

**Manuel ATIENZA: «Marx y los derechos humanos». Madrid, Mezquita, 1983. 280 páginas.**

El libro del profesor Atienza tiene, a mi juicio, interés para los lectores castellanos por ser el primer trabajo que trata el problema de los derechos humanos en Marx, planteado con precisión y con claridad en unas primeras páginas (Presentación: Marxismo y derechos humanos, p. 1 a 22) que le sitúan en el panorama del pensamiento socialista. Entre las premisas que acepta, o de las que parte aparece el carácter histórico del concepto de derechos humanos situado en «la modernidad y la aparición del sistema social burgués» (p. 2). Asimismo, y tomando como elementos de referencia la Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776, la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa de 1789 y de 1793 o la Declaración de la ONU de 1948, definirá a los derechos humanos como... «los derechos (en un sentido algo metafísico de la expresión de todos los hombres a disfrutar de determinadas libertades fundamentales en el plano individual, social, político, etc., y a ser tratados por igual, o, al menos, a no sufrir discriminaciones en ciertos aspectos». Es una definición instrumental, punto de partida de la comparación con el marxismo, que naturalmente se perfilará y se completará con el propio trabajo. Así se puede provisionalmente aceptar. Con otras pretensiones sería insuficiente, al no tener en cuenta, precisamente, toda la tradición del socialismo democrático que será imprescindible para entender en plenitud el concepto.

La acotación del término marxismo es, asimismo, compleja, como reconoce el autor, y renuncia a formularla para centrarse en las líneas del pensamiento marxista en materia de derechos humanos: «... Concretamente y por lo que se refiere a la cuestión de los derechos humanos, es posible distinguir, por lo menos, dos líneas de pensamiento marxista, que luego desarrollaré: la primera trata de mostrar los elementos de continuidad existentes entre el liberalismo y el socialismo y ve en el marxismo el desarrollo y profundización de los derechos humanos clásicos; la segunda pone el énfasis en los elementos de ruptura y en la posibilidad de una transición pacífica (a través del derecho de sufragio y de la democracia) del capitalismo al socialismo y condena los derechos humanos como productos exclusivamente burgueses y capitalistas...». Comparto este diagnóstico del profesor Atienza, que coincide con él y yo formulé, y tampoco era original, en «El Socialismo y la libertad». Es, el tema de los derechos humanos uno de los que sirven de elemento de distinción entre lo que podríamos llamar el Socialismo democrático o el Socialismo liberal, como diría Rosselli, y el marxismo leninismo.

Pero la distinción no permite situar fácilmente a Marx en una de las dos corrientes con nitidez. Es más, ambas, pretenden justificar sus posiciones en el pensamiento de Marx. Por eso es inútil el intento de Atienza de es-

tudiar los derechos en Marx, tarea que reconoce difícil, pero que aborda con gran libertad de espíritu, y sin posiciones preconcebidas, ni para atacar injustificadamente, ni para defender contra toda razón la obra del gran pensador de Tréveris.

Me parece que uno de los elementos a destacar es precisamente eso. Hasta bien recientemente el pensamiento progresista habrá sido crítico con el pensamiento socialista y marxista, sin tocar a Marx, que era tabú, criticando a Engels, a Lenin o a otros autores. El profesor Atienza entra críticamente y con respeto, en la obra de Marx.

Aunque en la presentación no se identifica plenamente, creo que su enfoque está más próximo al socialismo democrático, aun reconociendo que los dos modelos recogen sólo parcial y unilateralmente el pensamiento de Marx (p. 21). Su diagnóstico último se puede, me parece, encontrar en estas líneas... «lo cierto es que si hoy no se puede pretender construir una teoría —y una práctica— crítica y progresista de los derechos humanos sin contar con Marx, una teoría que sólo —o fundamentalmente— pretendiera basarse en él, resultaría inevitablemente coja. Nadie que busque acercarse a este o cualquier otro problema perteneciente al campo del Derecho, del Estado o de la Ética en general puede eludir la necesidad de buscar fuera de Marx, y a veces incluso, contra Marx, muchos de los conceptos teóricos, de las actitudes éticas, etc., que nos permitan entender mejor la realidad para poder cambiarla como quería Marx...» (p. 21). También coincido con él; por eso es especialmente interesante el recorrido que hace por el itinerario intelectual de Marx en nuestro tema.

Una única objeción a este punto de partida, sin venir, me parece, demasiado a cuento, trae a colación el tema del cristianismo. Parece como si hubiese una obsesión religiosa, que le hace perder en las primeras páginas de la presentación la línea de coherencia y de claridad con que se parte en el estudio. Nada se perdía con suprimir esa referencia sesgada e innecesaria, al menos en ese momento de su argumentación.

Los tres capítulos que siguen se corresponden con tres períodos en la vida de Marx, con influencias distintas en el tema de los derechos humanos, aun defendiendo, como hace Atienza, «la importante continuidad en la resolución de su pensamiento» (p. 19). Para esta clasificación reconoce la influencia de Guastini en su conocido trabajo «Marx: Della filosofia del diritto alla scienza della società..» (Il Mulino. Bolonia, 1974). El primero estudia la actitud del joven Marx, al inicio defensor desde posiciones liberales progresistas de los derechos humanos, pero a partir de 1843 con posiciones hostiles situándolas en el ámbito de la alienación. Por eso titula el capítulo «Derechos Humanos y alienación del hombre».

El segundo período lo estudia en el capítulo tercero, que titula «los derechos humanos entre la ética y la política», que refleja el tiempo comprendido hasta 1852 y centrado fundamentalmente en el Manifiesto. Aquí, aunque considera Marx la importancia práctica de alcanzar ciertos derechos por la clase trabajadora, desde el punto de vista teórico, los considera medios y, por consiguiente, les sitúa más en el plano político que en el ético, según Atienza.

Finalmente, el tercer período, estudia la etapa de madurez, en la que

aumenta el interés de Marx por el tema, sin perder definitivamente la ambigüedad, se titulará por Atienza «los derechos humanos en la sociedad capitalista».

Si entramos ya en análisis del Capítulo Segundo, «Derechos Humanos y alienación del hombre», veremos cómo se describe el primer momento de la biografía intelectual de Marx, el momento liberal hasta 1843. Es quizá el momento de mayor atención al Derecho, a la Filosofía del Derecho. Desde su artículo sobre «El manifiesto de la escuela histórica del Derecho», analiza Atienza los trabajos sobre la Ley contra los hurtos de leña, los debates sobre la libertad de Prensa, las últimas disposiciones prusianas sobre la censura y el proyecto de ley sobre el divorcio (Todos estos trabajos se pueden encontrar en la excelente versión de J. Luis Bernal, «En defensa de la libertad», Fernando Torres. Ed Valencia, 1983). De su examen Atienza deduce, con razón, que en estos escritos juveniles, Marx defenderá una ideología liberal burguesa de corte radical: «... la libertad a la que se hace referencia es fundamentalmente la libertad negativa propia del Estado liberal abstencionista, la libertad como garantía de un ámbito en el que no puedan interferir los demás... y la libertad política, la libertad de participación en la vida pública, pero no la libertad material y positiva, la libertad como capacidad del hombre para autodeterminarse que caracterizará el pensamiento de Marx de las obras posteriores. De la misma manera, la igualdad la configura esencialmente como igualdad ante la ley, formal... y también como «igualdad política, pero no como igualdad efectiva y material...» (p. 39).

El análisis de los textos de esta etapa me parece lúcido y expresa un buen conocimiento de la obra de Marx. Así desde el manuscrito de Kreuznach, «la Crítica de la Filosofía del Derecho Público de Hegel», hasta «La Sagrada Familia», pasando por «La Cuestión Judía» con referencia a otros escritos marxianos de la época como «Los Manuscritos Económico-filosóficos», se analiza esta etapa, iniciada por la ruptura con Hegel y especialmente, por su mayor dedicación al tema, se estudia y se critica «La Cuestión Judía».

La consideración de los derechos humanos en este trabajo, publicado en los Anales Franco-Alemanes en 1844, pero escrito en 1843, como forma de alienación, como la religión, permite a Atienza retomar el tema. Así, ya en la Crítica de la Filosofía del Derecho Público, de Hegel, Atienza considera fundamental que «Marx parece interpretar la separación entre la sociedad civil y el Estado político en términos religiosos: «así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra», los diferentes miembros del pueblo «son iguales en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad» ... y esa analogía entre crítica de la religión y crítica política tendrá gran importancia en Marx (p. 45). La crítica la hace Marx a las declaraciones francesas de 1789 y de 1793, y la pormenorizada noticia de la misma que realiza el profesor Atienza le lleva a la cita de Marx que sirve de conclusión: «ninguno de los derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo reflejado en sí mismo en su interés privado y en su arbitrariedad privada y dissociada de la Comunidad...» (p. 51) de esa aberración humana, se sale por la emancipación humana que Marx acota así en la Cuestión Judía: ... «Sólo cuando el hombre individual

real incorpore a sí el cuidado abstracto y se convierta como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas sociales y cuando por lo tanto no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana»... (p. 52).

El análisis de la tesis de Marx va acompañado de una crítica de Atienza (p. 57 a 73) que cifra en varios puntos. El primero se refiere al silencio de Marx respecto al derecho de resistencia frente a la opresión; el segundo se refiere a la subordinación que hace Marx, discutible, según Atienza, de los derechos del ciudadano a los derechos del hombre; el tercero se refiere a la crítica de Marx a los derechos concretos (la libertad, la igualdad, el derecho de propiedad, la seguridad jurídica); el cuarto afecta al valor genérico de la *Crítica de Marx*, que en todo caso tendría un simple valor histórico, referido al panorama de los derechos del hombre que Marx conoció, pero no extrapolable, por ejemplo a las situaciones actuales, con la existencia de los derechos económicos sociales y culturales. Coincido con esos planteamientos, que el autor desarrolla además con brillantez y agudeza, pero una vez más es heterogéneo el quinto referente nuevamente a la crítica de Marx a la religión, que no es propiamente una crítica a «La Cuestión Judía», sino una divagación, sobre la relación Marxismo-Religión resuelta de manera tajante y sin matices (vid p. 72). No se entiende muy bien qué sentido tiene aquello en esas páginas.

Las últimas páginas del Capítulo se titulan «la Sagrada Familia Marxismo y utilitarismo» (p. 73 a 87), y se dedican por el autor a recordar los textos de la Sagrada Familia sobre derechos humanos y a establecer un diálogo entre Marx y otros autores sobre el concepto de libertad. Constant, Rousseau, Hegel, Kant o Bentham, pasan muy rápidamente y en ningún caso desde sus fuentes, sino desde obras sobre ellos. Creo que esta parte, que tiene interés, y que debe ser profundizada, debe serlo desde la lectura directa de esos autores.

El capítulo tercero, central, con el siguiente, para entender la posición del Marx maduro en esta materia, describe con gran claridad el tema desde las Tesis sobre Feuerbach de 1845. El profesor Atienza tiene la virtud, muy estimable para un profesor, de que escribe con claridad y con amenidad, sin detrimento de la profundización y de observaciones críticas muy pertinentes. También en este capítulo, que me parece ejemplar en este sentido, expone una considerable capacidad de síntesis.

La descripción del Marx que desprecia a los derechos humanos como ideología, pero que los acepta, o al menos a algunos de ellos como instrumento para la conquista del poder por el proletariado, va siendo desgranada por Atienza a través de todas las obras de este período.

A través de las «Tesis sobre Feuerbach» se desprende, dice Atienza, «la consideración de los derechos humanos como un producto característico del pensamiento especulativo, abstracto, como un conjunto de ideas alejadas de la práctica revolucionaria» (p. 94). Son así una ideología y en «La Ideología Alemana» (1846) perfilará sus ideas al respecto, considerando a la libertad, y en eso hay continuidad con su obra anterior, como «ficticia»,

«irreal» (p. 95), en la sociedad burguesa. Atienza describe el concepto de libertad personal, que «significa» el máximo desarrollo del individuo (el fin de la alienación) y exige, por lo tanto, la abolición del trabajo y de la propiedad privada y, en general, de las condiciones de existencia de la antigua sociedad burguesa, incluyendo el Derecho y el Estado» (p. 97). En este contexto es correcto señalar que ese concepto «presenta unos rasgos acusadamente libertarios» (p. 98).

Pero quizá donde Atienza señala la mayor dificultad para la construcción de una teoría marxiana de los derechos humanos está en el «problema de cómo hacer compatible una concepción intelista determinante de la evolución histórica de la llegada de socialismo con la concepción del socialismo como una exigencia ética, como un imperativo moral» (p. 106). Para Marx, en esta etapa de su vida el socialismo es inevitable —un calvinismo sin Dios al decir de Berstein— y no cabe fácilmente una fundamentación de los derechos fundamentales con tal punto de vista. Sin embargo, Marx considera que algunos aspectos de la ideología de los derechos humanos, puede ser útil para transformar la realidad, y así dice Atienza: «Marx parece atribuir una considerable importancia a la conquista de los derechos de asociación y de huelga» (p. 113). Es lo que podíamos llamar una concepción selectiva e instrumental de los derechos humanos.

El mismo planteamiento, entre el rechazo doctrinal y una concreta aceptación práctica de algunos derechos, excluido siempre el de propiedad privada, se encuentra en «El Manifiesto Comunista». Aquí se defienden, por ejemplo, «la obligación de trabajar para todos, la educación pública y gratuita de todos los niños, la abolición del trabajo de éstos en las fábricas y la propuesta de un régimen de educación combinado con la producción material...» (p. 129).

En esta comparación entre «la Ideología Alemana» y el «Manifiesto Comunista» echo de menos un análisis, que debería hacer el profesor Atienza en una eventual nueva edición de su obra, sobre el distinto carácter de ambas obras, más científica y filosófica la primera, y más polémica y de lucha política la segunda, y la influencia de esta situación en el planteamiento del tema de los derechos humanos.

En el epígrafe «La revolución del 48 y la Nueva Gaceta Renana», Atienza analiza trabajos, situados en el mismo nivel polémico y de lucha que el Manifiesto Comunista, publicados principalmente en la Nueva Gaceta Renana en 1848. Después, en otro epígrafe titulado «La situación francesa. Derechos Humanos y República Constitucional», a través de los trabajos «Las luchas de Clase en Francia de 1848 a 1850» y «El 18 Brumario de Luis Bonaparte», estudia Atienza el tema de la dictadura del proletariado, que incidirá negativamente en la idea de los derechos humanos y que liga a la posibilidad o no de una vía legal, a través del sufragio hacia el socialismo. Para Atienza, en el Marx de aquellos años parece excluida esa vía. Eso, sin embargo, no supondrá rectificación de su concepción instrumental de los derechos humanos que «eran el terreno de lucha, la situación más favorable para el proletariado de cara a llevar a cabo su revolución» (p. 149). Entre esos derechos valorará especialmente el derecho de asociación y el sufragio universal.

Atienza, al final del capítulo con la rúbrica «Los Derechos Humanos; medios o fines», distingue esta etapa del Marx juvenil puesto que en los primeros tiempos «... Marx había formulado una crítica radical y total de los derechos humanos que no eran otra cosa que productos burgueses, instrumentos de la alienación humana, mientras que ahora, aunque no deja de considerarlos como fenómenos burgueses, como formando parte de la ideología burguesa, enfatiza su capacidad para servir como instrumentos en la lucha por el logro de la sociedad comunista...» (p. 159).

Unas reflexiones críticas cierran el capítulo. La concepción medial o instrumental de los derechos humanos que permiten la sustitución de esos medios por otros, el economicismo, que conduce a un determinismo social de la superestructura por la infraestructura, la tesis de la extinción del Derecho y el Estado serán limitaciones de Marx para entender el tema de los derechos humanos, y su profunda raíz ética. Atienza termina el capítulo con la siguiente y oportuna reflexión: «... Marx comprendió que muchos de los derechos humanos desbordaban ampliamente la propia sociedad que los habría generado, que tenían un sentido utópico en el mejor sentido de la expresión, pero el economicismo por un lado y la radical desconfianza en el Derecho y en el Estado por el otro, le llevaron a no ver en ellos más que instrumentos políticos y no exigencias éticas...» (p. 163).

El capítulo cuarto, «Los derechos humanos en la sociedad capitalista», se inicia con la conocida posición de Marx, sobre la situación española, a través de sus escritos en el «New York Daily Tribune» y sobre la utilidad de la pena de muerte que negará, en el contexto de la negación del castigo que calificará como «medio de defensa de la sociedad contra cualquier atentado a sus condiciones de existencia...» (p. 167).

En los artículos de 1854 a 1856, y luego en su obra, con Engels, «Revolución en España», hace observaciones agudas y positivas sobre las libertades medievales, sobre la limitación del poder real, sobre el significado de los comuneros, sobre la Constitución de Cádiz y sobre la monarquía absoluta en España, que no están en la línea de sus planteamientos de rechazo de los derechos humanos. Atienza describe esa situación, sin valorarla (p. 167 a 171), cuando, a mi juicio, es un ejemplo de contradicción y del uso a veces oportunista, que en sus escritos no científicos, sino coyunturales y panfletarios hace Marx, de los temas.

A partir de 1857, con la crítica de la economía: «Contribución a la crítica de la economía política» (1859) y con otras obras que no se conocerán en su tiempo y que se publicarán ya en el siglo xx, como la «Introducción general a la Crítica de la Economía política» (de 1857 y publicada en 1903) y los «Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política» (1857-58 y publicados a partir de 1939 y conocidos como Grundrisse) se perfila la parte más conocida de la concepción de Marx sobre el Derecho, que Atienza resume, a veces con una cierta confusión, y donde «la postulación de la libertad e igualdad de todos los hombres tenía que ser, para Marx, la forma ideológica característica de la sociedad burguesa» (p. 180).

En el epígrafe del capítulo que Atienza denomina «La Internacional. Los derechos humanos y la religión» sólo hay dos elementos dignos de mención. Por una parte la aparición de posiciones contradictorias con la forma nor-

mal de tratamiento de los derechos humanos por Marx, en «La Alocución a los trabajadores»; en el Congreso fundacional de la Internacional (1864). Estas posiciones suponen, por ejemplo resaltar la importancia de la jornada de 10 horas por los trabajadores ingleses, y también hablar, con un lenguaje que Atienza llama jurídico-moral, del establecimiento de derechos y deberes» (p. 195). Una vez más las exigencias coyunturales, y el deseo de integrar en la Internacional a los sectores más amplios posibles de la clase obrera y en particular de la inglesa, llevan a Marx a encubrir y moderar su auténtico pensamiento.

Por otra parte, es importante que Atienza reconozca que el ateísmo de Marx no es la causa profunda de su desconfianza hacia los derechos humanos...» (p. 204) y termina el capítulo recordando el punto de vista de la Iglesia del siglo XIX, sobre los derechos humanos, de los que no era, como es sabido, muy partidaria.

En el análisis del tema en «El Capital» (pp. 207 a 231), Atienza describe, quizá algo superficialmente el itinerario del razonamiento de Marx y concluye que «partía de la denuncia de los derechos humanos de libertad, igualdad y propiedad y llegaba, más o menos paradójicamente, a reconocer en muchas de sus determinaciones concretas (por ejemplo, en el derecho a la limitación de la jornada de trabajo, a la asociación o a la educación) contradicciones generales por la sociedad capitalista y cuyo desarrollo «es el único camino histórico que lleva a la disolución y transformación de la misma» (p. 230).

En el epígrafe que titula Atienza «La Comuna de París. El final de la Internacional» (pp. 230 a 251), se analiza la obra de Marx posterior al primer Tomo del Capital y especialmente «la guerra civil en Francia». El problema se mantiene, entre un rechazo teórico de los derechos humanos y una defensa práctica de alguno de ellos como el derecho de sufragio —el sufragio universal— o el derecho a la educación. Quizá en análisis laterales como el referente a la extinción del Estado o al anarquismo de Bakunin, se plantean temas cuya vinculación con el de los derechos humanos no se explicita.

No coincido con la valoración que hace Atienza al sostener que en la Crítica del Programa de Gotha, «que escribe en 1875 y que Engels publica en 1891, no aparece ya la idea de la desaparición del Derecho y del Estado. En relación con el Derecho se apoya en el famoso texto que concluye: «... De cada cual según sus capacidades, a cada cual, según sus necesidades...». Me parece que este texto se puede, sin embargo, insertar, respecto al Derecho en una tradición que, desde Leibnitz y Hume, sostiene que en las sociedades de abundancia donde no existe la escasez ni la necesidad, no hay lugar para la virtud de la justicia, o como hoy diríamos para el Derecho. En un trabajo que recoge este mismo Anuario, me extiendo más en ese tema. Coincido por el contrario en su afirmación de que en esta obra se acentúa la tendencia, ya señalada en su última etapa, de una comprensión de la dimensión práctica de los derechos humanos (p. 262), dentro de algunas observaciones discriminatorias para la mujer (pp. 265-266).

El profesor Atienza en la conclusión de su interesante y recomendable trabajo concluye que «... la insuficiencia de la postura de Marx en relación con los derechos humanos se debe... a que sólo se interesó por ellos, y los

defendió por razones políticas, no éticas» (p. 179). Creo que tiene razón. En Marx hay una concepción instrumentalista que no toma en serio, congruentemente con las premisas de las que parte, el fundamento ético de los derechos humanos. Hasta ahora se atribuirá normalmente al leninismo la responsabilidad doctrinal en el stalinismo. Creo que con una de las posibles interpretaciones de Marx y desde luego con su concepción de los derechos humanos se puede también llegar a esa misma solución.

Gregorio PECES-BARBA MARTÍNEZ

El libro del profesor Manuel Atienza, «Marx y los derechos humanos» (1), me ha parecido una obra documentada que presenta una completa panorámica, ordenada cronológicamente, del pensamiento de Marx. Su lectura, sin embargo, y en especial la tesis central, me han producido una sensación de insatisfacción. La extensión de una recensión hace imposible utilizar todo el aparato teórico-crítico que exigiría un comentario riguroso a esta obra. Por ello, mi propósito es el de hacer un par de calas críticas en la misma. Las discrepancias que se pondrán de manifiesto servirán para aclarar el sentido en el que la obra me ha dejado insatisfecho.

*1.ª cala: Marx, Hegel y la libertad*

Según el profesor Atienza, Marx y Hegel coincidirían «en considerar a la libertad como la autodeterminación del hombre»:

«Las conexiones entre Hegel y Marx, también a propósito del concepto de libertad, son indudables (...) con posterioridad al período de Jena (...). Hegel tomará conciencia del mundo moderno y de sus problemas, pero seguirá considerando la libertad negativa, la libertad del liberalismo, como insuficiente. Así, en su *Filosofía del Derecho*, se referirá a este tipo de libertad como «la libertad del vacío». Naturalmente, también en este caso parece existir un considerable trecho entre un autor —Hegel— que considera que el Estado es la realización máxima de la libertad, y otro —Marx— que parte de la incompatibilidad entre la libertad y el Estado, por más que ambos coincidan en considerar a la libertad como la autodeterminación del hombre» (2).

En mi opinión, sin embargo, en esta coincidencia es más lo que separa a ambos autores que lo que les aproxima.

El recorrido de la *Filosofía del Derecho* hegeliana parte de la visión del hombre como individuo que quiere su libertad. Constata Hegel que ese individuo necesita de las cosas del mundo material para realizar esos deseos de libertad. Las cosas aparecen, así, a primera vista, como medios. En un segundo paso, Hegel da la vuelta a este razonamiento: las cosas de que el individuo puede disponer son las que establecen los límites reales de su libertad. De

(1) ATIENZA, Manuel: *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983.

(2) ATIENZA: *op. cit.*, pp. 80-1.



este modo, las cosas son medios para realizar los deseos de libertad del individuo y, a la vez, son las que determinan qué deseos puede tener. Como la única manera que puede encontrar Hegel de disponer libremente de un objeto es ser propietario del mismo, su conclusión será la identificación de libertad y propiedad. Así lo formula en el par. 45 de su Filosofía del Derecho:

«Tener propiedad aparece, en relación con la necesidad, como un medio, al surgir ésta en primer lugar; pero la postura verdadera es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto primera existencia de la misma, es fin esencial para sí» (3).

En la escena que sirve a Hegel de punto de partida aparece, pues, un individuo que se encuentra con una serie de cosas ahí, sin saber de dónde han salido y de las que resulta que es o no es propietario sin que sepa tampoco muy bien por qué. Para este individuo, libertad y propiedad se identifican. Como constatación de que en la sociedad burguesa la medida de la libertad la da la propiedad, Marx podría estar de acuerdo con Hegel. Pero la visión que éste ofrece es ahistórica y «esencial» (4).

Marx presenta la escena de un modo muy distinto: los hombres aparecen relacionados entre sí para producir esas cosas que el individuo hegeliano «se encuentra». Vista así la escena, Marx intenta determinar las características del modo cómo esos hombres se encuentran relacionados entre sí para producir y se ocupa de investigar los hechos históricos que permiten explicar el porqué de esa relación (5).

Esta divergencia entre uno y otro autor es, desde mi punto de vista, básica. Se trata de una bifurcación en la que los caminos que recorren Hegel y Marx se separan. Esto determina que en un momento dado puedan estar usando las mismas palabras y, sin embargo, diciendo cosas muy distintas el uno del otro. Ambos se preocuparon del problema de dotar de un contenido positivo a la libertad y ambos concibieron esta libertad positiva como autodeterminación del hombre. Pero aquella divergencia confiere significados tan distintos a las palabras «autodeterminación» y «hombre» que en esa coincidencia me parece que es más lo que les separa que lo que les aproxima.

---

(3) «Eigentum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfnis, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber ist, dass vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich ist». HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1930, p. 54.

(4) Sobre el carácter determinante de este punto de partida en el desarrollo hegeliano puede verse CERRONI, Umberto: *Società civile e Stato politico in Hegel*, Bari, De Donato, 1974, esp. pp. 43-52.

(5) Puede verse esta escena como el resultado del desarrollo de su intuición juvenil, expuesta en el tercer manuscrito, de que la relación del hombre con las cosas no puede desligarse de la relación del hombre con el hombre y, a la inversa, de que la relación del hombre con el hombre no puede verse desligada de la relación del hombre con las cosas.

## 2.ª cála: la separación sociedad civil-Estado político

Uno de los temas recurrentes del libro del profesor Atienza es el de la separación sociedad civil-Estado. En pp. 42-45 se habla del mismo «in extenso». Sin embargo, pocas páginas después aparece una afirmación que resulta sorprendente:

«Ya me he referido anteriormente al sentido que tiene en el joven Marx la separación entre la sociedad civil y el Estado político. Aquí podría añadirse que dicha separación no fue probablemente nunca tan tajante como le pareció al joven Marx o a los liberales. Y, en todo caso, dicho esquema no parece ser en absoluto válido referido a las sociedades capitalistas avanzadas en las que el Estado cumple un papel cada vez más intervencionista en la sociedad civil y particularmente en la esfera de la economía. Esto último, por su lado, ha tenido un reflejo muy claro en el campo de los derechos humanos: la aparición, al lado de los clásicos derechos civiles y políticos, de la nueva categoría de los derechos sociales, económicos y culturales» (6).

En este párrafo, parece afirmarse que la intervención del Estado en la economía prácticamente elimina la separación sociedad civil-Estado político. Esta sólo se daría, en todo caso, en el modelo liberal de Estado-guardián.

La separación sociedad civil-Estado político es uno de los temas más complejos del pensamiento de Marx. Tal como yo lo veo es la manifestación de la fractura entre el carácter que realmente tiene la existencia humana en el capitalismo y la representación que de la misma ofrece la sociedad burguesa.

El análisis que Marx hace del capitalismo descubre que los bienes, tanto materiales como culturales son producto del esfuerzo de toda la sociedad. Descubre también que unas determinadas personas se encuentran en una situación privilegiada explicable históricamente. Esta situación privilegiada consiste en:

a) Que esas personas poseen y, por consiguiente, están en condiciones de utilizar en favor de sus intereses privados, una serie de bienes, producto del esfuerzo de toda la sociedad, que resultan ser básicos para determinar el sentido de la producción social. Marx denomina estos bienes «medios de producción».

b) Que quienes se ven privados de esos medios de producción, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a quienes los poseen, para que la utilicen en el modo y con la finalidad que juzguen más adecuada a sus propios intereses.

c) Que quienes poseen los medios de producción están en condiciones de apropiarse de la diferencia de valor entre lo que rinde la fuerza de trabajo humana que compran y lo que cuesta reponerla (7).

(6) ATIENZAS *op. cit.*, pp. 60-61.

(7) En *El Capital*, Marx analiza el carácter real de la existencia humana en el modo de producción capitalista. Así, por ejemplo, el estudio de la mercancía revela, entre otras cosas, el carácter social de la producción (desarrollando una intuición del 1.º Manuscrito, en la que se analiza el carácter alienado del trabajo asalariado». O bien, el estudio acerca de la acumulación originaria indaga el proceso histórico que dio como resultado la situación privilegiada.

La representación que de la existencia humana ofrece la sociedad burguesa es, sin embargo, muy diferente a lo que surge del análisis de la situación real hecho por Marx de acuerdo con aquella representación:

a) Los individuos son átomos que sólo entran en relación entre sí mediante acuerdos de voluntad.

b) Los individuos son naturalmente libres e iguales.

c) Frente a los individuos están las cosas, las cuales no tienen entidad ontológica suficiente como para «negarse» a ser poseídas por aquéllos (8).

La esfera de lo político (a la que la de lo social se reduce) aparece construida en base a la representación, pero operante sobre la situación real. El Estado político aparece actuando en base a normas abstractas, generales e iguales para todos que, se supone, responden al bien común en la medida que hacen posible la convivencia y respetan y protegen el ámbito de autonomía individual. Si se analiza la representación operando sobre la situación real a través de la esfera de la política, aparecen los diferentes hiatos en que consiste la separación sociedad civil-Estado político.

Así, por ejemplo, el hecho real de que un individuo (como otros muchos) se vea obligado a vender su fuerza de trabajo a otro individuo para subsistir, aparece como un acuerdo que ambas partes celebran por propia voluntad y en igualdad de derechos. Que se llegue a un acuerdo y el contenido del mismo pertenecen al ámbito de la autonomía individual. El Estado no se inmiscuirá. Su única función, en todo caso, será la de garantizar que las partes cumplan sus compromisos (9).

---

(8) Las hipótesis antropológicas de Locke pueden ser formuladas mediante estas tres proposiciones. Resulta revelador que, por ejemplo, Kant, cuyo análisis de la propiedad privada descubre en ella una relación hombre-cosa-hombre, presente en ocasiones la relación hombre-cosa como si fuera independiente de la relación hombre-hombre. Así, en el caso del postulado de la razón práctica que Kant utiliza como fundamento de la deducción jurídica. Según este postulado, no hay cosa alguna del mundo externo que no pueda convertirse en objeto de mi arbitrio. Lo cual no es sino una paráfrasis profana de la afirmación que Dios creó el mundo para el hombre (vid. Rechtslehre, p. 57, en KANT, I.: *Metaphysik der Sitten*, Zweite Auflage, Herausgegeben von K. Vorlaender, Leipzig, Verlag der Dürschens Buchhandlung, 1907.

(9) En el capítulo IV del Libro I de *El Capital*, Marx describe explícitamente cómo aparece en la representación el contrato de trabajo.

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada cual dispone estrictamente de la suya. ¡Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo». MARX, Karl: *Das Kapital*, Erster Band (Marx-Engels Werke, edición a cargo del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 23, Berlín, Dietz Verlag, 1983), pp. 189-90. Transcribo la traducción de *El Capital*, Libro primero de Obras de Marx y Engels, Edición dirigida por Manuel Sacristán, tomo 40, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 191.

Frente al hecho de que una serie de personas controlen unos bienes, los medios de producción, producto del esfuerzo social, y ello les permita determinar el sentido de la producción en función de sus intereses privados, surge la representación de que los individuos «se encuentran» ahí con las cosas, de que las cosas son para que los individuos sean propietarios de ellas y de que todas las cosas indiferenciadamente pueden ser objeto de propiedad privada. Desde la esfera de la política, el control de los medios de producción por manos privadas se ve, pues, simplemente, como una manifestación del derecho de propiedad de los individuos sobre las cosas. El Estado no se inmiscuirá, pues se trata de algo que cae dentro de la esfera de la autonomía individual. Es más, contribuirá a mantener esta situación en la medida en que una de sus funciones es garantizar la propiedad de los ciudadanos (10).

Estos ejemplos pueden aclarar el modo cómo la esfera de la política es funcional al mantenimiento de la situación privilegiada que Marx descubre: contribuye a mantenerla —por la fuerza si es necesario—, ocultando que exista.

Esta realidad plantea un par de problemas. En primer lugar, ¿cómo es posible mantener la pretensión de un bien común que preserve una situación privilegiada? Por otro lado, cómo el modo de ocultar la situación de privilegio consiste fundamentalmente en exagerar desmesuradamente el ámbito real de la autonomía individual, ello trae como consecuencia una falsa representación de la existencia. Los individuos tenderán a ocuparse de «sus asuntos» y a ver lo «social» como algo ajeno, cuya gestión delegarán en representantes que se ocuparán de ella profesionalmente. Imposibilidad de que voluntad estatal y bien común se identifiquen y separación gobernantes-gobernados son dos de las cosas que, desde mi punto de vista, significa la separación sociedad civil-Estado político (11).

El hecho de que el Estado intervenga en la economía o en otros ámbitos de la sociedad civil no significa de por sí que estos problemas queden resueltos. La imposibilidad de formular un bien común que guíe la intervención estatal se mantendrá mientras se mantenga la situación privilegiada. Mientras los hombres sigan concibiéndose como átomos independientes unos

---

(10) Precisamente, el hecho de que Marx no hable indistintamente de «cosas», sino que utilice la distinción entre medios de producción y objetos de consumo es uno de los elementos que permite criticar las bases tanto del liberalismo como de la economía política.

(11) La Cuestión Judía muestra cómo las categorías sobre las que se funda el Estado político son incapaces de penetrar la realidad de la existencia civil y, por consiguiente, incapaces de formular siquiera una generalidad que no sea una abstracción. En la Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público, se afirma claramente que la separación gobernantes-gobernados es una de las manifestaciones de la separación sociedad civil-Estado:

O Estado político y sociedad burguesa se encuentran separados y entonces no pueden participar *todos y cada uno* en el Poder Legislativo [(en realidad] el Estado político existe *aparte* de la sociedad burguesa; por una parte la sociedad burguesa se disolvería por sí misma, si todos fuesen legisladores; por la otra el Estado, que se le opone, sólo puede soportarla en una forma adecuada a su propia *norma* []]. O bien la participación de la sociedad burguesa en el Estado mediante *diputados* es precisamente *expresión* de su separación y de su unidad meramente dualista». MEW, ed. citada, Band 1, pp. 324-5, trad. OME, tomo 5, pp. 147-8 (los subrayados son del propio Marx. Los intercalados del traductor).

de otros, lo «social» les seguirá pareciendo igualmente ajeno, con la diferencia de que, ahora, se inmiscuirá mucho más en sus asuntos privados.

La salida que sugiere Marx a estos problemas es la de que los individuos lleguen a vivir en la teoría y en la práctica su existencia como social. Ello exige, desde luego, eliminar la situación privilegiada, pero también la asunción por parte de cada persona de su cuota de responsabilidad en la gestión social. Las expresiones «comunismo» y «extinción del Estado y del Derecho» condensarían esas sugerencias (12).

### Conclusión

La tesis del libro del profesor Atienza es la de que Marx no consideraba los derechos humanos como fines, sino como medios (13). Creo que ahora estoy en condiciones de explicar en qué sentido me resulta insatisfactoria: me parece un corsé que impide que el pensamiento de Marx muestre toda la capacidad de sugestión que aún hoy día puede tener para nosotros.

La pertinencia de las calas críticas que se han hecho puede quedar demostrada ahora: me han permitido hablar de la visión del hombre («derechos humanos») de la utopía («fines») y de las razones de la desconfianza en el Estado («derechos humanos») que sugiere la obra de Marx. Desde la perspectiva de esas calas críticas, he pretendido crear la impresión de que los planteamientos de Marx podían estar «más allá» de los derechos humanos. En el contexto de la obra del profesor Atienza parecen estar claramente «más acá».

La raíz última de las discrepancias reside, tengo la impresión, en una diferente actitud de acercamiento a la obra de Marx. El profesor Atienza se aproxima a ella provisto de una «solución» en la que cree firmemente —como confiesa en el libro— y que se articula en torno al concepto de derechos humanos. Marx aparece, visto en función y en los términos de esa

---

(12) El artículo «Bruno Bauer, La cuestión judía, Braunschweig, 1843» acaba con estas palabras:

«Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas sociales, ya no se separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana». MEW, band 1, p. 370, trad. OME, tomo 5, p. 201.

El profesor Atienza reproduce esta cita en p. 52. Sin embargo, páginas más adelante, al hablar del Manifiesto, encontramos esta afirmación: «Es decir, prescindiendo de que Marx parecía atribuir a la propiedad privada capitalista el origen de todo posible conflicto social, resulta claro que su crítica se efectuaba a partir del «igual derecho» de todos los hombres a la propiedad» (p. 124).

Tanto si se trata de una afirmación referida con carácter general a la obra de Marx, como si se trata de una afirmación referida únicamente al Manifiesto (lo que no queda del todo claro), pone muy bajo el listón de la utopía marxiana y oculta la radicabilidad de la crítica de Marx.

(13) ATENZA: *op. cit.*, pp. 275-6.

solución. El resultado es que el profesor Atienza encuentra un pensamiento muerto, enterrado y anacrónico. Por el contrario, desde mi punto de vista, hay en Marx una cantera de la que pueden extraerse materiales que aún hoy día resultan útiles y esclarecedores. Pero quizá la posibilidad de saber apreciarlos dependa precisamente de la creencia de que la «Solución» está aún por encontrarse.

José Antonio ESTÉVEZ ARAUJO

### Contestación al Profesor Estévez Araujo

Al profesor José Antonio Estévez la lectura de mi libro *Marx y los derechos humanos* le ha producido insatisfacción. En realidad no lo lamento, aunque sí lamentaría haberle producido aburrimiento; pero esto no parece seguirse de su comentario. Por mi parte, tengo que decir que la lectura de su recensión no me ha producido ni insatisfacción ni tedio, sino interés. Un interés que, sin embargo, no desearía mixtificar y convertir en «interés general común», por lo que trataré de contenerlo en los límites de unos breves comentarios.

1. Respecto a la primera «cala crítica» tengo que decir que me ha interesado en cuanto «cala», es decir, en cuanto concurso a propósito de la relación libertad-propiedad en Hegel, pero no acabo de ver dónde está la «crítica». Que aun coincidiendo en ciertos aspectos, la concepción de la libertad de Hegel y en Marx es muy distinta, es algo obvio y que afirmo explícitamente en mi libro. Me extraña incluso que se haya podido interpretar de otra manera las breves referencias que le dedico a la cuestión. Por otro lado, en las pp. 65 y ss. de mi libro trataba de mostrar las diferencias (aunque también las analogías) entre el concepto de hombre de Marx y de Hegel (en contra de lo que parece insinuar Estévez al final de su primera cala); y el segundo apartado del capítulo II está dedicado a señalar —siguiendo precisamente un trabajo de Cerroni, autor al que también explícitamente se refiere Estévez en este punto— en qué habría consistido la famosa «ruptura» con Hegel. En resumen la lectura de la primera cala crítica no me ha producido insatisfacción, pero sí una cierta extrañeza.

2. Respecto al problema de la separación sociedad civil-Estado político, sí creo que existe una discrepancia, pero también —desde mi punto de vista— algunas cosas que aclarar. La discrepancia me parece que consiste en lo siguiente: Estévez piensa que la tesis de la separación sociedad civil-Estado político, *tal y como la interpreta Marx*, es adecuada para comprender lo que ha sido, y lo que es, la sociedad capitalista y que permite plantear (o sugiere) un proyecto de transformación de la sociedad en torno al «comunismo» y a la «extinción del Derecho y el Estado». Yo considero que el esquema marxiano (especialmente tal y como se plantea en sus obras de juventud —a las que se refiere el texto de mi libro reproducido en la