

## **PODER LEGISLATIVO Y PROPIEDAD. UNA APROXIMACIÓN DESDE KANT Y MARX<sup>1</sup>**

### ***LEGISLATIVE POWER AND PROPERTY. AN APPROXIMATION FROM KANT AND MARX***

**LUIS ALEGRE ZAHONERO\***

Universidad Complutense de Madrid, España

#### **Resumen**

La línea de fractura fundamental que enfrenta a Marx con los autores liberales cabe condensarla en un punto básico: el derecho de la comunidad a organizar colectivamente el metabolismo con la naturaleza y, por lo tanto, la potestad del orden legislativo para regular el terreno de la producción. Y esto implica, por supuesto, defender la primacía de la instancia política sobre los derechos particulares de propiedad de los individuos. En este contexto, a lo largo de *El capital*, Marx centra sus ataques contra quienes enarbolan las banderas de “Libertad”, “Igualdad” y “Propiedad” para rechazar intervenciones legislativas en esa dirección. En el presente artículo se tratará de mostrar en qué sentido Kant (para quien los principios de “Libertad”, “Igualdad” e “Independencia” constituyen principios *a priori* del Estado civil) compartiría por entero la posición fundamental de Marx respecto a la primacía del poder legislativo (como expresión de una posible voluntad unida del conjunto) frente a cualquier posible derecho patrimonial de los individuos.

#### **Palabras clave**

Ciudadanía, poder legislativo, propiedad, Kant, Marx

#### **Abstract**

The fundamental line of fracture that confronts Marx with liberal authors can be condensed into a basic point: the right of the community to organize collectively the metabolism with nature and, therefore, the power of the legislative order to regulate the sphere of the production. And this

---

<sup>1</sup>Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Populismo versus republicanism: el reto político de la segunda globalización" (FFI2016-75978-R)

\* Profesor en el Departamento de Filosofía y Sociedad. Facultad de Filosofía. E-mail de contacto: [luisaleg@ucm.es](mailto:luisaleg@ucm.es) Universidad Complutense de Madrid. [ORCID: 0000-0002-2151-7792](https://orcid.org/0000-0002-2151-7792)

implies, of course, defending the primacy of the political instance over individual property rights. In this context, throughout *Capital*, Marx concentrates his attacks on those who fly the flags of "Freedom", "Equality" and "Property" to oppose legislative interventions in that direction. In this article we will try to show in what sense Kant (for whom the principles of "Freedom", "Equality" and "Independence" constitute *a priori* principles of the civil State) shares this fundamental position of Marx regarding the primacy of the Legislative power (as an expression of a possible united will of the whole) against any patrimonial right of individuals.

**Key words:** Citizenship, legislative power, property, Kant, Marx

## 1. Introducción: Libertad, Igualdad, Independencia.

En 1973, Kant escribe un pequeño opúsculo titulado “En torno al tópico 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. Este pequeño texto (atendiendo a la estructura en la que se dividirá la *Metafísica de las costumbres*) se divide a su vez en dos partes: una primera dedicada a la relación entre teoría práctica en la moral (en la que discute con Garve), y una segunda parte sobre la relación entre teoría y práctica en el derecho político (escrita contra Hobbes). Esta segunda parte comienza planteando que los humanos establecemos todo tipo de asociaciones y contratos basados en fines que compartimos, pero hay un tipo de unión que constituye en sí misma un *deber* (y, de hecho, un deber “primordial e incondicionado”<sup>2</sup>). Esa unión de personas que es un fin en sí misma “sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad”<sup>3</sup>

En efecto, Kant comienza señalando que, entre los distintos contratos que un conjunto de personas pueden establecer para formar una sociedad (*pactum sociale*), el que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civiles*) es de una naturaleza enteramente peculiar. Cualquier pacto o contrato social que un grupo de personas establecen (ya sea un partido político o una sociedad gastronómica) se basa siempre en algún fin común que todos los individuos *tienen*. Sin embargo, el pacto propiamente civil representa una unión tan peculiar que constituye un fin en sí misma, es decir, se trata de un fin que cada uno *debe tener*. La razón es sencilla: en un mundo finito, resulta inevitable el influjo recíproco entre unos individuos y otros (no sería materialmente posible que nos dispersásemos hasta el punto de evitar todo contacto) y, por lo tanto, constituye un imperativo establecer relaciones propiamente jurídicas entre esos individuos que, les guste o no, están obligados a compartir el mismo espacio<sup>4</sup>.

A partir de aquí, establece que

“El estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en tanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.

<sup>2</sup> TP, AA 08: 289

<sup>3</sup> TP, AA 08: 289

<sup>4</sup>En este sentido, en la *Metafísica de las costumbres* sostiene que “en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado [de naturaleza] a un estado jurídico”. MS, AA 06: 307.

3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*”<sup>5</sup>

A propósito de estos principios, lo primero en lo que hay que insistir es en que no se trata en absoluto de derecho *positivo*. Es decir, no se trata de leyes concretas que correspondan a ningún estado particular. Por el contrario, se trata más bien del patrón de medida o el criterio de validez a partir del cual podremos saber si un determinado estado es o no un verdadero *estado civil* (dependiendo de si cumple o no esas exigencias racionales de libertad, igualdad e independencia). En efecto,

“Estos principios no son leyes que dicta un estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general”<sup>6</sup>

En un texto como este, de 1793, resulta imposible no reconocer las resonancias de la tríada revolucionaria que se enarbola en la Revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad<sup>7</sup>. También en la *Metafísica de las costumbres* retoma esta misma tríada (libertad legal, igualdad civil, independencia civil), aunque con algunas variaciones que veremos a continuación. En cualquiera de los casos, las mayores dificultades las vamos a encontrar a propósito del tercero de los conceptos. El motivo de esta oscuridad tiene precisamente que ver con el olvido de ciertas cuestiones decisivas, inseparables de la idea misma de estado civil que, sin embargo, han desaparecido de nuestro horizonte político. En efecto, el concepto de “independencia civil” (o la Fraternidad en el lema de los jacobinos) remite de un modo directo, como veremos más adelante, a dos cuestiones decisivas que marcarán el desarrollo completo del siglo XIX: por un lado, el problema de la *comunidad* (como esa exigencia de *unidad de la voluntad* de un pueblo sin la cual no puede hablarse propiamente de “estado civil”) y, por otro lado, la cuestión de la *propiedad* (y, con ella, de todas las *condiciones materiales* para el ejercicio de la libertad).

Como veremos más adelante, la intensa preocupación de Marx por este asunto de la propiedad no está en absoluto desconectada de la problemática general que estamos aquí planteando. Todo lo contrario. Marx vincula de un modo muy estrecho la cuestión de la propiedad al problema de los principios de legitimidad en los que se basa el estado moderno, tratando de sacar a la luz la incompatibilidad estructural que se produce entre estos principios jurídicos y la lógica de producción capitalista. En todo caso, de momento, comentemos de uno en uno los principios *a priori* en el modo como los enuncia Kant.

El primero de ellos remite a la libertad que debe ser reconocida a cualquier individuo *meramente en su condición de humano*. No es este aún el concepto de libertad que nos corresponde propiamente en nuestra condición de *ciudadanos*. En efecto, este concepto de libertad remite ante todo a nuestro derecho individual a perseguir nuestra

---

<sup>5</sup>TP, AA 08: 290.

<sup>6</sup> TP, AA 08: 289

<sup>7</sup>Respecto a la relación entre la filosofía de Kant y la Revolución francesa, resulta fundamental el libro de Doménico Losurdo *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.

propia felicidad del modo que consideremos más oportuno. Se trata, pues, de un concepto de libertad estrechamente vinculado al ejercicio libre de nuestra *voluntad particular* dentro de los límites establecidos por la ley. En este sentido, constituye un concepto muy cercano al de “libertad natural” en Hobbes. Y esto es así, insistimos, porque no se está refiriendo Kant al tipo de “libertad” que nos corresponde por nuestra condición de *ciudadanos* sino de meros *humanos*.

Debe tenerse en cuenta que no se trata del mismo concepto de libertad que Kant enuncia cuando, en la *Metafísica de las costumbres*, enumera los tres atributos jurídicos inseparables de la esencia misma de la *ciudadanía*. En efecto, en el §46, cuando Kant expone por qué “el poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo”<sup>8</sup> (es decir, que “sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora”), enuncia también como “libertad”, “igualdad” e “independencia” los atributos inseparables de la idea de ciudadano. Pero, precisamente por esto, por tratarse aquí propiamente de la idea de *ciudadano* (y no meramente de humano) el concepto de libertad se expresa como “libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”<sup>9</sup>. Es decir, establece un concepto de libertad estrechamente vinculado a esa dimensión de la voluntad general y la dignidad inseparable de la idea de legislador o soberano.

Por el contrario, en el texto que estamos ahora comentando, Kant expresa el principio de libertad *en cuanto hombre* a través de la siguiente fórmula:

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante”<sup>10</sup>

Este primer principio fija, pues, el ámbito en el que cada uno, atendiendo a su voluntad particular, ha de poder perseguir su propia felicidad por el camino que considere oportuno. En este sentido, no cabe localizar en él ninguna referencia al carácter vinculante de una voluntad general más allá de la exigencia meramente *formal* de compatibilidad de la libertad de cada uno con la de todos los demás. Esto es, en definitiva, lo que establece el principio universal del derecho. En efecto, tal como señala Kant, un ordenamiento jurídico constituirá propiamente un sistema de derecho en la medida en que las normas busquen establecer “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”<sup>11</sup>.

Por el contrario, un régimen en el que las autoridades impusieran a los súbditos el modo bueno, recto o más adecuado de ser feliz (incluso si lo hiciesen con éxito y lo

<sup>8</sup> MS, AA 6: 313.

<sup>9</sup> MS, AA 6: 314

<sup>10</sup> TP, AA 8: 290.

<sup>11</sup> MS, AA 6: 230

lograran de un modo razonable) sería un "gobierno paternalista (*imperium paternale*)"<sup>12</sup>, lo cual constituye "el mayor *despotismo* imaginable"<sup>13</sup>.

Así pues, si se tratara de construir un orden jurídico atendiendo *exclusivamente* a este primer principio *a priori*, el resultado no podría ser otro más que el de una sociedad de *mercado*, es decir, un orden social enteramente construido por *agregación* de *voluntades particulares* que, persiguiendo cada una su propio interés, fueran capaces de alcanzar acuerdos libremente consentidos con otros individuos. En definitiva, cabe pensar la idea de "mercado" como un espacio de agregación de la voluntad de cada uno con la de todos los demás, por medio de contratos libremente consentidos, donde a nadie se le pide que razone en términos distintos a los de la búsqueda del propio beneficio o en interés privado.

Por su parte, el principio de *igualdad* en cuanto súbdito queda enunciado del siguiente modo: "Todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública"<sup>14</sup>. De este modo, quedan excluidos todos los privilegios de linaje, sangre o cualquier otro que no respondan a más mérito que el nacimiento. En este sentido, el segundo principio *a priori* del estado civil, el que establece la *igualdad* de todo miembro de la sociedad con cualquier otro en cuanto *súbdito*, exige garantizar la validez general de las leyes para todos por igual.

Este principio de igualdad, ciertamente, no excluye para Kant la posibilidad de un reparto desigual de la riqueza.

"Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posiciones"<sup>15</sup>

Sin embargo, lo que sí establece este principio de igualdad es que "a cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel"<sup>16</sup> y, por lo tanto, "nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la *posición* que tiene dentro de la comunidad"<sup>17</sup>.

En cualquier caso, es fundamental señalar que tanto el principio de igualdad como el de libertad resultan indisociables de la existencia de un poder coactivo único capaz de hacer cumplir la ley, es decir, un poder capaz de garantizar su validez general para todos pues, en efecto, solo hay "derecho" si las leyes se imponen con carácter vinculante a todos por igual.

El tercer principio *a priori*, la *independencia* de cada miembro de la *comunidad* en cuanto *ciudadano*, es, sin duda, el elemento más complejo de los tres (al igual que el concepto de "Fraternidad" es el que nos resulta hoy más oscuro en la triada revolucionaria). Como ya adelantamos, se trata de un principio que remite, por un lado, al asunto de la

---

<sup>12</sup>TP, AA 8: 291.

<sup>13</sup>TP, AA 8: 291

<sup>14</sup>TP, AA 8: 292.

<sup>15</sup>TP, AA 8: 291

<sup>16</sup>TP, AA 8: 292

<sup>17</sup>TP, AA 8: 293

unidad de la voluntad del pueblo (y, por lo tanto, a la cuestión de la comunidad) y, por otro, al problema de la propiedad (es decir, de las condiciones *materiales* para el ejercicio de la libertad).

Para plantear este asunto, debe tenerse en cuenta que el paso del principio universal del derecho a la constitución de cualquier ordenamiento jurídico positivo no es un paso que se pueda realizar por mera deducción. Instaurar una Constitución (y desarrollar todo el sistema de leyes, normativas, estatutos, reglamentos, directrices, ordenanzas, circulares, etc.) es algo que implica decisiones políticas y, por lo tanto, no es una cuestión meramente técnica o teórica que cupiera resolver apelando sin más a los departamentos académicos, por ejemplo, de derecho constitucional. En efecto, el principio universal del derecho no permite *deducir* una Constitución particular sino que, simplemente, *marca los límites* de cualquier ordenamiento jurídico posible. Cualquier desarrollo legislativo debe, pues, ser *enjuiciado* a partir de ese principio, pero no puede ser *deducido* a partir de él.

A este respecto, resulta fundamental no perder de vista lo siguiente:

"Todo derecho depende de las leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie"<sup>18</sup>

Lo primero que hay que destacar a este respecto es, precisamente, el elemento de *voluntad* que resulta inseparable de la idea de ley. En efecto, si fuera posible *deducir* todo el derecho positivo a partir de los principios racionales del derecho, este elemento de *voluntad* podría resultar superfluo. Sin embargo, dado que, como hemos visto, los principios racionales resultan compatibles (dentro de determinados límites) con ordenamientos jurídicos distintos, resulta ineludible preguntar en cada caso cuál (de entre los posibles) es el que *decidimos* o *deseamos* darnos como regla a nosotros mismos. Y, por lo tanto, hay siempre en las leyes un elemento irreductible de *voluntad*, es decir, un elemento que de ninguna de las maneras se deja reducir a ningún tipo de deducción meramente racional.

Ahora bien, esta "voluntad" no puede ser en ningún caso la voluntad de un individuo concreto. En efecto, "tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y por ende cada uno sobre sí mismo)"<sup>19</sup> y, por lo tanto, "ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad"<sup>20</sup>. Así pues, como hemos visto, la idea misma de "estado civil" o "contrato originario" es algo que "sólo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo"<sup>21</sup> y, por lo tanto, esa unidad de la voluntad de todos como "voluntad pública" es algo que está siempre (y necesariamente) presupuesto.

Esto no significa en absoluto que, para Kant, todos los individuos deban tener

---

<sup>18</sup>TP, AA 8: 294

<sup>19</sup>TP, AA 8: 294

<sup>20</sup> TP, AA 8: 295

<sup>21</sup> TP, AA 8: 295

derecho a voto para determinar en concreto en qué consiste esa voluntad pública. En el planteamiento de Kant, este derecho no es algo que corresponda en general a los *humanos* (como ocurre con la libertad en el sentido señalado) o al conjunto de los *súbditos* (como es el caso de la igualdad), sino sólo a los *ciudadanos* (es decir, a quienes tienen propiamente la condición de colegisladores). De hecho, este derecho a voto (es decir, este derecho a participar y decidir en los asuntos públicos) es lo que constituye la esencia misma de la condición de ciudadano y, por lo tanto, sólo "aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano*"<sup>22</sup>. Y, para ello, la cualidad exigida es "que uno sea *su propio señor (sui iuris)* y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga"<sup>23</sup>

## 2. Ciudadanía, poder legislativo y propiedad.

La cuestión en realidad es bastante elemental: esos "sujetos de derecho" que somos los humanos, tenemos necesariamente un cuerpo como soporte material de todos los derechos. Por lo tanto, uno sólo puede ser considerado un ciudadano *libre* en la medida en que su propia subsistencia material no dependa en ningún caso de la voluntad arbitraria de otro particular. Por el contrario, si uno tiene su propia existencia hipotecada, es decir, si depende de la propiedad de otro para sobrevivir (y, por lo tanto, depende de la voluntad caprichosa de alguien que puede hacer lo que considere oportuno con lo suyo), se establece una relación de dominio y sometimiento incompatible con la *independencia* que requiere la condición plena de ciudadanía.

Esta cuestión resulta sin duda del máximo interés. De hecho, podríamos definir la tradición republicana (a diferencia de la liberal) como esa corriente que siempre se negó a desconectar la cuestión de los derechos y las libertades del asunto de las condiciones materiales para su ejercicio. Uno es libre e independiente en la medida en que tiene capacidad de hacer un uso autónomo de esa libertad. En caso contrario, cuando uno tiene que agradecer a otro su propia existencia, se establece necesariamente la relación de sometimiento y tutela propia de los menores de edad.

Cuando Kant incluye como parte de este concepto de propiedad "toda habilidad, oficio, arte o ciencia" que le mantenga, podría parecer que abre la puerta a considerar también a los trabajadores como posibles sujetos *civilmente independientes* y, por lo tanto, ciudadanos. Sin embargo, esto está lejos de ser así. En efecto, Kant pone el mayor de los cuidados en señalar que, cuando habla de "habilidad, oficio, arte o ciencia" con el que poder garantizar la propia subsistencia, se refiere sólo a lo siguiente: "que en los casos en los que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas"<sup>24</sup>.

A este respecto, Kant da una importancia decisiva a la diferencia entre vender alguna *propiedad* que sea *tuya*, por ejemplo porque la hayas producido tú (*opus*), y vender *tus propias fuerzas* para que otro las utilice (*operam*).

---

<sup>22</sup> TP, AA 8: 295

<sup>23</sup> TP, AA 8: 295

<sup>24</sup> TP, AA 8: 295

“Aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestatio operae* no en una *venta*. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artífices* (...). Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (*opus*); el primero trueca el uso de sus fuerzas (*operam*), uso que cede a otro”<sup>25</sup>.

Así pues, Kant rechaza del modo más contundente la ficción que resultaría de considerar “propietarios” (y, por lo tanto, *independientes*) a quienes no tuvieran otra “propiedad” que sus propias fuerzas y la disposición para prestárselas a otro a cambio de dinero. La distinción que señala Kant (entre venta de alguna propiedad y ceder a otro el uso de tus propias fuerzas) coincide con la que hace Marx entre “trabajo” y “fuerza de trabajo” (distinción que articula toda la construcción teórica que realiza en *El capital*). De hecho, si hacemos un repaso por los ejemplos que pone Kant para distinguir entre quienes venden el producto de su trabajo y quienes alquilan el uso de sus fuerzas para que las use otro, nos encontramos con que, en último término, la diferencia la fija Kant entre ser propietario o no del conjunto de los medios de producción con los que se trabaja:

“Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que esté al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc. son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil”<sup>26</sup>

Tanto para Kant como para Marx, confundir ambas cosas no hace más que introducir el espejismo jurídico con el que se desconecta el estatuto de ciudadanía de las condiciones materiales que deben estar garantizadas a la base.

El rechazo firme a esta ficción jurídica coloca sin duda a Kant en la estela del pensamiento republicano. Sin embargo, dentro de esta tradición republicana caben, sin duda, posiciones políticas muy dispares. Como hemos dicho ya, toda la tradición republicana puede definirse por tener entre sus principios más firmes el rechazo a desconectar la libertad de las condiciones materiales que la hacen posible. En este sentido,

---

<sup>25</sup> TP, AA 8: 295

<sup>26</sup> MS, AA 06: 314-315.



sólo puede considerarse propiamente *ciudadano* libre a aquella persona cuyo sustento material está garantizado al margen y con independencia de la voluntad de ningún otro particular.

Ahora bien, una vez reconocido este estrecho vínculo, cabe adoptar dos posiciones totalmente contrapuestas: por un lado, cabe exigir que los poderes públicos garanticen con alcance universal ciertos bienes mínimos de subsistencia, de tal modo que nadie tenga su propia existencia hipotecada en este sentido y, por lo tanto, *todos* puedan ser reconocidos como ciudadanos realmente libres, iguales e independientes. Por el contrario, cabe también, sin dejar de reconocer el estrecho vínculo que se establece entre libertad y propiedad, sostener la postura de restringir el derecho de voto a quienes dispongan ya de una determinada propiedad (en vez de *universalizar* las garantías de subsistencia para extender la condición de ciudadanos al conjunto de los individuos, como proponían por ejemplo los jacobinos).

En efecto, sobre la base de este planteamiento, se estableció desde el principio de la Revolución francesa una importante confrontación entre propietarios y trabajadores: la Constitución de 1791 exigía pagar una determinada renta (no asequible a todos) para adquirir derechos políticos. La protesta del llamado «cuarto estado» (las clases trabajadoras) desembocó en la ley Chapelier, que prohibía las asociaciones de obreros. A pesar de ello, en agosto de 1792 se produjo la insurrección de los *sans-culottes*, que convocó elecciones por sufragio universal. Sin embargo, en menos de dos años (y a pesar de que los «montañeses» habían armado al pueblo) triunfó un golpe de Estado que, tras la Convención termidoriana (en que las asociaciones de *sansculottes* fueron clausuradas), redactó la Constitución de 1795 en la que, de nuevo, solo el pago de una determinada contribución permitía acceder a la política, pasando los ciudadanos sin renta a ser «ciudadanos pasivos» (es decir, no ciudadanos).

Contra este planteamiento, la clave de la posición de Robespierre fue sostener que el argumento debe invertirse y, una vez reconocida la conexión ineludible que vincula libertad y propiedad, es tarea de los poderes públicos garantizar a *todos* las condiciones de subsistencia que hagan posible, precisamente, extender la condición de ciudadanía a la población en su conjunto. Este es, por ejemplo, el sentido del discurso que Robespierre pronunció a la Convención el 2 de diciembre de 1792:

“¿Cuál es el primer fin de la sociedad? Mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de esos derechos? El de existir. La primera ley social es, pues, la que asegura a todos los miembros de la sociedad los medios de existir; todas las demás cosas se subordinan a esta; la propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades. Y no es verdad nunca que la propiedad pueda jamás estar en oposición con la subsistencia de los hombres”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Robespierre, Discurso a la convención del 2 de diciembre de 1792. Citado por Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, p. 74.

Respecto a este asunto, la posición de Kant parece nítida: sólo quien disponga ya de una renta capaz de asegurar su independencia, puede ser considerado propiamente *ciudadano* y, por lo tanto, debe poder participar en los asuntos públicos como colegislador.

Esto le lleva en la *metafísica de las costumbres* a establecer la distinción entre “ciudadano activo y pasivo”<sup>28</sup>. Ahora bien, en el marco de este planteamiento, el concepto de “ciudadano pasivo” implica no pocas dificultades. Ciertamente, no se trata de negar que, para Kant, esos individuos siguen siendo depositarios de derechos en su condición de *humanos* (el derecho a la *libertad* en tanto hombre) y en su condición de *súbditos* (la *igualdad*)<sup>29</sup>

De hecho, esta exigencia de respetar los principios de libertad e igualdad que corresponden al conjunto de los individuos debe ser tenida en cuenta (como ideal regulativo) por parte de los “ciudadanos activos”, es decir, de los verdaderos ciudadanos encargados de establecer en cada caso las legislaciones positivas:

“Sea cual fuere el tipo de leyes positivas que [los miembros activos] votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y la igualdad –correspondiente a ella– de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde el estado pasivo al activo”<sup>30</sup>

En todo caso, en la medida en que quede sustraído el derecho de participación en los asuntos públicos, esos “ciudadanos pasivos” resultan ser, en el mejor de los casos, *coprottegidos* por las leyes, pero en ningún caso *colegisladores* y, por lo tanto, no cabe considerarles propiamente *ciudadanos*.

Ahora bien, se debe destacar que, si bien Kant parece dar por bueno el dudoso concepto de “ciudadano pasivo”, no deja de señalar como derecho inherente a las leyes naturales mismas de la libertad y la igualdad que todos en el pueblo tengan abierto el camino para pasar de ese estado “pasivo” al estado “activo” de la ciudadanía propiamente dicha. Y este es un objetivo al que ninguna ley positiva (es decir, establecida por los votos de los ciudadanos activos) se debe oponer en ningún caso.

Así pues, el derecho positivo no se puede *oponer* a que el camino a la ciudadanía activa se encuentre siempre abierto a todo el pueblo. Y esto implica, como es lógico, que ninguna ley pueda bloquear por completo la posibilidad de una distribución de la renta o, en general, de una organización de la riqueza que permitiese a todos dejar de ser *alieni iuris* para ser *soberanos de sí mismos (sui iuris)*.

Dicho esto, la pregunta fundamental es la siguiente: las leyes positivas, además de no poder ser *contrarias* a estas leyes naturales, ¿podrían orientarse a garantizar de un modo efectivo la independencia civil del conjunto de la población?. Es decir ¿tiene cabida, en el marco del planteamiento kantiano, un orden de derecho orientado, precisamente, a

---

<sup>28</sup>MS, AA 06: 314

<sup>29</sup> “No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen un pueblo”. MS, AA 06: 315

<sup>30</sup> MS, AA 06: 315

universalizar la propiedad o, al menos, a garantizar desde los poderes públicos que la subsistencia de ningún individuo pueda estar sometida a la voluntad arbitraria de otro particular?

A este respecto, la cuestión fundamental remite siempre al tipo de autoridad que se asigna al poder legislativo sobre la propiedad en su conjunto. De hecho, es aquí donde se juega el elemento decisivo que enfrenta a liberales y republicanos.

El conflicto entre liberalismo y republicanism (tal como se desprende de la definición misma que hemos dado de los conceptos) se expresa de un modo especialmente nítido en lo relativo a la cuestión de la propiedad. El planteamiento liberal, como es evidente, se opone con firmeza a que, desde los *poderes públicos*, se pueda realizar ningún tipo de intervención sobre la propiedad de *cada uno*. Por el contrario, lo que Rousseau denominó “economía política popular” (por oposición a “economía política tiránica”) considera siempre posible *cuestionar*, desde el punto de vista de la *razón pública*, la propia legitimidad de la *riqueza privada*.

Es sin duda Robespierre quien articula este planteamiento con más nitidez en una propuesta política. Así, por ejemplo, en su célebre discurso del 24 de abril de 1793, recrimina duramente al Comité el tratamiento que realiza sobre la propiedad en el borrador de la Nueva Declaración de Derechos:

“Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad al ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho una palabra para determinar su legitimidad; de manera que vuestra declaración diríase hecha, no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para los especuladores y para los tiranos (...) —El comité se ha olvidado absolutamente también de recordar los deberes de fraternidad que unen a todos los seres humanos y a todas las naciones, y sus derechos a una asistencia recíproca; parece haber ignorado las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos; diríase que vuestra declaración ha sido hecha para una muchedumbre de criaturas humanas establecidas en un rincón del globo, y no para la inmensa familia a la que la naturaleza ha dado la tierra para su dominio y establecimiento”<sup>31</sup>

En este sentido, los jacobinos reclamaban la existencia de ciertas funciones políticas que la República no podía dejar de atender (por ejemplo, garantizar el “derecho a la existencia” de toda la población como condición indispensable para su participación ciudadana), incluso si esto exigía realizar intervenciones en el espacio (privado) de la economía.

Este conflicto estalla con especial intensidad a propósito de la libertad de comercio de los bienes de primera necesidad, en particular de los precios del trigo. La liberalización de los precios del grano era una reivindicación histórica de los grandes propietarios para poder subir los precios (tradicionalmente tasados por los poderes municipales) y aumentar el margen de ganancias. En dos ocasiones, el monarca había intentado llevar a cabo esta medida liberalizadora. Sin embargo, terminó desistiendo ante la explosión de motines de hambre. Finalmente, fue la Asamblea Constituyente (controlada por quienes Florence

---

<sup>31</sup> Citado en A. Domènech, “Dominación, derecho y economía política popular”, p. 10

Gauthier denomina el “partido de los economistas”<sup>32</sup>) la que, el 29 de agosto de 1789, instauró el principio de la “libertad ilimitada del comercio de los granos” y, poco después, el 21 de octubre, tuvo que militarizar Francia por medio de la “ley marcial” para frenar los motines y revueltas.

Este contundente *intervencionismo militar*, sin duda, implica también una “intervención” de los poderes públicos. Pero el perfil “liberal” de este planteamiento se cifra en un único punto: la intervención (empleando todos los medios y recursos que resulten necesarios) no puede tener más propósito que el de evitar interferencias (aunque emanen de instancias de decisión colectiva) en la actividad *individual y privada*. La primacía de este concepto de libertad exige que, frente a cualquier posible injerencia política, se preserve sin interferencias el espacio de iniciativa *de cada uno por separado, incluso si para asegurarlo hay que declarar una dictadura militar*. Por su parte, el planteamiento jacobino es el inverso: hay determinados derechos fundamentales (como por ejemplo el derecho a existir) de los que depende la integridad personal y la posibilidad misma de ejercer la vida ciudadana. Y también estos derechos requieren de intervención política que los garantice (tanto como el derecho a una sociedad libre de violencia). Así, hay determinadas exigencias que deben ser atendidas por los poderes públicos *incluso si para ello hay que tomar medidas que interfieren e el espacio individual y privado del patrimonio y la actividad económica*.

La cuestión decisiva es, pues, la siguiente: ¿hasta qué punto el poder legislativo (es decir, el “soberano”) puede organizar, distribuir y disponer de la riqueza de un país?. El núcleo del argumento liberal consiste en sostener que la propiedad privada, tanto como la integridad física de los individuos, es algo que debe estar garantizado, por encima de cualquier otra consideración, en nombre de la libertad. Y, por lo tanto, se atenta contra la libertad de los individuos cuando, por cualquier motivo, se les impide hacer lo que consideren oportuno con su cuerpo y con todo aquello que tengan derecho a reclamar como “propio”. Por el contrario, el núcleo del argumento republicano consiste en sostener que es al poder legislativo (es decir, al punto de vista de la “voluntad general”) al que le corresponde en última instancia la potestad de organizar la propiedad (ya sea para sancionar una propiedad -más equitativa o más desigual- o para gestionar colectivamente los recursos que por algún motivo considere oportunos).

Esta segunda posición es, de un modo inequívoco, la que sostiene Kant. De hecho, llama la atención no sólo la radicalidad con la que lo sostiene, sino también que lo haga precisamente en el mismo capítulo en el que comenta el derecho de rebelión a propósito de la Revolución francesa.

En efecto, en la *Metafísica de las costumbres*, después de negar el presunto “derecho de rebelión” (apelando, como es lógico, a la imposibilidad de encontrar un juez - un tercero superior- en el conflicto entre el pueblo y el soberano), señala que se debe hacer una valoración distinta cuando la revolución ya ha triunfado:

---

<sup>32</sup> “Una revolución anticapitalista”, p. 68

“Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegalidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder”<sup>33</sup>

A renglón seguido, Kant trata de demostrar que el poder legislativo (es decir, el “soberano”) es el *propietario supremo (dominus territorii)* de toda la tierra del Estado. Este concepto de “propiedad suprema” es el modo como se expresa en conceptos jurídicos “la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público”<sup>34</sup>. Esto no significa en absoluto que Kant rechace la propiedad privada. Pero sí considera crucial pensar esta propiedad en el orden de fundamentación adecuado. Y, a este respecto, lo decisivo es entender que un estado civil no se funda por *agregación* de propiedades ya distribuidas con anterioridad al propio pacto sino, por el contrario, como *distribución* realizada a partir de la idea de un “poseedor universal público”.

“Esta propiedad suprema es solo la idea de la unión civil para representar según conceptos jurídicos la necesaria unión de la propiedad privada de todos en el pueblo bajo un poseedor universal público, para determinar la propiedad particular según el principio formal necesario de la *división* (división del suelo), y no según principios de *agregación* (que van empíricamente de las partes al todo)”<sup>35</sup>.

De hecho, la idea misma de “propiedad privada” en un estado civil constituye una idea necesariamente posterior al pacto y *resultado* de él. Antes del pacto, desde luego, puede haber posesión de bienes preservada por la fuerza de cada uno. Pero la propiedad *garantizada por el poder de la fuerza pública* (que, en definitiva, es a lo que propiamente se llama “propiedad privada”) es algo que sencillamente carece de sentido con anterioridad y al margen de la unión civil (por la que se establece el propio poder público y la posibilidad de tomar en común decisiones vinculantes para todos).

A partir de aquí, Kant deja claro que quienes ven afectada su propiedad por alguna decisión tomada desde el poder legislativo, no pueden quejarse como si se estuviese atentando contra sus libertades individuales. Pues, en definitiva, cualquier propiedad debe ser entendida (atendiendo al orden racional de fundamentación) como el resultado de una *distribución* (realizada por la “voluntad general”) a partir de la idea de un poseedor universal público.

“Aquellos a quienes afecta la reforma no pueden quejarse de que se les arrebate su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía sólo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara. Pero tan pronto como esta cambia, aun

---

<sup>33</sup>MS, AA 06: 323. No le faltan buenas razones a Doménico Losurdo para sostener que este tipo de advertencias son lanzadas por Kant contra las revueltas conservadoras que estaban teniendo lugar en la región occidental de la *Vendée*. Cf. *op. cit.*

<sup>34</sup>MS, AA 06: 323

<sup>35</sup>MS, AA 06: 323-324

cuando sólo sea en el juicio de aquellos que, por su mérito, tienen el máximo derecho a dirigirlo, tendría que cesar la presunta propiedad como por una apelación del pueblo al Estrado”<sup>36</sup>.

A partir de aquí, la conclusión que saca respecto al derecho de los poderes públicos para establecer impuestos y *exigirlos coactivamente* resulta tan obvia como tajante:

“Al jefe supremo incumbe *indirectamente*, es decir, como responsable del deber del pueblo, el derecho de gravar a este con impuestos para su propia conservación (del pueblo), tales como los impuestos en interés de los *pobres*, las *inclusas* y la *iglesia*, instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas.

“La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos”<sup>37</sup>

Para evitar posibles malentendidos, es importante señalar que este compromiso de los poderes públicos con la conservación material de todos los conciudadanos no se establece por compromiso con su *felicidad* (en cuyo caso, para Kant, se estaría cruzando la línea del gobierno despótico) sino con su *dignidad* y las condiciones materiales que ésta tiene a la base. Es decir, el compromiso público con la subsistencia material de todos no tiene por objetivo lograr una sociedad en la que todos sean *igualmente felices* (pues esto es algo que corresponde a cada uno buscar por el camino que considere más oportuno) sino, más bien, fijar en el horizonte el proyecto de una comunidad compuesta por individuos *igualmente libres*. Y, por supuesto, en la medida en que todos los derechos y libertades tienen un cuerpo como soporte material, corresponde a los poderes públicos (es decir, a la comunidad en su conjunto o, si se prefiere, al punto de vista de la “voluntad general”) garantizar al menos los mínimos de subsistencia a la sociedad en su conjunto.

En cualquier caso, la clave está en el tipo de autoridad que se asigna al poder legislativo en lo relativo a la propiedad, siendo los impuestos el punto en el que esta cuestión se plantea de un modo más nítido. Y a este respecto, no hay rastro de ambigüedad en Kant: en un orden civil, cualquier distribución de la propiedad corresponde *de iure* al punto de vista de la “voluntad general” o de la “razón pública” y, en este sentido, no hay en último término autoridad mayor que la “voluntad unida del pueblo”. Y, por supuesto, al no tratarse ya de mera caridad o instituciones piadosas, el cuerpo político en su conjunto

---

<sup>36</sup>MS, AA 06: 325

<sup>37</sup>MS, AA 06: 325-326.

puede imponer coactivamente los ajustes que considere necesarios para su propia conservación, es decir, tiene el “derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos”.

Es, pues, a la “voluntad universal del pueblo” (y no a ninguno de los individuos por separado) a quien le corresponde la última palabra en lo relativo a esta cuestión. Esta voluntad, sin duda, puede cambiar, pero siempre corresponde a la política –es decir, a la instancia de decisión colectiva (al punto de vista de la “voluntad general” y sus instituciones correspondientes)– fijar los límites, el alcance y la distribución de la propiedad privada, así como detraer por medio de impuestos los recursos necesarios para garantizar la subsistencia material del conjunto de la población.

En el planteamiento de Kant, ciertamente, cualquiera tiene derecho a objetar los cambios de “opinión” del poder público y, en general, cualquier decisión que se adopte al respecto. Ahora bien, esas objeciones no tienen derecho a sostenerse sobre ninguna voluntad particular o interés privado de algunos ciudadanos en concreto. Por el contrario, cualquier objeción que se intente presentar tiene por delante la tarea de dotarse de argumentos *válidos desde el punto de vista de la razón pública*. Es decir, cualquier objeción que se quiera presentar deberá estar dispuesta a defender su posición en el terreno de la discusión pública y, por lo tanto, su validez dependerá de si logra o no convencer a la mayoría de los conciudadanos de que se trata de la posición más *razonable* desde el punto de vista del bien común o la voluntad general.

### 3. Libertad, igualdad y propiedad en Marx.

Todo el desarrollo teórico de *El capital* está atravesado por dos grandes paradojas: en primer lugar, cómo es posible que el desarrollo sin precedentes de la productividad que había marcado la Revolución industrial, en vez de traducirse en descanso (ya que las máquinas hacían en gran medida el trabajo por sí solas), se tradujera en unas condiciones de miseria y unas jornadas laborales nunca antes conocidas. La segunda gran paradoja a la que Marx trata de responder es cómo es posible que esto se produzca en un marco jurídico que reconoce de forma inequívoca la libertad, la igualdad y la independencia de todos los individuos.

En este desarrollo, Marx muestra con frecuencia una distancia mordaz con los principios ilustrados de Libertad, Igualdad y Propiedad. Así, por ejemplo, al final de la sección II del libro I, inmediatamente antes de comenzar el análisis del proceso de *producción* capitalista, Marx comenta lo siguiente:

*"La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e*

intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*.<sup>38</sup>.

Estos son, en efecto, los conceptos que rigen la esfera de la circulación en la que, según nos dice, “el librecambista vulgaris abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado”<sup>39</sup>.

Debe tenerse en cuenta que la sección I se había ocupado del análisis de la mercancía y de su proceso de circulación. Y la principal conclusión de esta sección es el establecimiento de la ley del valor (ley del intercambio de equivalentes de cantidades de trabajo) y, por lo tanto, la imposibilidad de que (atendiendo a las leyes que rigen el intercambio de mercancías) alguien pueda apropiarse de trabajo ajeno sin entregar a cambio un equivalente.

Atendiendo exclusivamente a estos principios, como es obvio, el ciclo del capital (que consiste en adelantar a la circulación determinada cantidad de dinero para obtener como resultado una suma mayor) resultaría imposible. En efecto, la clave del planteamiento de Marx consiste en demostrar que el ciclo del capital (y las leyes de producción e intercambio que le corresponden) sólo es posible si se da una doble condición.

En primer lugar, tiene que ocurrir que el grueso de la población necesite recurrir al mercado para obtener los bienes de subsistencia y, sin embargo, aparezca en él sin nada que vender más que su fuerza de trabajo. Es decir, es necesario que haya sido suprimida con carácter general la *independencia civil* de la población trabajadora y, por lo tanto, haya una masa suficiente de gente amenazada por el hambre en caso de no lograr que alguien *utilice sus fuerzas* a cambio de un salario. La historia de esa expropiación generalizada, por la que se separa a la población de sus condiciones de existencia (fundamentalmente del acceso a la tierra) es sobradamente conocida y, como nos recuerda Marx, es la *historia* de una matanza que “está escrita en los anales de la humanidad con letras indelebles de sangre y fuego”<sup>40</sup>. Es decir, la primera condición que tiene que cumplirse es que la población aparezca con carácter general *obligada por la amenaza del hambre* a establecer contratos de compra-venta de su fuerza de trabajo. A este respecto, toda la economía política (de la que *El capital* es una crítica) se caracteriza por intentar borrar la diferencia entre (por decirlo con Kant) *fabricantes* que “truecan con otro su propiedad (*opus*)” y meros *operarii* (no *artifices*) que truecan “el uso de sus fuerzas (*operam*)”, uso que ceden a otro<sup>41</sup>.

En segundo lugar, es imprescindible que la *jornada laboral* (es decir, el tiempo durante el cual tienes derecho a *usar* las fuerzas de otro a cambio de un *salario*) pueda prolongarse más allá del tiempo necesario para cubrir el valor del salario mismo (pues, en

<sup>38</sup> MEGA, II, 6, p. 190

<sup>39</sup> MEGA, II, 6, p. 190

<sup>40</sup> MEGA, II, 7, p. 633. Marx dedica a esta cuestión los dos últimos capítulos del Libro I: XXIV, “La llamada acumulación originaria” y XXV “La teoría moderna de la colonización”.

<sup>41</sup> TP, AA 08: 295



caso contrario, resultaría imposible la idea misma de *plusvalor* y, por lo tanto, de *beneficio*). Y esto es algo que queda garantizado precisamente por la existencia (estructuralmente necesaria) de una determinada masa de población desempleada. En efecto, una vez expropiadas las condiciones de existencia, todo el mundo necesita recurrir al mercado para adquirir sus bienes de subsistencia y, para ello, necesita a vida o muerte un puesto de trabajo. Por lo tanto, la existencia de una masa de desempleados (a la que Marx se refiere como "ejército industrial de reserva" y la economía "burguesa" como "tasa natural de desempleo") garantiza que haya siempre gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, por lo menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez de estar en paro. El hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios o lo larga que sea ya la jornada de trabajo: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar (aunque sea a cambio de un salario todavía menor) antes que quedar desempleado. En estas condiciones —a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado como el establecimiento de salarios mínimos por ley o la exigencia de la negociación colectiva— resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia.

Sobre el trasfondo de estas condiciones, Marx desplaza la mirada hacia la esfera de la producción (a la que dedica el resto del libro I de *El capital*). El aspecto de las cosas cambia radicalmente respecto a ese “Edén de los derechos humanos innatos” que rige en la esfera de la circulación (es decir, los principios de Libertad, Igualdad y Propiedad). En la esfera de la circulación, los individuos se enfrentan entre sí como sujetos libres, jurídicamente iguales y propietarios cada uno de las mercancías que intercambian. Y, una vez concluida la transacción, cada uno puede volver a su casa a usar la mercancía que ha adquirido. Ahora bien, cuando la mercancía adquirida es precisamente “fuerza de trabajo” (esa capacidad y disposición a trabajar que se compra mediante el pago de un salario) “usarla” no significa otra cosa más que ponerla a trabajar (es decir, a *producir*). Y aquí, ciertamente, la relación que se establece entre comprador y vendedor ya no es la de individuos libres, iguales e independientes que intercambian productos de su trabajo (*opus*), sino una relación de *empleador* y *empleado*. Es decir, uno ha vendido el “uso de sus fuerzas” (*operam*) y se lo ha cedido a otro para que, dentro de ciertos límites, haga con ellas lo que considere oportuno. Y resulta evidente (de un modo especialmente aberrante en el momento en el que Marx escribe) que el interior del centro de trabajo no está regido por los principios civiles de libertad, igualdad e independencia, sino por la autoridad despótica del empleador sobre el empleado. Esta autoridad patronal (al igual que la patriarcal o la paternal) se basa, como señala Antoni Domènech, en “el despotismo heredado de la vieja *loi de famille*”<sup>42</sup>.

El compromiso de Marx que atraviesa todo *El capital* es la defensa de la libertad en unos términos que no quede desconectada de las condiciones materiales para su ejercicio (es decir, de la posibilidad de tener tiempo libre para hacer algún uso de la propia libertad).

---

<sup>42</sup>*El eclipse de la fraternidad*, p. 21.

Y esto pasa inevitablemente por “civilizar” también el orden de la producción. Es decir, someter el orden completo de la propiedad (en particular de la propiedad de los medios de producción) a regulaciones emanadas desde el poder político (es decir, desde la instancia legislativa o de la voluntad general).

Encontramos a Marx razonando de este modo respecto a lo fundamental (es decir, la necesidad de civilizar el orden de la propiedad y, por lo tanto, someter la producción a legislaciones emanadas del poder político) cuando analiza la historia de la lucha obrera por reducir la duración de la jornada laboral<sup>43</sup>. En efecto, cuando la ley fabril de 1844 introduce una limitación de jornada (a 12 horas) también para las mujeres adultas (y no ya sólo para los niños como la de 1833), se desencadena por parte de los propietarios una intensa campaña denunciando que se trata de una interferencia intolerable en la “libertad” (de contrato) de los individuos mayores de edad. ¿Un atentado intolerable contra la libertad individual? “Irónicamente –continúa Marx- se observa en el informe fabril de 1844-1845: ‘No ha llegado a mi conocimiento un solo caso en que mujeres adultas hayan protestado por esta *interferencia en sus derechos*’”<sup>44</sup>.

Es incluso probable que alguno de los ideólogos del libre mercado se sorprendiera realmente al observar el poco eco que tuvo entre los obreros esta campaña a favor de su derecho a firmar contratos libremente. ¿Cómo era posible que nadie pareciese mostrar mayor interés en la defensa de sus derechos más elementales? ¿Cómo podía entenderse que nadie protestara ante esta conculcación, ni más ni menos, que de su Libertad? ¿Cómo explicar que sintieran tanto desprecio por los principios jurídicos del Estado civil?

El planteamiento de Marx es evidente: mientras no quede desactivado el mecanismo en su conjunto, lo único que puede proteger a la población de padecer unas jornadas de trabajo materialmente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho es, paradójicamente, imponer estrictas restricciones a la *libertad individual en el mercado*, pues mientras opere una lógica capitalista de producción e intercambio, basta decretar la máxima libertad para garantizar salarios de miseria y jornadas de esclavitud. En efecto, si se libera a la lógica de producción capitalista de todas las trabas externas, la catástrofe humana que cabe esperar es ya inevitable. De ahí la negativa obrera a movilizarse contra el “recorte de libertades” que suponen las legislaciones fabriles. Y “de ahí que el filósofo fabril Ure denuncie, como mácula indeleble de la clase obrera inglesa, el que la misma haya inscrito ‘*la esclavitud de las leyes fabriles*’ en las banderas que levanta contra el capital, mientras que éste lucha virilmente por ‘*la plena libertad de trabajo*’”<sup>45</sup>

A partir de aquí, la conclusión que saca Marx es la siguiente:

“es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de cómo

<sup>43</sup>En la historia de la lucha obrera por limitar legalmente la duración de la jornada, tal como es expuesta por Marx en el capítulo sobre la “Jornada laboral”, “se demuestra *ad oculus* hasta qué punto los señores burgueses comprenden *en la práctica* la fuente y la naturaleza de sus beneficios”. Carta de Marx a Engels 27 de junio de 1867. MEW, 31, p. 314

<sup>44</sup>MEGA, II, 6. p. 284

<sup>45</sup>MEGA, II, 6. p. 300

entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía ‘fuerza de trabajo’: poseedor de mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por el cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba, negro sobre blanco, por así decirlo, que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es *‘ningún agente libre’*, y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él ‘mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre’. Para ‘protegerse’ contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud. En lugar del pomposo catálogo de los ‘derechos humanos inalienables’ hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por ley, una carta magna que ‘pone en claro finalmente *cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo*’ Quantum mutatus ab illo! [¡Qué gran transformación!]"<sup>46</sup>

Para Marx el punto decisivo es el derecho a legislar sobre la distribución de la propiedad. Es decir, que el orden de la producción quede sometido también a la ley y, por lo tanto, a la voluntad del legislador. A este respecto, Marx asume como presupuesto irrenunciable el derecho de la instancia política (ese punto de vista del poder colectivo que Kant enuncia como el de la posible voluntad unida del pueblo) a establecer las regulaciones que considere oportunas para “civilizar” el orden de la propiedad y de la producción, sin que ningún propietario particular pueda (al modo como lo hace el “filósofo fabril Ure”) protestar a ese respecto como si con ello se estuviese cercenando algún derecho de libertad de los individuos. Es decir, lo Marx rechaza del modo más contundente (al modo como hemos visto rechazarlo también a Kant) es que ninguna distribución *patrimonial* de hecho (y los efectos que de ella pudieran derivarse) pueda aducirse como derecho fundamental inalienable por parte de los poderes públicos. Más bien al contrario, a la instancia legislativa le corresponde siempre la potestad de disponer esa distribución patrimonial y regular todo el orden material en unos términos que resulten compatibles con el ejercicio de derechos por parte de la población. En lo relativo a las dinámicas estructurales propias del capitalismo, todo su empeño consiste en demostrar (a la luz de las leyes económicas que saca a la luz) que no hay otro modo de garantizar las condiciones materiales mínimas al conjunto de la población (tanto en lo relativo a los bienes de subsistencia como a la posibilidad de disponer de tiempo libre para la búsqueda de la propia felicidad) que imponer fuertes regulaciones coactivas en el orden de la producción. Y, en el límite, marcarse como objetivo que el orden completo de la producción quede regulado desde instancias de decisión colectivas. En efecto, Marx considera que lo único en lo que puede consistir la “libertad” en el terreno de la producción es en que “el hombre socializado”, es decir, “los productores asociados” regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza “poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él

---

<sup>46</sup>MEGA, II, 6, p. 302-303

como por un poder ciego”<sup>47</sup>.

No obstante, Marx también deja claro que este compromiso con el sustento material no se establece como un fin en sí mismo sino como un medio (una condición necesaria) para el ejercicio de la libertad.

“La libertad en este terreno [de la producción] sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas [es decir, logrando la mayor cantidad de tiempo libre que sea posible] y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica”<sup>48</sup>.

La contraposición principal que articula este texto no es tanto la que opone, por un lado, el que “los productores asociados regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo” y, por otro, el “ser dominados por él como por un poder ciego”. Ambas cosas siguen formando parte del “reino de la necesidad”. La verdadera oposición que articula este texto es la que opone este “reino de la necesidad” con el auténtico “reino de la libertad”. El control libre y racional de la producción queda situado, aún, en el reino de la necesidad. Sólo más allá del mismo, y estableciendo esta condición como su base, se abre el verdadero reino de la libertad y del desarrollo de las fuerzas humanas considerado como un fin en sí mismo.

## Obras citadas

Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.

–“Dominación, derecho y economía política popular”, Sinpermiso (2009), <http://www.sinpermiso.info/textos/dominacin-derecho-propiedad-y-economia-politica-popular-un-ejercicio-de-historia-de-los-conceptos>.

Gauthier, F. (2007), “Una revolución anticapitalista”, *El viejo topo*, nº231, pp. 65-73.

Kant, I. (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA: 08, Berlín (Traducción: Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo (1986) En torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1993)

---

<sup>47</sup>MEGA, II, 4.2, p. 838.

<sup>48</sup>MEGA, II, 4.2, p. 838.

Kant, I. (1797) *Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, Berlín* (traducción: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (2002): *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos)

Losurdo, D. (2011) *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y Mayo, Madrid.

Marx, K. (1867) *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburgo, 1872. MEGA, II, 6 (Traducción: Pedro Scaron, *El Capital. Libro I* (3 vol.) Madrid: Siglo XXI, 1975).

Marx, K (1863-1867) *Ökonomische Manuskripte 1863–1867*. MEGA II, 4.2. Berlín, 1993 (Traducción: Pedro Scaron, *El Capital. Libro III* (3 vol.) Madrid: Siglo XXI, 1976-1981)

Raventós, D. (2007) *Las condiciones materiales de la libertad*, Viejo Topo, Barcelona.

