepto de *derecho a tener derechos*:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía,

sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «civilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en *un* Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad (Arendt, 1998, p. 247).

El concepto de *derecho a tener derechos* fue acuñado por Arendt para mostrar las limitaciones y el quiebre del liberalismo moderno: cuando el poder administrativo y burocrático destruye el ideal de vida de los implicados en la *cosa política* a través de decisiones administrativas corruptas basadas en la manipulación de los entes públicos, posponiendo lo político al servicio del egoísmo y de la avaricia de unos cuantos, no sólo se da por terminado el ideal de lo que debe ser la democracia, sino que se expone de manera atroz la delicada condición del ser humano cuando se ve despojado de todo reconocimiento político y se contempla a la luz de su “mera desnudez.”

Como lo hace ver Seyla Benhabib, la idea de *derecho a tener derechos* la desarrolla Arendt apelando a los dos sentidos que tiene el concepto de derecho en la frase. El primero, que define ella como *moral*, es un reclamo que se dirige a la humanidad en cuanto tal y demanda reconocimiento de todo otro como ciudadano de algún Estado. En este sentido, “se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde protección del mismo” (Benhabib, 2004, p. 50).

El segundo uso del término “derecho” se basa y fundamenta a partir del primero, aunque su sentido deje de ser ya moral para ser jurídico-civil. Tener un derecho, desde esta perspectiva, significa que tenemos derecho de hacer o de no hacer *A* y que los demás tienen la obligación de no impedirnos hacer o no hacer *A* (Villavicencio, 2007, p. 39). En este sentido, lo que hacen ver tanto Arendt como Benhabib es que el derecho es siempre recíproco. Los derechos y obligaciones están correlacionados de manera directa unos con otros, y no pueden pensarse de manera aislada o desgarrada. De este modo, este segundo uso del concepto “derecho” en la consigna arendtiana sugiere una relación triangular entre (i) la persona a quien corresponden derechos, (ii) otros para quienes esta obligación está dirigida, y (iii) la protección de estos mismos derechos a través de estamentos y leyes positivas establecidas y amparadas por el Estado y su aparato (Benhabib, 2004, p. 51).

Sin lugar a dudas y completamente al margen de cualquier optimismo ingenuo, la dificultad que ve Arendt como insalvable es que no basta con ser

hombre para gozar de derechos humanos. Cuando decimos ‘tienes derecho a ser tratado con dignidad’, ‘tienes derecho a ser respetado’, ‘tienes derecho a que te reconozcamos’, en todo caso hablamos de derechos morales fundamentales, sin lugar a dudas, pero limitados a la condición de que el individuo que reclama dichos derechos debe ser ante todo ciudadano de algún lugar. De este modo, quienes quedan desterrados de un Estado, quienes son arrojados “de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallan al mismo tiempo por fuera de la familia de naciones” (Arendt, 1998, p. 245), diríamos incluso de la humanidad misma:

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión — fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles (*Ibidem*: 246).

Los problemas que enfrentan los apatriados, los refugiados e incluso todos aquellos denominados ciudadanos de “segunda clase” se han diversificado y complicado en nuestro tiempo. Por esta razón, como afirma Richard Bernstein, debemos tomar seriamente la advertencia de Arendt acerca de lo que puede ocurrir una vez que masas de personas se vuelven súbitamente superfluas (Bernstein, 2010, p. 299 y ss). Así pues, si no hallamos mecanismos que nos permitan enfrentar fenómenos como la migración de una manera humana en la que se reconozca el fundamental “derecho a tener derechos”, las soluciones dadas a los problemas económicos y sociales se podrán construir bajo sutiles y disímiles formas que enmascaren una fría y abiertamente miope ideología totalitaria. El llamado de Arendt es ante todo a que salvaguardemos la dignidad de cualquier mal que intente minarla.

#### CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt se muestra escéptica respecto a los postulados de Marx, aunque vista de manera global su pensamiento coincida con algunas de las tesis más importantes del alemán. En términos generales, Arendt está de acuerdo con Marx en que la sociedad moderna transformó el rol de los individuos dentro de ella. El nuevo ámbito de lo social

reconfiguró todas las comunidades modernas en simples sociedades laborales y de tenedores de trabajo (*jobholders*). Esto significa que toda organización humana se encuentra completamente atravesada por la realización de actividades necesarias para mantener la vida y, por ende, todos los miembros de estas organizaciones definen todas sus actividades primariamente en términos referidos a cómo éstas contribuyen a sostener sus propias vidas y las de sus familias (Aguirre Román, 2010, p.46). La sociedad está pensada entonces en términos de competencia, de egoísmo y de cruda supervivencia.

Sin embargo, a diferencia de Marx, Arendt sí intenta formular una nueva manera de acercarnos a la noción de derechos humanos, sin apelar a la inocente idea marxista de emancipación humana. Más bien, lo que nos propone la filósofa es que volvamos la mirada a lo que desde Rousseau se reconoce como la esencia de la vida política: la actividad. En este sentido, más que abogar por ideales de hombre capaces ellos mismos de explotar al límite sus capacidades y disposiciones, lo que nos propone Arendt es que toda idea de sociedad debe partir y fundamentarse en y para el reconocimiento de los individuos dentro de ella. Tal reconocimiento demanda la protección de la personalidad moral sobre cualquier doctrina dogmática o secta religiosa, implica el respeto a la personalidad jurídica sobre cualquier ideología política y nos impone el amparo de la individualidad sobre el salvajismo de las costumbres y la crudeza de las meras reglas de decoro.<sup>1</sup> Arendt no pone en duda que este novedoso marco conceptual por sí sólo resulte insuficiente para proteger los derechos humanos de las tiranías, los abusos y los ultrajes que pisotean día tras día la dignidad de centenares de seres humanos a lo largo de todo el mundo. Sin embargo, de lo que agudamente se percata es que el estado actual de cosas, al ser producto de la voluntad humana, es por ello mismo objeto de cambio. Dicho cambio reside en la capacidad del hombre de actuar según razones, es decir, de hacer de cada acción suya un nuevo comienzo en la historia de la humanidad. Por ello, bellamente finaliza *Los orígenes del totalitarismo* con la siguiente frase de San Agustín: *Initium ut esset homo creatus est* (para un nuevo comienzo fue creado el hombre). La idea es entonces que queda encomendada en las manos de cada hombre la tarea de hacer respetar estos derechos y de reconocer en los

---

1 Sobre esto giran las últimas líneas de los orígenes del totalitarismo, y se denota particularmente claro en la manera como Arendt caracteriza las ideologías totalitarias que azotaron a Europa en la primera mitad del siglo XX. Sobre esto, véase: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998, p. 375ss.

otros su persona, por encima de cualquier interés egoísta, prejuicio personal o adoctrinamiento ideológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aguirre Román, Javier Orlando. (2010). Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos. *Opinión Pública*, 9 (17), pp. 35-54.
2. Arendt, Hannah. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
3. Benhabib, Seyla. (2004). *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
4. Bernstein, Richard. (2010). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? En: Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 293-304). New York. Cambridge University Press.
5. Marx, Karl. (1970). *La cuestión judía*. En: Marx, Karl y Ruge, Arnold, *Los Anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
6. Villavicencio, Susana. (2007). Ciudadanía y civilidad: acerca del derecho a tener derechos. *Colombia Internacional*, 66, faltan páginas.
7. Wolff, Jonathan. (2010). Karl Marx. En: Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/marx/#2.1>