

Verdad y ley en los planteamientos de Kant y Marx. Sobre la imposibilidad de derivar las leyes del derecho de las leyes científicas¹

Truth and law in the thought of Kant and Marx. The impossibility of deducing law from scientific laws

Luis ALEGRE ZAHONERO

Universidad Complutense de Madrid

Carlos FERNÁNDEZ LIRIA

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En el presente artículo se discute con varias posturas críticas publicadas recientemente en revistas académicas respecto al libro *El orden de 'El capital'*, en el que se intentan poner las bases para una lectura republicana de la obra fundamental de Marx. En este artículo, el núcleo del argumento se centrará contra todo intento de derivar propuestas de orden normativo a partir de descubrimientos de carácter científico. A partir de ahí, se trata de clarificar algunos conceptos y posiciones claves de la tradición republicana como condición imprescindible para poder poner manifiesto la estrecha solidaridad entre Marx y Kant a propósito de las condiciones formales e institucionales de toda posible teoría de la justicia.

Palabras clave: Marx, Kant, revolución copernicana, libertad, igualdad, derecho, justicia

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Naturaleza humana y comunidad (II). M. Foucault, K. Polanyi y H. Arendt. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX”. Referencia: FFI2009-12402 (subprograma FISO) Proyecto MICINN.

Abstract

The goal of this article is to discuss several critical positions published recently in academic journals on the book *The order of 'Capital'*, which aim is to lay the foundations for a republican reading of Marx's major work. The core of the argument focuses against any attempt to derive normative proposals from scientific discoveries. From here, clarifying some key concepts and positions of the republican tradition is a necessary condition in order to show the close solidarity between Marx and Kant about the formal and institutional conditions of any possible theory of justice.

Keywords: Kant, Marx, Copernican revolution, liberty, equality, law, justice.

1. Introducción

En un mundo académico crecientemente sometido al ritmo vertiginoso de la producción, resulta una enorme suerte poder discutir con críticas extensas y pausadas a una publicación propia. Además, en el caso que ahora nos ocupa, debemos celebrar también la enorme afinidad teórica que nos une a los planteamientos de nuestros críticos. Ciertamente, esta afinidad no va en detrimento del calado de la discusión, pero sí permite al menos reconocer con facilidad cuáles son los elementos en disputa. En efecto, no es infrecuente en el terreno de la filosofía encontrarse con sonoras y lucidas batallas que, sin embargo, terminan siendo diálogos de sordos en los que cada contendiente está en un campo de batalla distinto.

El presente artículo se centrará en responder a dos extensos artículos publicados por Luis S. Villacañas de Castro con los títulos "Marx y la revolución copernicana. Contribución a la filosofía marxista española a partir de *El orden de El capital*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero"² y "El derecho y la revolución copernicana de Marx. Notas para un derecho científico a partir de *El orden de El capital* de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero"³. También se hará referencia a otro artículo muy interesante publicado por Eduardo Maura Zorita con el título "Sobre algunas dificultades en torno al republicanismo realmente existente en *El orden de El capital*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero". Respecto a los artículos de Luis S. Villacañas, nos ocuparemos fundamentalmente en la respuesta al segundo de ellos, que es en el que se concentran los principales elementos polémicos y la discusión de mayor calado en torno a cuestiones de orden práctico (en concreto sobre la relación entre la obra de Marx y los principios de la Ilustración).

² En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29 Núm. 1 (2012), pp. 277-306.

³ En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº45, 2012, UCM, ISSN 1575-6866 (en prensa).

En efecto, en el modo de plantear la relación entre los principios fundamentales del derecho y las tesis económicas de *El capital*, las discrepancias, como se verá, son notables. Este asunto, que es al que dedica el segundo de los artículos, pondrá de manifiesto diferencias fundamentales respecto al modo de entender en general la relación entre teoría y práctica. Sin embargo, en lo relativo a las cuestiones epistemológicas o de orden teórico (que es en las que se centra el primero de los artículos) la sintonía es mucho mayor. El propio autor cierra el primer artículo señalando este hecho: “si los argumentos que hemos venido defendiendo en este texto han *ampliado* o quizá *radicalizado* alguno de los que CFL y LAZ presentaban sobre estos mismos asuntos (y además lo han hecho sin entrar en contradicción con ellos), la cuestión que dejamos fuera [relativa al derecho] hubiese incitado más a la confrontación y a la polémica”⁴.

2. Sobre el concepto de “revolución científica” a propósito de Marx

2.1. Acuerdo epistemológico fundamental y discrepancia retórica

La sintonía en cuestiones epistemológicas se basa fundamentalmente en el reconocimiento de la naturaleza en gran medida teórica de aquello que las ciencias (tanto naturales como sociales) tienden en ocasiones a considerar meramente “experimental”. Ahora bien, este acuerdo, siendo sin duda fundamental (e incluso infrecuente en el desarrollo cotidiano de las distintas ciencias) no es sin embargo demasiado original: ciertamente, se trata de un acuerdo compartido, al menos, por Marx, Einstein, Freud y Darwin, pero también por Platón, Kant, Hegel, Galileo, Levi-Strauss y un largo etc. casi infinito que, en realidad, incluye a cualquiera que haya tenido que hacer frente no solo al desarrollo teórico ordinario desde el interior de una disciplina particular sino que, además, haya tenido que preguntarse sobre los presupuestos básicos y los propios fundamentos de la ciencia en cuestión. En efecto, desde el interior de una disciplina científica es posible ocuparse de “los hechos” sin necesidad de remitirse a la cuestión previa de en qué medida eso de “los hechos” es ya una construcción realizada por la propia disciplina. Esta cuestión previa, de

⁴ “Marx y la revolución copernicana”, *op. cit.*, p. 306. Hay que señalar que el problema del derecho y, en general, las cuestiones de orden práctico, son las que más discusión han generado sobre nuestra propuesta de lectura de *El capital*. A este respecto, cabe remitir a la polémica que se desarrolla en los siguientes artículos: Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero “Comunismo y Derecho” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=117932>, Juan Pedro García del Campo, “El derecho, la teoría, el capitalismo y los cuentos” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=119043>, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, “Comunismo, democracia y derecho”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=119482>, Juan Pedro García del Campo, Democracia y comunismo <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=120578>.

orden filosófico, es solo planteada (en momentos de crisis) por los grandes teóricos llamados a emprender revoluciones en las ciencias. Sin embargo, cabe decir que este acuerdo es casi un lugar común de la filosofía al menos desde Kant y Hegel, que establecieron ya sin mucho margen de duda que en esa referencia cotidiana a “las cosas tal cual son” hay siempre implicado un notable malentendido. En la vida cotidiana (y esto se extiende en cierta medida al ejercicio cotidiano de los distintos saberes) no hay nada tan evidente como que a través de los ojos (o de los experimentos) encontramos una vía de acceso directa e inmediata a “las cosas tal cual son”. Esta evidencia, ciertamente, tiende a dejar de lado el hecho elemental de que, además de con los ojos, vemos ante todo con conceptos. Nuestras alternativas reales no son nunca 1) elucubrar con los conceptos o bien 2) observar las cosas mismas. Por el contrario, nuestras alternativas reales son 1) *ver* a través de ideas bien construidas (que nos permitan *delimitar* con precisión qué es lo que estamos viendo en cada caso) o 2) *ver* a través de ideas deficientes que hemos asumido sin mayor consideración. Se trata, ciertamente, de algo muy elemental: ante una persona convulsionando en el suelo, con la misma certeza y evidencia con la que un médico moderno puede *ver* un ataque de epilepsia, un clérigo de la Edad Media *veía* a una persona poseída por el Demonio. Del mismo modo, donde nosotros *vemos* un “bicho”, un biólogo *ve* un ejemplar de una de las más de un millón de especies de artrópodos descritas.

En este sentido, la normalidad científica consiste siempre en el estudio de un *objeto* cuyo *concepto* es un producto de la propia ciencia. Así pues, la ruptura con las “formas fenoménicas”, es decir, con los *objetos* tal como nos los proporcionan los conceptos de la vida cotidiana (impregnados siempre de ideología, tradición, costumbres, etc.) es, sin lugar a dudas, el rasgo distintivo más elemental de cualquier “normalidad científica”. ¿En qué consiste entonces lo “verdaderamente revolucionario y novedoso de la obra de Marx” (eso de lo que *El orden de El capital* no parecería “capaz de hacerse cargo”)? Según Luis S. Villacañas, “el problema es el siguiente: el énfasis en que el método marxiano es gemelo del de Galileo (en términos de su peculiar alternancia entre deducción y observación, etc.) no haría sino situar a Marx, como dicen CFL y LAZ, en la “normalidad científica”. Por ello, *El orden de El capital* se limitaría a afirmar de Marx lo mismo que podríamos asumir de todo aquel que haya merecido, o merezca hoy, el nombre de científico”⁶.

Sin embargo, lo que nos encontramos en el caso de Marx, y en lo que consiste precisamente su carácter revolucionario (al igual que en los casos de Galileo, Einstein, Darwin y, por supuesto, Freud⁷; no así, a nuestro entender, en el caso de

⁵ *Ibid*, p. 289

⁶ *Id*

⁷ Según sostiene Luis Villacañas, “nada indica que CFL y LAZ mantengan para el psicoanálisis el mismo estatuto de cientificidad que defienden a ultranza para la teoría económica de Marx” (“El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit. (en prensa)*). Muy al contrario, si consideramos

Copérnico, como veremos) es, precisamente, la construcción de un nuevo *objeto* para la ciencia, es decir, la conquista revolucionaria de una nueva *normalidad científica* en un terreno hasta entonces ocupado en gran medida por los conceptos del “sentido común”.

Las analogías nos introducen siempre en un terreno teórico delicado y resbaladizo. En efecto, es la propia economía neoclásica la que con más insistencia reclama su identificación con el modo de proceder de Galileo y, en general, de las ciencias físico-matemáticas. Nos obstante, esta analogía no se basa tanto en la emergencia de un nuevo *objeto* para la ciencia (que es en lo que se cifra el carácter revolucionario de la aportación de Marx) como de la aplicación más o menos novedosa de *herramientas matemáticas* con las que abordar un *objeto* que se considera dado de un modo más o menos inmediato a través de la “evidencia empírica”: las relaciones económicas, la competencia entre sujetos maximizadores del propio interés, las relaciones mercantiles entre sujetos libres, iguales y propietarios de las mercancías que intercambian, etc. Sin embargo, este modo de proceder implica la construcción de elaborados modelos matemáticos que, por un lado, tienen el rigor y la elegancia que caracterizan en general a la matemática pura pero, por otro lado, en lo que tienen de contenido propiamente económico, se limitan a reproducir los lugares comunes más elementales. En este sentido, se trata de una “normalidad científica” que tiene poco de revolucionaria: por el contrario, marca una nítida línea de continuidad con las representaciones ideológicas de la sociedad moderna y, en ese sentido, con las “formas fenoménicas” que cobran las cosas a la luz de esos conceptos.

Por el contrario, la revolución teórica de Marx no consiste en la aplicación de instrumental matemático al análisis de un *objeto* que pudiera considerarse dado de antemano. La revolución teórica de Marx consiste en la construcción de un *objeto teórico* nuevo: el que emerge (dado que permanecía oculto) a través del concepto de plusvalor y el sistema de relaciones de clase a las que remite la realidad de ese objeto. Ahora bien, el carácter revolucionario de esta aportación se cifra, precisamente, en la posibilidad de conquistar para una posible “normalidad científica” *nueva* un objeto hasta entonces escamoteado por la ideología. En este mismo sentido, cabe decir que, en el terreno de la física, la verdadera revolución es la de Galileo y no la de Copérnico. En efecto, es Galileo quien realmente conquista los objetos de la *física* para el dominio de una posible *normalidad científica*. Copérnico, ciertamente, introduce con su nueva hipótesis facilidades insólitas para el cálculo, por

que Freud opera una revolución del mismo tipo de la producida por Marx. Sin embargo, es cierto que no consideramos que deba derivarse ningún régimen jurídico de los conceptos de la psicología freudiana por los mismos motivos por los que, como defenderemos detenidamente más adelante, tampoco consideramos que deba derivarse de los conceptos de la economía marxista ni, en general, de los conceptos de ninguna ciencia. Desde un planteamiento, a este respecto, estrictamente kantiano, consideramos una operación enteramente ilegítima cualquier pretensión de derivar exigencias normativas (deber ser) a partir del conocimiento de los hechos (ser).

ejemplo, de las posiciones de los planetas. Sin embargo, en la medida en que su concepción de la *naturaleza* de los objetos físicos permanecía deudora del pasado, no puede decirse de su aportación que hiciera emerger *los objetos* a los que remite la “normalidad” de la actual ciencia física. Por el contrario, es Galileo quien, con una intervención revolucionaria en el modo de pensar la *naturaleza* de los objetos físicos, da el paso de fundamentar la validez física de sus cálculos matemáticos.

En cualquier caso, se trata simplemente de analogías y, por lo tanto, es recomendable ser más que prudentes con ellas. En efecto, estas analogías resultan de gran utilidad como recursos retóricos o como ilustraciones de algo que se está defendiendo, pero debemos cuidarnos mucho de no tomarlas por el fundamento de la tesis misma a defender. En este sentido, más allá de estas divergencias en las analogías con Copérnico o Galileo, es decir, más allá de elementos en gran medida retóricos, tenemos que celebrar, como decimos, una amplia afinidad teórica con las perspectivas epistemológicas de Luis Villacañas.

2.2. Discrepancias técnicas relevantes I: teoría de las crisis

Por otro lado, dentro aún de las cuestiones de orden teórico, hay que señalar sin duda ciertos elementos en los que sí cabe localizar discrepancias más sustanciales. En todo caso, se trata de cuestiones que, a nuestro entender, presentan una relevancia relativamente menor desde el punto de vista de su interés filosófico (al menos si las comparamos con el que debe ser el tema central de este artículo: a saber, por qué consideramos que las leyes del derecho no pueden de ninguna de las maneras derivarse de leyes científicas, ni de las leyes económicas localizadas por Marx ni de las leyes del psiquismo localizadas por Freud ni de ninguna otra; y esto, claro está, sin perjuicio del reconocimiento de la validez teórica de dichas leyes).

Como ejemplo de estas cuestiones en las que sí cabe localizar discrepancias sustanciales pero a las que no podemos prestar mayor atención (y por tanto nos limitaremos a enunciarlas) cabe señalar dos elementos: el asunto de la (dudosamente marxista) teoría de las crisis de superproducción y el tipo de utilidad que cabe asignar a la teoría laboral en lo relativo al cálculo del valor individual de las mercancías.

En lo relativo al primer punto, resulta desconcertante la afirmación según la cual “lo único que las crisis de sobre-producción capitalista evidenciarían es que los integrantes de una clase social trabajan más horas de las necesarias; que producen más valor del que reciben a cambio”⁸. Bien es verdad que Marx hace referencia en numerosas ocasiones a que la lógica de producción capitalista (en ausencia de interferencias institucionales que la desactiven o la corrijan) impone una tendencia al progresivo empobrecimiento de las clases trabajadoras y, al mismo tiempo, impone

⁸ *Ibid.* (en prensa).

una dinámica de crecimiento económico a una escala ininterrumpidamente creciente. Estos elementos, ciertamente, deben ser tomados en consideración como cuestiones centrales a la hora de analizar la incapacidad cíclica con la que se encuentra el mercado para digerir el conjunto de lo producido y, en esa medida, para realizar de un modo efectivo la tasa de plusvalor (y, con ella, la de ganancia). Sin embargo, pretender que el simple hecho de que los trabajadores “producen más valor del que reciben a cambio” es suficiente para explicar los fenómenos de sobreproducción y de crisis implica una simplificación alarmante de la teoría de las crisis de Marx. En efecto, el ciclo de reproducción del sistema podría permanecer perfectamente estable con tal de que quedase garantizado que ese valor que se produce “de más” cobra la forma de consumo de bienes suntuarios y, por lo tanto, puede ser metabolizado como rédito de las clases propietarias. El asunto es, en realidad, extremadamente sencillo: si una sociedad solo produjera bienes elementales de subsistencia (pongamos por ejemplo patatas), entonces una tasa de explotación del 100% dejaría casi la mitad de las patatas sin ninguna posibilidad de ser metabolizadas por el mercado (dado que es absurdo pensar que la exigua clase propietaria puede encontrar algún interés en consumir toneladas y toneladas de patatas a diario). Sin embargo, si esa misma sociedad emplea solo la mitad de su capacidad productiva al cultivo de patatas y la otra mitad la dedica a fabricar bienes de lujo, el resultado podría ser un ciclo de reproducción del sistema perfectamente equilibrado en el que “lo que produce de más” la clase obrera fuera consumido como rédito (a través de rentas, intereses y beneficios) por las clases propietarias. Lo mismo ocurre si, en vez de consumirse el plusvalor como rédito, se entrara en un ciclo de reproducción ampliada (que es el que más propiamente caracteriza a cualquier lógica capitalista) en el que ese excedente se empleara para la adquisición de nuevos medios de producción a la escala que permita el sistema. En este caso, siempre que se hallasen sincronizados los procesos de producción de bienes de consumo y de medios de producción, el ciclo de reproducción podría sostenerse de un modo estable. Ahora bien, este en gran medida el núcleo del asunto: en una economía basada en la competencia (y en la que, por tanto, queda por principio excluida la coordinación centralizada) resulta imposible lograr nada parecido a ese nivel de sincronización y, por lo tanto, las crisis cíclicas resultan del todo inevitables (y progresivamente agravadas, además, por la creciente dificultad para mantener o aumentar las tasas de beneficios).

En todo caso, como ya hemos indicado, consideramos que este asunto tiene una relevancia filosófica relativamente menor. Sin embargo, Luis Villacañas le otorga una importancia central para sostener su tesis sobre la necesidad de que la plusvalía se mantenga íntegramente en circuitos de apropiación y control internos a la *clase obrera* (siendo esto no sólo única garantía de justicia sino también de estabilidad), tratando de derivar a partir de esa exigencia todo un posible ordenamiento jurídico compatible o coherente con la teoría económica (a diferencia, a juicio del

autor, de los sistemas que derivan de los planteamientos ilustrados vinculados a los principios de libertad, igualdad e independencia).

2.3. Discrepancias técnicas relevantes II: alcance de la teoría laboral del valor

Muy vinculado con lo anterior, se encuentra el segundo de los elementos (digamos, técnicos) respecto a los que no podemos más que limitarnos a enunciar ciertas discrepancias: el tipo de utilidad que cabe asignar a la teoría laboral en lo relativo al cálculo del valor individual de las mercancías. En efecto, para Luis Villacañas resulta de gran importancia sostener que “la teoría del valor solo adquiere efectividad positiva cuando se aplica al nivel de las clases sociales”⁹. Como acabamos de ver, localizar el fundamento de las crisis (de sobre-producción) en el concepto de clase (obligada a producir de más respecto a sus ingresos) podría parecer que proporciona un apoyo al intento de basar toda propuesta jurídica en el concepto de clase. Del mismo modo, el intento de negar toda utilidad en términos de análisis individual a la teoría laboral del valor parecería avalar la necesidad de proponer un ordenamiento jurídico sobre la base de ese concepto científico; es decir, un ordenamiento jurídico que no tomase como elemento básico de construcción la idea de individuo sino el concepto de clase (lo cual, a diferencia de la concepción ilustrada, implicaría un sistema de derecho compatible con la teoría económica marxista).

Ahora bien, antes de entrar en esta discusión fondo entre la relación entre teoría y práctica (o entre ciencia y derecho) conviene que señalemos alguna discrepancia fundamental respecto al modo de entender la utilidad de la teoría laboral del valor para el análisis de las mercancías individuales. Ciertamente, nosotros también hemos defendido insistentemente que la principal utilidad de la teoría laboral del valor hay que buscarla en lo relativo al análisis de clase. Así pues, podríamos suscribir parcialmente un punto en el que Luis Villacañas insiste: “la teoría del valor y la plusvalía serían significativas cuando y porque se proyectan sobre el plano de la lucha de clases. En cambio, pierden su capacidad teórica (económica y política) en el momento en que son referidas al contexto de los individuos, del trabajo e intercambios individuales. Como herramientas metodológicas, solo sirven si con ellas se examina aquello que una clase social produce y la otra se apropia”¹⁰. Sin embargo, en primer lugar, no creemos que esto impida recurrir a la teoría del valor (si se considera oportuno) para analizar *en términos de trabajo* las relaciones de intercambio concretas o la cantidad de trabajo cristalizada en mercancías individuales. Sostener (como hacemos) que esta no es la referencia que resulta operativa de un modo

⁹ *Ibid*, (en prensa).

¹⁰ *Ibid*, (en prensa).

prioritario en el análisis de un mercado específicamente capitalista (dado que las decisiones son tomadas en un marco que ignora la diferencia entre trabajar y funcionar) no significa en absoluto que esa referencia y ese cálculo resulten irrelevantes y, mucho menos, imposibles. Ciertamente, flaco favor se le haría a la teoría del valor si le negamos la mera posibilidad de aspirar a calcular la explotación individual o la cantidad de trabajo cristalizada en cada mercancía concreta. En segundo lugar, incluso si fuese así, no creemos en absoluto que esto baste para intentar derivar de ahí las consecuencias normativas que Luis Villacañas pretende extraer.

3. Revolución científica y orden jurídico

3.1. Planteamiento de la cuestión

El núcleo de la discusión se centra en torno a la cuestión de “cómo derivar un régimen jurídico teóricamente consistente con la revolución copernicana de Marx”¹¹. Ante este proyecto, la crítica a nuestro planteamiento es la siguiente: uno de los elementos a los que mayor atención prestamos en nuestro libro es el abismo que se abre entre las leyes (económicas) del modo de producción capitalista y las leyes (jurídicas) en las que la sociedad moderna pretende hallar su fundamento. En efecto, una de las tesis fundamentales que defendemos es que en *El capital* se pone de manifiesto de un modo transparente la radical incompatibilidad entre el capitalismo y los principios jurídicos de libertad, igualdad e independencia (o autonomía) en los que se basa la concepción ilustrada del derecho. En este sentido, en *El capital* Marx saca a la luz la existencia de una notable discrepancia entre los principios por los que la sociedad moderna *pretende* estar constituida (a saber, los principios del derecho) y los principios por los que efectivamente lo está (a saber, las leyes económicas de la producción de plusvalor).

Ahora bien, aun admitiendo enteramente que esta sea una tesis central que recorre y articula en gran medida la estructura de *El capital*, parece claro que, tal como señala Luis Villacañas, “la demostración certera que CFL y LAZ ofrecen sobre la primera y más importante cuestión (la exterioridad del capitalismo respecto a la Ilustración, así como la viabilidad de probarla gracias a *El capital*) no aporta ninguna evidencia sustancial respecto a la compatibilidad de la ciencia de Marx y el modelo jurídico, económico y político ilustrado”¹². En efecto, que Marx denuncie la incompatibilidad entre los principios que efectivamente rigen la sociedad moderna y los principios de libertad, igualdad e independencia por los que esta se imagina estar regida no significa automáticamente que Marx defienda la validez de

¹¹ *Ibid.* (en prensa).

¹² *Ibid.* (en prensa).

estos principios como proyecto político propio. Por mucho que, ciertamente, en su comparación con los principios *realmente constitutivos* de la sociedad capitalista sean estos los que se lleven la peor parte de los ataques Marx, bien podría ocurrir que se tratase, de todos modos, de principios netamente rechazables a partir de los desarrollos teóricos del propio Marx. Y, en efecto, esto es lo que va a defender Luis Villacañas. De hecho, sospecha que nuestro intento por mantener al mismo tiempo, por un lado, la validez de la crítica de Marx al capitalismo y, por otro lado, la validez de los principios jurídicos ilustrados, nos lleva a escamotear de un modo consciente (y en ese sentido deshonesto) el problema central de la incompatibilidad, en esta ocasión, entre los principios de la Ilustración y la ciencia de Marx. A este respecto, señala dos indicios que avalarían esta sospecha: por un lado, nuestra excesiva insistencia en la incompatibilidad entre ciudadanía y capitalismo (pues “abundar en aquello que permite demostrar las discrepancias entre capitalismo e Ilustración les ayuda a subestimar e incluso eludir toda referencia a aquellas deducciones marxistas que discrepan con la Ilustración misma”¹³) y, por otro lado, nuestra tenaz negativa a contrastar “el modo de producción capitalista con el modelo económico que tradicionalmente se considera como el más coherente con las ideas económicas marxianas: la economía planificada socialista”¹⁴ ya que, en caso de hacerlo, se pondría de manifiesto algo al parecer muy elemental, a saber, que “la estricta planificación económica que impondría la *dictadura del proletariado*, por ejemplo, inevitablemente entraría en conflicto con el concepto de *libertad republicana*”¹⁵.

En cualquier caso, la crítica fundamental a nuestra lectura de Marx es que, según Luis Villacañas, “las dos cosas que *El orden de El capital* quiere mantener a todas costa –1) la crítica que Marx realiza a la economía capitalista y 2) la vigencia jurídica de la libertad, igualdad y autonomía– componen elementos inasimilables en la teoría, así que defender uno implica tirar una piedra contra el otro y viceversa”¹⁶.

3.2. Sobre el problema de la relación entre teoría y práctica

En el núcleo de esta crítica ciertamente, se pone de manifiesto, como ya hemos adelantado, que la base de la discrepancia remite en último término al problema filosófico fundamental de la relación que cabe establecer entre teoría y práctica. En efecto, no tenemos gran cosa que objetar a la afirmación según la cual “el significado de los términos igualdad, libertad y autonomía es ajeno a todo análisis científico”¹⁷. Más bien al contrario, gran parte de nuestro esfuerzo se centra precisa-

¹³ *Ibid.* (en prensa).

¹⁴ *Ibid.* (en prensa).

¹⁵ *Ibid.* (en prensa).

¹⁶ *Ibid.* (en prensa).

¹⁷ *Ibid.* (en prensa).

mente en demostrar que, en contra de lo que pudiera parecer (respecto a una sociedad que se pretende enteramente *constituida* a partir de esos principios jurídicos), no hay modo de hacerse cargo de la consistencia interna de la sociedad moderna (tal como Marx pone de manifiesto en *El capital*) si no se desplazan por entero esos principios de análisis y se sustituyen, en efecto, por una perspectiva que remita al concepto de clase. Tal como hemos tratado de mostrar insistentemente (a partir de nuestra lectura de *El capital*), sobre la base de los principio de libertad, igualdad e independencia, lo más lejos que se puede llegar en el análisis es al teorema de la imposibilidad de enriquecerse a través del trabajo ajeno (ya que, en principio, la idea misma de mercado bloquea toda posibilidad de apropiarse de nada ajeno sin tener que enajenar a cambio un producto equivalente). Por lo tanto, si de lo que se trata es precisamente de analizar una sociedad cuya estructura fundamental consiste en que, sin violar las leyes formales del intercambio de equivalentes, sin embargo, toda una clase social logra enriquecerse sobre la base del trabajo ajeno, entonces resulta evidente que se trata de una lógica que exige ser estudiada atendiendo a una pauta distinta (más concretamente a la pauta de un análisis de clase).

Tampoco nos opondríamos en principio a la constatación de que “frente a la igualdad, la ciencia establece diferencias, calcula y discrimina; frente a la libertad, plantea determinaciones causales, las cuales –en oposición al significado de la autonomía– demuestran la eficacia de relaciones y dependencias allí donde no se veían”¹⁸. Efectivamente, todo el análisis de *El orden de El capital* trata de rastrear esas determinaciones causales soterradas que hacen de la libertad, la igualdad y la autonomía una mera ficción jurídica incapaz (en contra de lo que pretenden) de proporcionar ninguna pauta explicativa sólida para el análisis de la sociedad moderna. Admitimos incluso que “es en concreto la ignorancia de esa lógica causal la que da refugio a las ciencias sociales para creer que la libertad, la igualdad y la autonomía son verdaderamente factores válidos para *explicar* las dinámicas de la sociedad”¹⁹. Sin embargo, nada de esto es suficiente para desprestigiar y abandonar esos principios condenándolos como *nada más* que “recursos de la ignorancia”²⁰. En efecto, bien podría ocurrir que, además de recursos de la ignorancia desde el punto de vista de la ciencia, fuesen exigencias de la razón desde el punto de vista de la razón práctica. Así pues, los mismos principios que constituyen la *clave de la ignorancia* si se los toma como principios *explicativos* del mundo (tal cual es) pueden resultar, al mismo tiempo, la *clave de la justicia* si se los toma como principios *normativos* para el mundo (tal como debe ser). Aquí, ciertamente, resuena con fuerza una advertencia kantiana fundamental: “Si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma experiencia es (desgracia-

¹⁸ *Ibid.* (en prensa).

¹⁹ *Ibid.* (en prensa) (subrayado nuestro).

²⁰ *Ibid.* (en prensa).

damente), en lo que toca a las leyes morales, madre de la ilusión. Es sumamente abyecto el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace* o bien limitarlas en virtud de esto último²¹.

En la misma dirección, en el texto dedicado a combatir el tópico “tal vez eso sea correcto en teoría pero no vale para la práctica”²², Kant insiste en que los principios *a priori* del Estado civil (a saber, precisamente los principios de libertad, en tanto hombre; igualdad, en tanto súbdito; e independencia, en tanto ciudadano) no se confirman en la práctica si por “confirmar” se entiende encontrarse actuando como principios constitutivos efectivos de los Estados realmente existentes. En este sentido, ciertamente, supone un negocio teórico ruinoso tomarlos como principios explicativos del mundo real. Ahora bien, hay otro modo en que pueden quedar confirmados en la práctica ciertos principios y es, precisamente, que su propia incapacidad como principios explicativos (es decir, el hecho de que no operen como principios constitutivos de los Estados reales) señale el lugar de una *deuda*, de algo que *debe* ser corregido, y que lo señale de un modo irrenunciable para cualquier ser racional. De hecho, pueden encontrarse incluso indicios empíricos de que esto es así: por ejemplo, el empeño que tiende a poner todo el mundo, desde los déspotas implacables hasta los luchadores por la emancipación de la humanidad, de presentarse a sí mismo como heraldo de esos principios (ya sea de un modo justificado o fraudulento).

El abismo que separa a las leyes de orden teórico de las leyes de orden práctico resulta infranqueable precisamente porque ambas encuentran su fundamento y las condiciones de su validez en lugares radicalmente distintos. Así, mientras las primeras encuentran en la naturaleza y en la realidad de las cosas la referencia última a la que deben someterse, las segundas operan de un modo exactamente inverso: en atención a las exigencias de orden práctico, es la realidad misma la que es puesta en cuestión y fiscalizada para exigir que se someta a ellas. Ciertamente, no hace falta ser especialmente kantiano para localizar con toda nitidez esta diferencia en lo relativo al fundamento de validez entre las leyes de la naturaleza y las leyes, digamos, de la libertad. En efecto, ambas establecen como fundamento de validez una relación inversa entre leyes y hechos: en el orden del conocimiento, son las leyes las que deben someterse a los hechos; en el orden práctico, son los hechos los que deben someterse a las leyes. Se trata, sin duda, de algo elemental recogido por entero en el uso común de los conceptos al distinguir, por ejemplo, entre leyes de la física y leyes del derecho (y que, ciertamente, cristaliza en toda la arquitectura institucional por la que se distinguen, por ejemplo, las universidades de los tribunales de justicia). Si se localiza una discrepancia entre los hechos y las leyes de la

²¹ *KrV*, A318-9/B375.

²² *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 275-313.

física, es evidente que son estas (y no los hechos) las que debe ser corregidas. Si, en los dominios de la razón teórica, los hechos no se ajustan a las leyes, lo que se pone de manifiesto es, en efecto, que se trata de falsas leyes que deben ser revisadas y corregidas (hasta lograr la correspondencia necesaria). Por el contrario, en el orden práctico, las jerarquías son justo las inversas. Si los hechos no se ajustan a las leyes (por ejemplo, a los mandatos del derecho), son en principio los hechos los que quedan impugnados. En efecto, nadie pretenderá que la existencia de asesinatos impugne el código penal en el mismo sentido en que las excepciones impugnan las leyes de la física. Si, en el orden práctico, los hechos no se ajustan a las leyes (por ejemplo porque hay asesinatos), lo que tenemos son infracciones que, en principio, reclaman una intervención sobre los hechos para ajustarlos a la ley (y no, como ocurre con las excepciones en el orden teórico, una intervención sobre las leyes para ajustarlas a los hechos).

En ambos ámbitos podemos hablar de hechos y de leyes, pero con un fundamento de validez exactamente inverso. Así pues, a partir de aquí, no podemos compartir ningún intento de *derivar* las leyes del derecho a partir de las leyes científicas. Si las leyes de orden práctico no pueden encontrar en ningún caso su fundamento en el ser de las cosas, no es posible derivar ningún régimen jurídico de ningún descubrimiento científico por mucho que (como es el caso en lo relativo a *El capital*) compartamos sus conclusiones teóricas.

4. Libertad, igualdad, independencia y sociedad de clases

En este sentido, es un hecho que Marx localiza en los conceptos de libertad, igualdad e independencia un escollo importante para el análisis de la sociedad capitalista; es cierto que se trata del escollo fundamental por el que las ciencias sociales (y en concreto la economía política) tiende a naufragar (incluso en la figura de sus mejores representantes) en las aguas de la ideología y la ignorancia. Es indudable que la *crítica* de Marx a la economía política pasa por una transformación del propio objeto de estudio. En efecto, “su objeto teórico no es el *individuo*”²³. “La cualidad científica de la teoría económica de Marx depende de que reconozcamos que esta no concierne a individuos sino a *clases sociales*”²⁴. Ahora bien, reconocer, a partir de la investigación de Marx, que la sociedad *no está compuesta de individuos sino de clases* (pues es el único modo de sacar a la luz la ley fundamental que rige la sociedad moderna) no significa en absoluto admitir que esto *deba ser así* y que, por lo tanto, sea el concepto de *clase* el que deba darnos la pauta del proyecto político y el orden jurídico al que, desde una perspectiva marxista, resultaría razonable

²³ “El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit. (en prensa)*.

²⁴ *Ibid. (en prensa)*.

aspirar. En este sentido, nos resultaría difícil encontrar una afirmación con la que poder estar más en desacuerdo que con la siguiente: “un derecho que se imponga el deber teórico de ser verdaderamente marxiano (...) implicaría recurrir a la clase social como sujeto”²⁵. Por el contrario, nos parece más bien de sentido común sostener que si hay algo que caracterizaría a un ordenamiento jurídico propiamente marxista es, sin duda, *la abolición de las clases como proyecto*.

Esta es, a nuestro entender, la conclusión más manifiestamente desconcertante del texto de Luis Villacañas. En efecto, esta tesis le lleva a decir que “la aprobación de una negociación colectiva sería el único paso coherente dado en la dirección de un derecho rigurosamente marxiano, para el que la clase sería –como hemos dicho– el sujeto jurídico relevante”²⁶. En el análisis que hacíamos nosotros del derecho a la negociación colectiva, este aparecía más bien como cierta “anomalía” que el propio ordenamiento jurídico de la sociedad moderna se había visto obligado a introducir para evitar la catástrofe. En efecto, los principios en los que supone estar basado el derecho liberal han de reconocer en principio al individuo la posibilidad de establecer libremente contratos siempre que las partes muestren mutua voluntad de aceptarlos. En este sentido, el carácter *imperativamente colectivo* de la negociación laboral o la existencia de condiciones básicas fijadas por ley (en lo relativo al salario y la duración de la jornada) implican la anomalía de prohibir que alguien decida, por ejemplo, trabajar un poco más barato que sus competidores incluso si está libremente dispuesto a hacerlo (y, por supuesto, el empleador a aceptarlo). Sin embargo, se trata de una “anomalía” imprescindible *en el interior del modo de producción capitalista* si se quiere evitar la catástrofe. En efecto, como explica Marx, la negociación laboral en el mercado capitalista se establece siempre sobre el trasfondo de una determinada masa necesaria de población desempleada (a la que Marx denomina “ejército industrial de reserva” y la economía convencional denomina “tasa natural de desempleo”), es decir, una masa estructuralmente necesaria de población desempleada que, sin embargo, depende a vida o muerte de la obtención de un salario. En estas coordenadas, resulta evidente que la absoluta “libertad individual de contrato” generaría unas condiciones de competencia en las que siempre hay gente dispuesta a trabajar un poco más barato con tal de, al menos, tener un empleo. Siempre. Con independencia de lo barato que se esté ya trabajando. Así pues, *en las coordenadas de un mercado de trabajo capitalista*, la negociación colectiva es el único mecanismo que puede bloquear una espiral de competencia que genere unas condiciones generales de vida a penas compatibles con la subsistencia. Ahora bien, afirmar esto y sostener que este reconocimiento no deja de darle la razón a Marx en lo relativo a su *análisis de la sociedad capitalista* es, en efecto, todo lo contrario a sostener que este es el patrón que debe marcar la pauta de un proyecto político y su

²⁵ *Ibid.* (en prensa).

²⁶ *Ibid.* (en prensa).

correspondiente ordenamiento jurídico *específicamente marxista*. Por el contrario, consideramos que este modo de razonar implica, de un modo sin duda paradójico, considerar que lo específico del marxismo es establecer el carácter insuperable de las relaciones de clase. De otro modo, sería incomprensible que, como afirma Luis Villacañas, el *primer principio básico* del “derecho basado en la ciencia marxiana” fuera tomar “a la clase como sujeto jurídico”²⁷.

No es de extrañar, pues, que el propio texto se plantee la pregunta de “¿por qué habría de expresarse así, con estas palabras?, ¿por qué, a su vez, no hace referencia directamente a la necesidad de que no exista una división de clases en un modo de producción?”²⁸. A nuestro entender, es claramente deficiente su apelación a “cuestiones metodológicas” para justificar esta decisión. Por un lado, estas “razones metodológicas” remiten a su teoría de las crisis (como crisis de sobre-producción derivadas del hecho de que con lo que los trabajadores obtienen a través de su salario pueden detraer solo una parte de lo que generan en el ciclo productivo) y a su concepción del valor y el plusvalor como algo que carece de ninguna referencia posible en términos individuales, afirmaciones ambas con las que ya hemos mostrado nuestro entero desacuerdo por cuestiones más bien técnicas que no nos resulta posible discutir aquí con más profundidad. Pero, en cualquier caso, lo que resulta un hecho es que solo cabe justificación “metodológica” para un análisis en términos de clase *en la medida en que se mantenga una relación de clase en el orden social mismo*. Así, quizá podría dar algún rédito para explicar las relaciones económicas y jurídicas en la URSS (más si, como parece ser el caso, se inclina a diagnosticar ese modo de producción como “capitalismo de estado”²⁹). Es evidente que no podemos ahora adentrarnos en la interminable polémica sobre si “capitalismo de estado”, “estado obrero burocráticamente degenerado” o feliz realización del socialismo. Simplemente queremos señalar que no hay justificación metodológica posible para el concepto de clase que no pase por la existencia efectiva de clases en la realidad a analizar. En este sentido, si se encontrase, por ejemplo, algún interés metodológico en esta clave de análisis para el caso de la URSS, será en la medida en que se identifique a la burocracia soviética propiamente como una *clase social* en términos marxistas.

La cuestión es, en el fondo, bastante trivial: si el objetivo es, en definitiva, “que *la clase asalariada sea la única que disponga de la plusvalía que ella misma produce*”³⁰ (algo que, en efecto, suena en principio a tesis razonablemente marxista). ¿Dónde queda la burguesía una vez alcanzado ese objetivo?, ¿hay que suponer que se ha extinguido por inanición?, ¿se habrán integrado sus miembros en el proceso

²⁷ *Ibid.* (en prensa).

²⁸ *Ibid.* (en prensa).

²⁹ *Ibid.* (en prensa).

³⁰ *Ibid.* (en prensa).

productivo como fuerza de trabajo?. En cualquiera de los casos ¿qué sentido tiene en esas condiciones seguir hablando de “clase capitalista” y, en general, de sociedad de clases?

Debe tenerse en cuenta que, hasta donde hemos podido entender, el tema del artículo no es la elaboración de un programa de transición ni el análisis histórico de procesos intermedios para desactivar el mecanismo de explotación capitalista. En efecto, toda la tradición marxista clásica ha teorizado siempre la necesidad de prepararse para una guerra desencadenada (con la regularidad y exactitud con la que se cumplen las leyes de la naturaleza) por las clases propietarias en el instante vieran afectados sus intereses³¹. A propósito de este análisis, ciertamente, cobra su importancia un concepto clave en la tradición marxista como el de “dictadura del proletariado”: mientras la guerra está en marcha, es decir, mientras la burguesía mantiene poder suficiente para disputar la autoridad a las leyes, las decisiones soberanas de la nueva institucionalidad basada en la voluntad de la mayoría no pueden eludir el carácter de *clase* que les caracteriza, es decir, no pueden operar todavía como expresiones de una “voluntad general” ya constituida por la sencilla razón de que se encuentran (y esta es una mera cuestión de hecho) con un cuerpo político fracturado y confrontado en una guerra civil. Esto, y no otra cosa, es lo que se condensa en el concepto de “dictadura del proletariado”. Así pues, parece evidente que, si tiene sentido pensar en la posibilidad de ganar esa “guerra” a la que remite el concepto de “dictadura del proletariado”, debe tener también algún sentido plantear desde una posición marxista un ordenamiento jurídico que, precisamente, no pudiese tomar a la clase como sujeto.

Y esta es precisamente, a nuestro entender, la cuestión central que nos ocupa. Si de lo que se trata es de buscar (tal como pretende Luis Villacañas) “un derecho que se imponga el deber teórico de ser verdaderamente marxiano”³², no es fácil entender por qué eso iba a bloquear la posibilidad de pensar (como idea capaz de orientar en la acción) qué cuerpo político *unificado* se aspira a construir, cuál sería el *sujeto jurídico* de ese cuerpo político y cómo (y bajo qué condiciones de legitimidad) podría dotarse de una *voluntad común*.

En este sentido, no es que no compartamos el contenido de la “medida jurídica concreta” que propone (a saber, la creación de una banca pública). Lo que no com-

³¹ Lenin insiste con frecuencia en que «nunca se someten los explotadores a la voluntad de la mayoría de los explotados antes de haber puesto a prueba su superioridad en una desesperada batalla final». *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, en *Obras Completas*, Moscú: Instituto de Marxismo-Leninismo, Tomo 28, p. 232. Sobre la pertinencia o no de este planteamiento, solo cabe pronunciarse remitiendo a la historia efectiva. A este respecto, sobre la ausencia de excepciones de eso a lo que hemos llamado “ley de hierro de las democracias bajo condiciones capitalistas de producción”, *cf.*; Fernández Liria y Luis Alegre, *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, Madrid, Akal, 2007, pp. 194-208.

³² “El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit. (en prensa)*.

partimos es la exigencia de categorizar la propuesta en términos de clase cuando se trata, precisamente, de proponer el ordenamiento jurídico correspondiente a una sociedad sin clases. En efecto, cuando plantea *como ideal marxista de justicia* la necesidad de “ofrecer garantías jurídicas para que la plusvalía que cada asalariado produce individualmente no sea apropiada por una clase diferente”³³ o cuando señala que “no es importante que un proletario individual reciba el equivalente exacto en salario del valor que ha generado”³⁴, se adentra en un terreno más que resbaladizo tanto desde un punto de vista teórico como desde un punto de vista práctico.

En efecto, desde un punto de vista estrictamente teórico, sostener la validez y operatividad de conceptos como “proletario”, “valor”, “plusvalía”, etc. con independencia de si se está analizando el modo de producción capitalista, cualquier otra sociedad de clases o incluso una sociedad sin clases, implica necesariamente disolver el carácter estrictamente técnico de estos conceptos. Así, se termina llamando “plusvalía” al excedente en general (en vez de reservar el término para la forma específicamente capitalista de ésta); se termina confundiendo el “valor” (que remite necesariamente a un sistema de intercambio mercantil) con la “producción en general”, etc. De este modo, no es de extrañar que se termine diagnosticando el modelo económico de la URSS como “capitalismo de estado”, pero solo a fuerza de disolver el rigor y la precisión de todos los conceptos técnicos elaborados por Marx y adentrarse en una noche en la que todos los gatos son pardos y ya no hay obstáculos para llamar capitalismo a cualquier cosa, desde el despotismo asiático al imperio azteca.

Ahora bien, el peligro es aún mayor desde un punto de vista práctico. En efecto, arbitrar todas las “garantías” necesarias para asegurar “que la plusvalía que cada asalariado produce individualmente no sea apropiada por una clase distinta” supone algún criterio nítido que nos permita saber quién cae dentro de la clase y quién fuera (pues, ciertamente, la “clase” se supone que no abarcará a la sociedad en su conjunto, es decir, tiene que haber un “afuera de la clase”; si no, el planteamiento en términos de clase pasaría a ser delirante). ¿Es apropiada por elementos ajenos a “la clase” si se dedica parte de la producción a sostener, por ejemplo, cuerpos de seguridad, y jueces, y profesores universitarios, y artistas...? Ciertamente, desde el planteamiento que se deja traslucir, no habría nada que objetar si se tratase de una *decisión* tomada por los trabajadores. Ahora bien, ¿son los policías o los artistas miembros de la *clase trabajadora* autorizada a tomar parte en esa decisión?. Cualquiera que haya echado en alguna ocasión un vistazo a la farragosa y retorcida discusión sobre el trabajo productivo e improductivo dentro de la tradición marxista se sentirá aterrado con la idea de ver un sistema de seguridad social organizado a partir de esos resultados teóricos (los que ponen las vías del tren, productivos; los

³³ *Ibid.* (en prensa)

³⁴ *Ibid.* (en prensa)

que conducen las locomotoras, improductivos; quienes colocan los almacenes, productivos; quienes los vigilan, improductivos; quienes limpian, productivos... etc.). Pongamos algún caso en el que podamos estar, con certeza, todos de acuerdo: pensemos, por ejemplo, el caso de alguien que, desde la infancia, presenta alguna discapacidad que le impide tomar parte en tareas productivas. Es evidente que se trata de una exigencia de justicia de traer una parte del producto social para garantizar la subsistencia en condiciones dignas de esa persona. Ahora bien, si el recurso teórico para justificar esto apela a que “no es importante que un propietario individual reciba el equivalente exacto en salario del valor que ha generado” sino que, por el contrario, “basta con que la plusvalía que cada asalariado produce individualmente no sea apropiada por una clase diferente”, si este es, decimos, el procedimiento teórico para justificar algo que a todos nos parece de justicia, nos encontramos ante la engorrosa tarea de tener que justificar que el individuo con la discapacidad en cuestión es en realidad y esencialmente miembro de la “clase trabajadora” a pesar, claro está, de no haber podido trabajar nunca. Entonces, ¿lo es porque, en caso de no haber tenido tal discapacidad, habría trabajado?, ¿lo es por ser hijo de padres trabajadores –productivos–? o ¿lo es porque se trata de una simple cuestión de justicia que ninguna *sociedad* digna tiene derecho a dejar a *ninguno de sus miembros* abandonado por completo a una adversidad de este tipo? Ahora bien, si este fuese el caso, ¿no sería más razonable teorizar el asunto en clave de voluntad general y ciudadanía?, ¿no sería más razonable buscar garantías de que el producto global generado por una *determinada sociedad* no es traído de los circuitos a través de los cuales *la propia sociedad* puede decidir qué hacer con ellos?

Esto, ciertamente, plantea el problema clásico de hasta qué punto los recursos generados por una sociedad deben ser gestionados por el cuerpo político en su conjunto (a través de sus instituciones de decisión colectiva) y hasta qué punto deben corresponder a quienes los generaron individualmente. Sin embargo, siendo un problema importante, no es menos grave en el planteamiento de Luis Villacañas que en el nuestro. En efecto, cuando sostiene que “no es importante que un proletario individual reciba el equivalente exacto en salario del valor que ha generado”, suponemos que no se referirá a que eso sea algo absolutamente irrelevante, ya que, en ese caso, automáticamente asaltaría la pregunta ¿para quién no es importante?, ¿para el proletario individual en cuestión?, ¿para Luis Villacañas?, ¿para la sociedad en su conjunto?, ¿para la discusión filosófica?... Por el contrario, suponemos que se referirá, simplemente, a que no se trata del último y único criterio de validez aplicable sino que, por el contrario, está pendiente la cuestión de qué parte ha de corresponder individualmente a quien la ha generado, qué parte debe ser gestionada desde instancias de decisión colectiva y, sobre todo, la cuestión de *quién decide* legítimamente sobre estos asuntos. Así pues, el problema es exactamente el mismo pero con la dificultad añadida de establecer cuál es el cuerpo político capaz de tomar

esas decisiones (es decir, quién queda dentro del concepto de clase y a quién se deja fuera, no lo olvidemos, *en un sistema jurídico ya basado en la ciencia marxiana*).

5. Libertad y comunidad

Lo que a este respecto sí que nos parece muy acertado y productivo es algo que apunta Eduardo Maura en su artículo –también muy crítico con nosotros– “Libertad republicana y sociedad civil. Apuntes para un debate”³⁵. En efecto, se trata de un artículo que lanza contra nuestra lectura de *El capital* no tanto el previsible reproche de ser insuficientemente marxista (dado que es precisamente un libro escrito contra las versiones más dogmáticas del marxismo), sino el mucho más inesperado reproche de ser insuficientemente *republicana*, y esto, en gran medida, por las dificultades que se plantean para articular una idea de “bien común”. Y debe tenerse en cuenta que cierta idea de “bien común” es, en definitiva, el sustrato mínimo que hay que dar por supuesto para que cobre siquiera sentido cualquier referencia a la “voluntad general” de un orden “civil” y, con ello, un planteamiento propiamente republicano.

Ahora bien, es cierto que conceptos como el de “bien común” (y, con él toda posible referencia a un orden político específicamente republicano) están en gran medida ausentes de nuestro análisis de *El capital*, pero esto es algo que, a nuestro entender, tiene una fácil explicación: Marx, para tomar las medidas al modo de producción capitalista, lo confronta no con los principios jurídicos del orden político que él mismo podría proponer sino *con los principios jurídicos por los que la propia sociedad moderna se imagina estar constituida*. Ciertamente, forma parte elemental del método de Marx (en este aspecto sí, tomado de Hegel) no tomar el *patrón de medida* de ningún sitio enteramente extraño a la realidad misma que es objeto de crítica sino, por el contrario, enjuiciar la cosa a partir del patrón de medida que, en cierto modo, ella misma proporciona. En este sentido, la crítica de Marx se centra en demostrar (en contra de lo que pretende la economía política clásica) la *incompatibilidad* del modo de producción capitalista con los propios principios por los que este pretende estar constituido, es decir, por los principios jurídicos del *liberalismo económico*. Esta es la razón por la que, ciertamente, las pocas referencias que hay a la necesidad de mecanismos de gestión colectiva, planificación económica y primacía de las instancias de deliberación y decisión política ocupan un lugar periférico en el desarrollo de *El orden de ‘El capital’*³⁶.

³⁵ En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 44 (2011) ISSN 1575-6866, pp. 189-213. El largo artículo publicado por Eduardo Maura plantea numerosos asuntos del máximo interés que merecerían una respuesta detenida por separado. Nos centraremos aquí en la cuestión relativa al concepto de libertad que plantea en el último punto de su trabajo.

³⁶ De hecho, se concentran en el apéndice final “Breve apunte como prevención a posibles malentendidos” (*El orden de ‘El capital’*, pp. 625-637), al que Luis Villacañas se refiere con notable

En este sentido, podemos aceptar el diagnóstico de Eduardo Maura cuando sostiene que la noción de “libertad” que opera en nuestro texto “no es republicana”³⁷. Ahora bien, que no consideremos esto una objeción al desarrollo de la argumentación de *El orden de ‘El capital’* (ya que, a nuestro entender, sería una objeción a Marx y al concepto de libertad con el que está midiendo los contornos de la sociedad capitalista), no significa que no aceptemos como *tarea pendiente* la necesidad de rastrear en qué consistiría el cuerpo de conceptos específicamente marxistas que permitieran reintegrar a Marx plenamente en la tradición republicana.

Ahora bien, lo que trataríamos de defender a este respecto es que, en contra de lo que pudiera parecer, tampoco esta segunda tarea daría un resultado demasiado distante del modo kantiano de concebir el estado civil. Bien es verdad que la referencia más expresa que se hace a los principios *a priori* kantianos del Estado civil es la relativa al primer principio de la *libertad, en tanto hombre*, cuya fórmula³⁸ introduce ciertamente una noción negativa de libertad que, en consecuencia, da primacía al aspecto liberal de la misma. Sin embargo, no se puede pasar por alto que, además del segundo principio de la *igualdad en cuanto súbdito*, Kant considera condición *a priori* del Estado civil la *independencia en tanto ciudadano*. Y, ciertamente, este tercer principio remite a la necesaria “voluntad unida” del cuerpo político, es decir, a la existencia de una *comunidad* que dote de sentido la posibilidad misma de apelación a una “voluntad general” como concepto indisociable del de “bien común”.

Antes de nada, claro está, debe quedar claro que cuando hablamos de “comunidad”, “voluntad general” o “bien común” no nos referimos a la posibilidad de una “homogeneidad sustancial” (basada en algún contenido religioso, ideológico, étnico, estético, etc.) capaz de garantizar una unanimidad básica en todas las cuestiones fundamentales que afectan al cuerpo político. Por el contrario, nos referimos a la posibilidad de articular un auténtico *organismo político* (es decir, que pueda operar de un modo legítimo sobre sus miembros a través de instituciones de deliberación y decisión colectivas) sin que, por ello, deje de ser un organismo *civil*, es decir, que no establezca contenidos sustanciales vinculantes a la base de su constitución.

En efecto, sin las suficientes garantías de libertad individual en sentido negativo, se corre el riesgo de terminar reivindicando como “comunidad” algún tipo de organismo que resulte homogéneo a fuerza de poner a su base *contenidos compartidos* (creencias, mitos, ritos) con carácter vinculante. Ahora bien, esta sustancia de cohesión social, que por principio se establece en detrimento de la libertad individual,

mordacidad (“El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit.* –en prensa–).

³⁷ “Libertad republicana y sociedad civil”, *op. cit.* p. 208.

³⁸ “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”. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 290.

es capaz de proporcionar, sin duda, “densidad comunitaria”, pero en la dirección de un “comunismo” pre-civil, pre-moderno, pre-ilustrado o pre-burgués, que es lo más contrario que cabe imaginar a un planteamiento marxista. En efecto, para medir hasta qué punto Marx desprecia ese tipo de “comunismo” basta recordar los textos en los que llega incluso a celebrar el triunfo del capitalismo y la brutal conquista de la India por parte del imperio británico ya que por esa vía, al menos, se había logrado disolver esa densidad supersticiosa todavía más repugnante y criminal³⁹.

Ahora bien, es evidente que no basta en términos marxistas (pero tampoco kantianos) remitir a principios liberales de libertad negativa para tener ya dado el concepto de un estado civil o de un ordenamiento jurídico republicano. Por el contrario, es necesario poder arbitrar instituciones y procedimientos de deliberación y decisión colectiva que hagan del cuerpo social propiamente un organismo republicano. En caso contrario, sería absurdo un principio del tipo “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”⁴⁰. En efecto, un principio de este tipo es imposible derivarlo sin más a partir de los principios de libertad (en sentido negativo) e igualdad. Cualquier principio de igualdad material que se introduzca con un

³⁹ A este respecto, no deja de resultar ilustrativo ver a Marx razonar del siguiente modo: “No se trata, por tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos. (...) La intromisión inglesa, que (...) barrió tanto al hilandero como al tejedor indios, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y para decir la verdad, la única revolución *social* que jamás haya visto Asia. Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometándolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. No debemos olvidar el bárbaro egoísmo que, concentrado en un mísero pedazo de tierra, contemplaba tranquilamente la ruina de imperios enteros, la perpetración de crueldades indecibles, el aniquilamiento de la población de grandes ciudades, sin prestar a todo esto más atención que a los fenómenos de la naturaleza, y convirtiéndose a su vez en presa fácil para cualquier agresor que se dignase fijar en él su atención. No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia, despertaba, por otra parte y por oposición, fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfrenadas que convirtieron el asesinato en un rito religioso del Indostán. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo, en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando el mono *Hanuman* y a la vaca *Sabbala*”. Godelier, Marx-Engels, *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Ediciones Martínez de la Roca, 1969, pp. 84-85

⁴⁰ MEGA, I, 25, p. 15.

carácter de *universalidad abstracto*, se encontrará inevitablemente con una aporía irresoluble: si se aplica un principio de igualdad en la retribución, el resultado será una notable desigualdad en la satisfacción de las necesidades y si, por el contrario, se aplica un principio de igualdad en la satisfacción de las necesidades, se hará a costa de introducir una notable desigualdad en la retribución. Para volver operativo el principio marxista, es necesario suponer la posibilidad de *legislar en concreto desde instancias de deliberación colectivas* que permitan *hacer propias las decisiones tomadas por el conjunto del cuerpo político*. En efecto, ese principio marxista presupone, por ejemplo, que un organismo político pueda (incluso deba) decidir sostener en condiciones dignas a los miembros afectados por alguna discapacidad; que pueda (incluso deba) garantizar a todos prestaciones como sanidad o educación con independencia de cualquier otra consideración, etc.

Ahora bien, el único modo de hacer esto sin afectar al principio de la libertad individual es asegurando la libre pertenencia y la libertad de participación en los procedimientos colectivos por los que se toman tales decisiones. Es decir, el único sentido en el que puede *hacer libres a los ciudadanos*, por ejemplo, el sometimiento a leyes fiscales por las que se detraen recursos a unos individuos para satisfacer necesidades de otros es, por un lado, la libre pertenencia al cuerpo político mismo⁴¹ y, por otro lado, la libertad de participar en los procedimientos de deliberación colectiva por los que la asignación en cuestión es establecida.

A este respecto, debe advertirse que, sin duda, compartimos el “espíritu” del planteamiento de Luis Villacañas para el que lo único relevante no es “que un proletario individual reciba el equivalente exacto en salario del valor que ha generado” sino que lo decisivo es asegurar “que la plusvalía no se inserta e circuitos que impedirían a los obreros hacer uso de ella”. Pero nosotros, como el propio Eduardo Maura, siempre nos inclinaríamos más bien a plantear el asunto en términos de ciudadanía, bien común y republicanismo.

Ahora bien, esta referencia al supuesto necesario de la “voluntad unida del cuerpo político” para poder siquiera construir el concepto de república es, precisamente, lo que establece Kant en el tercer principio *a priori* del Estado civil a través del concepto de *comunidad*. Sin embargo, ante el hecho de que (al menos entre nosotros los humanos) no hay forma de dar con la voluntad común más que a través de la deliberación y no hay más remedio que tomar la voluntad de la mayoría como indicio más fiable en cada caso (aunque no infalible), resulta que este principio se enuncia en términos de *independencia civil*: en efecto, si la deliberación pública y la voluntad expresada de los ciudadanos son procedimientos necesarios para orien-

⁴¹ Para atender a esta exigencia de legitimidad de las leyes, debe garantizarse que los cuerpos políticos están integrado por partes que forman libremente esa unidad común. Expresión de esta exigencia son algunos derechos como el de autodeterminación (establecido por la Carta de Naciones Unidas) o el derecho a emigrar (*ius migrandi*) que ya Francisco de Vitoria establecía en 1539 como derecho universal de todos los hombres.

tarse en el terreno de la voluntad común, es imprescindible garantizar la *libertad propiamente en tanto ciudadanos, es decir, la independencia* de los participantes en el procedimiento. Y esta independencia, como es evidente, remite de inmediato a las *condiciones materiales* del ejercicio de la ciudadanía: sólo aquel cuya propia subsistencia no depende de la voluntad arbitraria de otro particular (lo cual, en el planteamiento de Kant, pero no en el nuestro, es idéntico a decir “solo quien sea propietario”) puede considerarse propiamente libre *en términos ciudadanos*.

6. Republicanismo y democracia

En este punto querríamos abrir un pequeño paréntesis para comentar uno de los reproches más desconcertantes que encontramos en el segundo artículo de Luis Villacañas. En efecto, se nos acusa de defender “a ultranza” el “criterio *democrático*”⁴² cuando, según advierte, “el criterio democrático es del todo externo a la teoría marxista”⁴³. El planteamiento, claro está, es enteramente solidario de su pretensión de derivar las leyes del derecho a partir de las leyes científicas descubiertas por Marx en su “revolución copernicana”: si resulta posible no solo enjuiciar la idea de derecho bajo condiciones capitalistas sino, además, derivar todo un orden jurídico a partir de descubrimientos netamente científicos y si, además, el principal logro de la “revolución copernicana” es precisamente poner de manifiesto ciertas ilusiones necesarias generadas por las “formas fenoménicas” y mostrar, por lo tanto, que “nada asegura que los individuos que participan en la elaboración de las leyes (por muy mayoritaria que sea su participación) se encuentren libres del hechizo de las formas fenoménicas que operan sobre la sociedad”⁴⁴, entonces resulta evidente que el criterio democrático no puede ser más que una fuente de engaño.

A este respecto, lo primero que debemos decir es que, por nuestra parte, siendo cierto que defendemos el “criterio democrático”, no es cierto que lo hagamos “a ultranza”. En efecto, consideramos evidente (al menos tanto como Sócrates o Kant) que hay ciertas exigencias del derecho que deben quedar a resguardo de cualquier posible decisión, incluidas las decisiones de la mayoría. Por ejemplo, el exterminio de una minoría o la supresión de las garantías procesales. En este sentido, consideramos que el derecho debe abrir un terreno de juego de “lo decidible” dentro del cual debe permanecer limitada la democracia. De hecho, nos posicionamos abiertamente a favor de las tesis del “constitucionalismo rígido” defendidas por Ferrajoli (que, en definitiva, se presenta a sí mismo como un continuador del planteamiento

⁴² “El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit. (en prensa)*.

⁴³ *Ibid. (en prensa)*.

⁴⁴ *Ibid. (en prensa)*.

de Kant a través de la obra de Kelsen)⁴⁵. En efecto, consideramos irrenunciable (como condición a su vez de la propia consistencia democrática) que el terreno de lo “indecidible” establecido por el derecho debe incluir “lo indecidible que” (es decir, el ámbito generalmente asociado con las libertades civiles y los derechos políticos, por ejemplo, que resulte *indecidible* el exterminio de las minorías) y lo “indecidible que no” (es decir, el ámbito tradicionalmente englobado como “derechos sociales”, por ejemplo, que resulte *indecidible no* sostener un sistema de instrucción público).

Ahora bien, no defender a “ultranza” el criterio democrático no significa tampoco, claro está, que dentro del ámbito de “lo decidible” se nos ocurra ninguna idea mejor para determinar *qué se decide en concreto* que la de apelar a la deliberación común y orientarse por la decisión de la mayoría. Pues, en todo caso ¿cuál sería la alternativa?, ¿que decidan solo quienes “se encuentren libres del hechizo de las formas fenoménicas”?, pero esos ¿quiénes serían (además de los autores de libros sobre *El capital*)? ¿Y quién lo decide?. Ciertamente, conviene no perder de vista los efectos catastróficos que puede tener el programa del Bien, la Verdad y la Belleza si no se hace cargo en profundidad del problema clásico de *quis iudicabit*.

7. Republicanismo y bien común

En todo caso, el punto central en Kant (tal como se deriva de los tres principios *a priori* del Estado civil) es, precisamente, la posibilidad de organizar un cuerpo jurídico con verdadera capacidad legislativa en clave de *bien común*, en el que estén dadas las condiciones (fundamentalmente materiales, pero también relativas a ausencia de dominación, etc.) para que *cada uno* de los *ciudadanos* pueda tomar parte en los procedimientos de decisión colectiva que determinarán la voluntad del organismo civil en su conjunto pero en el que, en todo caso, se garantice la compatibilidad con *otros* derechos que corresponden *no en tanto ciudadano* sino *en tanto súbdito* (la igualdad) y *en tanto hombre* (la libertad).

Ahora bien, es precisamente en esta posibilidad de razonar y decidir (es decir, legislar) *en clave de bien común* en lo que se juega, a nuestro entender, el núcleo de la oposición entre liberalismo y republicanismo. En efecto, el intento de derivar un cuerpo político a partir exclusivamente de principios liberales, tiene como consecuencia inevitable el diseño de un orden social como *mero agregado* de voluntades particulares. Si no hay posibilidad de apelar a ninguna supuesta “voluntad unida del cuerpo político” pasa a carecer de sentido la idea misma de deliberación

⁴⁵ No obstante, consideramos que estos “desarrollos” de la obra de Kant realizados por Kelsen y Ferrajoli mantienen el defecto de no haber llegado *todavía* a Kant. Sin embargo, consideramos que los últimos planteamientos de Ferrajoli sí están ya a un solo paso de aceptar abiertamente el concepto de un “derecho racional”.

pública. Ciertamente, si fuera imposible suponer un *interés general* (como posible punto de vista de validez para el conjunto), sería absurdo pretender que la razón y la discusión pública son capaces de dar con él. En efecto, la argumentación y la contraargumentación ciudadanas presuponen la posibilidad de *llegar a convencer al interlocutor*. Pero la disposición a deliberar, a convencer y a ser convencido y la permeabilidad a los argumentos, es decir, la búsqueda *entre todos* del bien común *presupone, como es lógico, que se dé por supuesto que existe algo así*. Por el contrario, si se rechaza la posibilidad de ese punto de vista *de iure* al que remite la idea de “voluntad unida del cuerpo político”, es decir, si nos quedamos con cada una de las voluntades particulares como instancia última y única de validez, se cierra enteramente el margen para la *discusión y la política*. Ciertamente, permanece abierto un espacio “social” para la *negociación y el mercado*: cada uno podrá llegar a todo tipo de acuerdos, componendas y transacciones con cualquier otro siempre y cuando ambos lo consideren ventajoso *para cada uno por separado*. Cerrado el espacio para razonar y convencer permanece aún abierto un espacio (también “social” pero no “político”) para regatear e intercambiar. En cualquier caso, una vez cerrado el espacio para la política, no cabe más que apelar al mercado como único mecanismo posible de agregación social. En efecto, la idea misma de mercado no sería más que el mecanismo capaz de agregar el interés particular de cada uno con el de todos los demás con el nivel mínimo de fricción y conflicto posible.

En todo caso, suprimida toda referencia a la “voluntad unida del cuerpo político” (*de iure*), queda excluida por completo toda posibilidad de encontrar en los cálculos de mayorías y minorías (que, en definitiva, no serían más que indicios o expresiones de esa “voluntad general” negada) ningún principio de legitimidad con verdadera soberanía legislativa. En efecto, negada toda referencia posible a esa “voluntad común”, ninguna mayoría puede interpretarse más que como una “coalición” de unos intereses particulares frente a otros y, en ese sentido, no sería menos despotico el sometimiento a la voluntad de la mayoría que el sometimiento a cualquier otra voluntad *particular*⁴⁶. Por lo tanto, a partir de estos presupuestos, es decir, si se pretende fundar un orden jurídico a partir exclusivamente de un concepto liberal de libertad (digamos un concepto de “libertad negativa”), nos encontramos con que

⁴⁶ Recuérdese el modo como, necesariamente, tiene que razonar Rousseau para explicar en qué sentido nos hace libres obedecer a las leyes decididas por una mayoría con la que uno mismo no está de acuerdo: “El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a pesar suyo, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella es por lo que los ciudadanos son libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general, que es la suya. Al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando una opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era”. *El contrato social*, Libro IV, capítulo II.

la única acción legítima por parte de los poderes públicos sería garantizar *a toda costa* nada más que *la ausencia de interferencias* para que cada individuo pueda perseguir su propio interés del modo que más le convenga⁴⁷. Y esto, claro está, con independencia de la violencia que haga falta poner en operación para garantizar esa ausencia de interferencias. En efecto, a partir de los principios de legitimidad puestos en juego por este planteamiento liberal (es decir, suprimida toda posible referencia *de iure* a la “voluntad unida del cuerpo político”) cualquier intento por parte de unos particulares (y se debe tener en cuenta que tampoco la voluntad de la mayoría podría interpretarse ya más que como expresión de la voluntad de *unos particulares*) de interferir en el espacio individual y privado de otros (reservado a la búsqueda de su propio interés) debe ser respondido por los poderes públicos (es decir, por ese Leviatán que nunca puede estar dispuesto a escatimar violencia) con toda la contundencia que sea necesaria.

8. Republicanismo vs liberalismo

A nuestro entender, es en esta cuestión de la posibilidad o no de apelar (al menos *de iure*) a la voluntad unida del cuerpo político en lo que se juega el núcleo del conflicto entre liberalismo y republicanismo. Y, tal como diagnosticó Kant, esta cuestión (recogida en el tercer principio *a priori* del Estado civil que exige la *independencia, en tanto ciudadanos*) es del todo indisoluble de las condiciones materiales para el ejercicio de la ciudadanía.

8.1. Algunos ejemplos históricos

Cabe rastrear en la historia algunos ejemplos que nos permiten ver que es exactamente ahí donde se juega todo el conflicto entre liberalismo y republicanismo. Por contextualizar de una forma un poco más concreta (ya que Eduardo Maura nos acusa de operar “a un nivel de abstracción impropio de la tradición republicana”⁴⁸) podemos localizar a la perfección ese eje de conflicto en el centro mismo de la revolución francesa. En esa confrontación histórica, como es lógico, la mayor parte de la atención la ha acaparado el conflicto que enfrenta a las posiciones revolucionarias en general con las fuerzas reaccionarias. Sin embargo, es en el enfrentamiento interno de las fuerzas revolucionarias donde se jugaba la batalla que más actualidad tiene en nuestro contexto político actual. En efecto, desde el comienzo

⁴⁷ A este respecto resulta interesante el artículo de Andrés de Francisco “Las tres lógicas de la ciudadanía”, *Claves*, nº184, Julio-Agosto de 2008, pp. 34-41

⁴⁸ “Libertad republicana y sociedad civil”, *op. cit.* p. 209.

mismo de la revolución entran en pugna dos proyectos alternativos radicalmente incompatibles entre sí⁴⁹. El primero de ellos, encabezado por los seguidores de Turgot y de las ideas de los fisiócratas, representaba ante todo el proyecto liberal de una *sociedad de mercado* en el que la libre iniciativa (económica) individual tenía que ser resguardada con carácter prioritario frente a cualquier otra consideración. Y, en este sentido, los poderes públicos tenían la función prioritaria de preservar ese espacio con toda la violencia que resultase necesaria. Por otro lado, 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 esas funciones exigían realizar interferencias en el espacio privado de la actividad económica.

Este conflicto estalla de un modo transparente a propósito de la libertad de comercio de los bienes de primera necesidad, en particular de los precios del trigo. Ciertamente, la liberalización de los precios del grano era una larga reivindicación de los propietarios para poder subir los precios (tradicionalmente tasados por los poderes municipales) y aumentar con ello el margen de ganancias. Ya en dos ocasiones el Rey había intentado llevar a cabo esta medida liberalizadora pero terminó desistiendo ante la explosión de motines de subsistencia. Así pues, es la Asamblea Constituyente (controlada por quienes Florence Gauthier denomina el “partido de los economistas”) la que el 29 de agosto de 1789 instauro el principio de la “libertad ilimitada del comercio de los granos” y, poco después, el 21 de octubre, decide militarizar Francia por medio de la “ley marcial” para evitar los motines y revueltas. Con esta operación, ciertamente, se está lejos de evitar la “intervención” de los poderes públicos. Por el contrario, se trata de un nivel de “intervencionismo militar” realmente apabullante. Sin embargo, 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 (emanadas desde instancias de decisión colectiva) en la actividad individual y privada. En este sentido, ese concepto *negativo* de libertad exige que, frente a cualquier posible injerencia política (emanada de ninguna “voluntad unida”), se preserve sin interferencias el espacio de iniciativa individual *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 determinadas exigencias que se plantean a la

⁴⁹ Sobre este asunto, todos los trabajos de Florence Gauthier resultan realmente esclarecedores. Hay que destacar *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*. PUF, Paris, 1992 y su antología precisamente sobre la guerra del trigo del siglo XVIII, publicada por éditions de la Passion, Paris, 1988. Resultan también del máximo interés la entrevista realizada por Joan Tafalla y publicada por Viejo Topo n° 231, abril de 2007, pp. 64-73 y el artículo publicado por la Revista SinPermiso con el título “Robespierre: por una república democrática y social” (<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=46>)

República como cuerpo político al que cabe suponer una cierta “voluntad unida” (por ejemplo, que todos los ciudadanos tengan asegurado el derecho a “existir”) y que deben ser atendidas por los poderes públicos *incluso si para ello hay que tomar medidas que interfieren e el espacio individual y privado de actividad económica*.

Este mismo conflicto puede encontrarse también de un modo nítido en el siglo XX, por ejemplo, en el Chile de Allende y la reacción armada de Pinochet. En efecto, tal como analiza minuciosamente Naomi Klein, la ideología que orienta la dictadura pinochetista está fundamentalmente determinada por el ultra-liberalismo económico de Milton Friedman y los denominados “Chicago Boys”⁵⁰. No es que no opere a la base de este planteamiento un concepto de libertad. Todo lo contrario. A la base de la legitimación ideológica hay operando un concepto *negativo* de libertad a partir del cual *resulta intolerable* la injerencia de decisiones políticas (es decir, decisiones soberanas emanadas de la “voluntad unida del cuerpo político” a través de las instituciones y procedimientos correspondientes) sobre el espacio de la libre actividad económica individual. Desde esta perspectiva, la nacionalización del cobre era considerada un atentado intolerable contra la “libertad” que exigía ser corregido así fuera a través de una sangrienta dictadura militar. A la inversa, una vez más, el planteamiento de Allende pasa por localizar en la gestión pública de recursos la única vía por la que garantizar a todos, por un lado, las condiciones materiales necesarias para el acceso a la ciudadanía (es decir, la independencia civil y, con ello, la libertad republicana) y, por otro lado, la posibilidad de que la República tome decisiones *con soporte económico* (relativas a sanidad, educación, infraestructuras o lo que se decida en cada caso).

8.2. Libertades positivas y libertades negativas

Como puede verse, a la base de ese planteamiento liberal opera siempre una oposición rígida entre libertades negativas y positivas y, por supuesto, una primacía absoluta de las primeras. Sin embargo, a nuestro entender, esta división misma presenta serias dificultades teóricas (al margen, claro está, de los excelentes resultados que proporciona en términos ideológicos).

En efecto, a partir del planteamiento comúnmente aceptado establecido por Isaiah Berlin, “la libertad en sentido negativo implica una respuesta a la siguiente pregunta: “¿Cuál es el espacio en el que al sujeto —una persona o grupo de personas— se le deja o se le debería dejar hacer o ser lo que sea capaz de hacer o ser, sin ser interferido por otras personas?”⁵¹. En este sentido, serían “libertades negativas” aquellas cuya función se limitase a *impedir* cualquier tipo de interferencia

⁵⁰ Cf. *La doctrina del Shock*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 109-123

⁵¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 121-122.

o atentado (ya sea por parte de los poderes públicos o de otro particular) contra el espacio de libertad e integridad individual de cada uno, tanto de su persona como de su propiedad.

Ahora bien, no hay ni puede haber ninguna restricción en este sentido que no implique, al mismo tiempo, una interferencia *positiva* en el espacio propio de cada sujeto y su propiedad. En efecto, es evidente que también los derechos negativos implican la gestión de recursos comunes para sostener instituciones como unos cuerpos de seguridad, un sistema penitenciario, una administración de justicia, etc. En efecto, no solo los “derechos sociales” o aquellos que implican la provisión de bienes y servicios por parte de las administraciones públicas exigen un gasto efectivo de recursos. Por el contrario, cuanto mayor sea la desigualdad y mayores las aspiraciones de las libertades negativas, mayores serán también los medios necesarios para asegurarlas. En este sentido, las libertades negativas se topan (tanto como las positivas) necesariamente con el problema de cómo obtener los recursos necesarios para garantizarlas y, al menos en ese sentido, se ven forzadas a intervenir en el ámbito privado de la propiedad por la vía de la recaudación. No hay, pues, ningún derecho ni garantía (ni negativo ni positivo) que pueda eludir esta cuestión de los recursos y la recaudación tributaria y, por lo tanto, ningún derecho que no implique, como mínimo en ese sentido, la necesidad de tomar decisiones políticas (y hacerlas efectivas con carácter coactivo) *que interfieren de un modo sustancial en el terreno privado de la propiedad individual.*

En este sentido, la decisión *política* de ampliar las garantías de “integridad personal” hasta el punto de asegurar no solo seguridad sino también, por ejemplo, 2000 calorías diarias, vivienda o acceso a servicios sanitarios no introduce ninguna novedad sustancial en lo relativo a la “interferencia” que implica respecto al espacio privado de la renta y el patrimonio.

Como ya hemos apuntado a propósito de la propuesta de “constitucionalismo rígido” de Ferrajoli, ninguna Constitución puede dejar de establecer los límites de los *derechos fundamentales* (que deben incluir tanto la seguridad como la subsistencia) de lo “indecidible” (ni siquiera para ninguna mayoría): los límites de lo “indecidible que” (*no debe ser posible decidir que se suprimen derechos fundamentales*) y lo “indecidible que no” (*no debe ser posible decidir que no se atienden derechos fundamentales*). A este respecto, la discusión debe centrarse en qué cabe considerar derechos fundamentales y qué no y, ciertamente, la principal estrategia de los discursos liberales pasa siempre por defender que el derecho de propiedad debe contarse sin duda entre ellos. Sin embargo, como demuestra Ferrajoli de un modo, a nuestro entender, incontrovertible, el “derecho de propiedad”, entendido no como la opción de todos los individuos a ser en general sujetos del derecho a propiedad, sino entendido como el derecho inalienable a ser propietario de este o aquel bien en concreto (este coche, ese palacio o aquel paraguas) no reúne en absoluto los requisitos mínimos que caracterizan a los derechos fundamentales, empezando,

evidentemente, por el principal y decisivo de estos requisitos que es, precisamente, *la posibilidad de su universalización*. En efecto, resulta perfectamente posible universalizar como derecho, por ejemplo, la libertad de expresión, el derecho a recibir asistencia sanitaria o educación y, también, la posibilidad, en general, de ser propietario de bienes. Sin embargo, la propiedad concreta sobre esas tierras o aquella renta no puede de ningún modo ser universalizada y, por lo tanto, no pueden adoptar el rango de *derechos fundamentales* sino de *derechos patrimoniales* que, como derechos importantes pero en cualquier caso de rango inferior, deben quedar subordinados al cumplimiento efectivo de los primeros y, por lo tanto, deben poder ser sometidos, por ejemplo, a un impuesto de patrimonio si ello resulta necesario para atender a las exigencias de libertad, seguridad, salud, educación o independencia que en cada caso se hayan establecido constitucionalmente como derechos fundamentales⁵².

Con esto no se trata, claro está, de negar que haya un problema político en la cuestión de decidir *hasta dónde* debe llegar el ámbito de las decisiones de carácter político y hasta dónde el espacio blindado para la actividad individual. Lo que tratamos de defender es que ese problema político de establecer dónde se colocan los límites en cada caso no es menor para quienes defienden un régimen exclusivo o casi exclusivo de libertades negativas que para quienes defienden la necesidad de garantizar como derechos ciudadanos cuestiones relativas a la integridad en un sentido positivo. De hecho, ciertamente, la definición de esos límites y la amplitud de ambos espacios es el espacio *político* de juego fundamental que se abre en todo proceso constituyente. Pero, eso sí, en esa discusión es decisivo que no se intenten hacer pasar por derechos fundamentales contenidos patrimoniales que no pueden serlo en ningún caso y que no se intenten encubrir como asuntos netamente técnicos lo que son decisiones políticas.

9. Conocimiento, ley y justicia.

Más allá de la notable sintonía que hemos tratado de señalar, al comienzo del artículo, respecto al planteamiento epistemológico presentado por Luis Villacañas, el grueso de la argumentación se ha centrado contra la pretensión de extraer derivaciones de orden práctico y principios normativos a partir de los resultados teóricos proporcionados por Marx. Aquí, se ha puesto de manifiesto una notable discrepancia en el modo de plantear la relación entre usos teóricos y prácticos de la razón y, ciertamente, una diferencia de diagnóstico respecto a la sede de la verdad y de la ilusión para cada uno de ellos.

⁵² A este respecto, resulta muy interesante la distinción entre bienes universales, colectivos y generales que hace Santiago Alba Rico en *Capitalismo y Nihilismo*, Madrid, Akal, 2007, pp. 41ss.

A este respecto, claro está, no hemos defendido que el uso teórico resulte indiferente desde el punto de vista de la actividad legisladora. Más bien al contrario, el conocimiento minucioso y detallado de la realidad sobre la que se trata de legislar es un elemento imprescindible de cualquier legislación razonable. Ciertamente, no hay orden jurídico (si es que pretende ser propiamente tal y no el simple gobierno despótico de un tirano) que pueda renunciar a la validez general de las leyes y, por lo tanto, a su aplicación a todos por *igual*. Esto, recogido como segundo principio *a priori* del estado civil por Kant, es algo que corresponde analíticamente a la idea misma de ley. Sin embargo, este principio no establece más que la obligación de aplicar *los mismos criterios* a todas las situaciones que se encuentren en *el mismo caso*. Ahora bien, dado que nunca hay dos casos idénticos en todos sus aspectos (pues siempre ocurre que un homicida actuó voluntariamente y el otro involuntariamente; que uno respondió a una agresión previa y el otro no; que uno es rubio y el otro es moreno... etc.) resulta siempre una tarea pendiente para el legislador la de establecer *qué diferencias son relevantes y cuáles irrelevantes desde el punto de vista de la regla que se quiere establecer*. En el ejemplo anterior, a todos nos resultará evidente que la diferencia entre “voluntario” e “involuntario” es relevante para el establecimiento de qué *tipo jurídico* se debe aplicar (mientras que la diferencia “rubio”-“moreno” debe ser considerada irrelevante).

A este respecto, se debe advertir que, desde el punto de vista de la exigencia de universalidad que corresponde a la ley, no es menos *universal* un tipo jurídico que establezca una garantía de ingresos mínimos a *todas* las personas con cierto tipo de discapacidad que el que estableciese, por ejemplo, garantía de renta mínima a *todos* los ciudadanos. Se trata simplemente de una decisión política la aprobación de una ley o de otra. En el extremo, incluso las “leyes de caso” se intentan presentar (aunque generalmente con dificultades) como expresiones de la forma de ley. A este respecto, como es sabido, los ejemplos más nítidos los tiende a proporcionar la Italia de Silvio Berlusconi. En efecto, incluso leyes expresamente elaboradas para beneficiarle personalmente (por ejemplo las trabas para juzgarle por delitos de corrupción) se presentan bajo la “forma de ley” y, por o tanto, con validez para “cualquier” Primer Ministro italiano.

Esta cuestión de qué diferencias son relevantes y cuáles irrelevantes desde el punto de vista de la norma que se quiere aplicar es un asunto decisivo para la validez de cualquier regla práctica, incluso las relativas a la más elemental convivencia cotidiana. En efecto, nunca habrá dos casos que sean idénticos en todos sus detalles. Sin embargo, imaginemos que un hombre es recriminado por otro vecino por poner música a gran volumen a altas horas de la madrugada y que, para defenderse, él le acusase de haber hecho *exactamente lo mismo* unos días antes. Puestos a responder, en descargo, que “no tiene nada que ver una cosa con la otra”, que “en absoluto es el mismo *caso*”, se reconocerá de inmediato una diferencia sustancial entre la respuesta “bueno, *no es lo mismo*, la otra noche era Nochevieja” y la respuesta “bueno,

no es lo mismo, mi música es excelente y la tuya no hay quien la aguante”. Ciertamente, siendo igual de cierto que en ambos casos que *hay diferencias*, no resultaría fácil defender que se trata de diferencias *igualmente relevantes*.

También en el terreno de la moral, esta economía de las determinaciones con las que construir los *tipos* es, sin duda, uno de los recursos favoritos de la mala fe. En efecto, rara vez reconocemos estarnos tratando a nosotros mismos de un modo excepcional y privilegiado. Por el contrario, es siempre mucho más socorrido construir un *sistema de tipos* que, en vez de convertirnos en *excepciones* a la ley que nosotros mismos querríamos ver en vigor en el mundo, nos convierta en *casos de otra ley distinta*. Así, por ejemplo, aunque se trate de algo trivial, el considerarse uno con una necesidad *excepcional* en comparación con los demás es la forma más autocomplaciente de violar cualquier turno a favor de uno mismo, pues no sería menos universal una norma que estableciese ser atendido por orden de llegada que otra que lo hiciese por orden de urgencia.

Más allá de la trivialidad de estos ejemplos, sí es relevante destacar que cualquier sistema de normas exige sin duda un laborioso trabajo de *análisis* y delimitación de diferencias y, por supuesto, *decisiones* fundamentales respecto a su relevancia o irrelevancia para el sistema de normas en cuestión. De hecho, una función central de la política consiste precisamente, como tarea legislativa, en el ejercicio de ese análisis y la toma de esas decisiones. En este sentido, resulta comprensible que Kant defina la política como “doctrina del derecho en ejercicio”⁵³.

Pero, evidentemente, nada de esto pone en cuestión la exigencia de respetar en cualquier caso los principios *a priori* del estado civil, por ejemplo, el principio de *igualdad* de todos en tanto *súbditos de las leyes*. Así, cuando Marx enuncia su programa político en el eslogan “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, lo único que está diciendo es que la *diferencia* entre distintos niveles de capacidad y distintos grados de necesidad *es una diferencia relevante* desde el punto de vista de la distribución de los recursos. Pero, como es evidente, esto no niega el principio de igualdad. Por el contrario, lo que establece es que *todos* los que tengan la misma necesidad (por ejemplo, en función del número de hijos) deben ser retribuidos igualmente y *todos* los que tengan la misma capacidad deben contribuir de un modo igual.

En este sentido, es verdad, el carácter *a priori* de los principios del Estado civil (libertad, igualdad e independencia) no implica *todavía* una teoría de la justicia propiamente dicha, cuyos *contenidos* siempre dependerán de la *deliberación política* y, como hemos intentado mostrar, no podrán ser sin más *derivados* o deducidos de ningún descubrimiento científico. Así pues, el contenido concreto de cualquier teoría de la justicia de raíz marxista es algo que, como no puede ser de otro modo, tendrá que hacerse depender en gran medida de la *voluntad concreta* expresada en

⁵³ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, p. 370.

cada caso por el cuerpo político en cuestión (a través de las instituciones y procedimientos habilitados al efecto), asignando siempre, eso sí, una preeminencia a las instancias de decisión colectiva que permita pensar el cuerpo político como algo de naturaleza distinta a la mera suma o agregado de sus partes.

En todo caso, los principios *a priori* del estado civil aislados por Kant no podrán dejar de ser el esqueleto mínimo sin el cual ningún ordenamiento reúne *ni siquiera las condiciones formales de la justicia*. Por lo tanto, la pregunta “¿Qué debería salvaguardar un Estado de derecho: la justicia o los principios de libertad, igualdad y autonomía?”⁵⁴ nos parece una pregunta enteramente desenfocada e incluso carente de sentido. En efecto, los principios de libertad, igualdad e independencia no son “la idea de justicia propia de la sociedad burguesa”⁵⁵ sino el armazón formal mínimo sin el cual ninguna teoría posible puede siquiera pretender ser una teoría de la justicia⁵⁶.

Referencias bibliográficas

- ALBA RICO, Santiago, *Capitalismo y Nihilismo*, Madrid, Akal, 2007.
- BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos y ALEGRE ZAHONERO, Luis “Comunismo y Derecho” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=117932>
- “Comunismo, democracia y derecho”, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=119482>
 - *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, Madrid, Akal, 2007.
 - *El orden de El capital*, Madrid, Akal, 2010.
- FRANCISCO, Andres de, “Las tres lógicas de la ciudadanía”, *Claves*, nº 184, Julio-Agosto de 2008.
- GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro “El derecho, la teoría, el capitalismo y los cuentos” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=119043>
- “Democracia y comunismo” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=120578>.
- GAUTHIER, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*. PUF, Paris, 1992.
- “La guerre du blé au XVIII siècle”, Antología realizada con Guy-Robert Ikni, éditions de la Passion, Paris, 1988.
 - Entrevista realizada por Joan Tafalla y publicada por Viejo Topo nº 231, abril de 2007, pp. 64-73.

⁵⁴ “El derecho y la revolución copernicana de Marx”, *op. cit. (en prensa)*.

⁵⁵ *Ibid. (en prensa)*.

⁵⁶ De hecho, tal como muestra Domenico Losurdo, se trata del armazón formal elemental que hay a la base de la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos. Cf. *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010, pp 162-166.

- “Robespierre: por una república democrática y social” Revista SinPermiso <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=46>
- GODELIER, Maurice, Marx-Engels, *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, Ediciones Martínez de la Roca, 1969.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft, 1781 (KrV A), 1787 (KrV B)*. Traducción Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1996.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 275-313.*
- KLEIN, Naomi, *La doctrina del Shock*, Paidós, Barcelona, 2007.
- LENIN, V. I. *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, en *Obras Completas*, Moscú: Instituto de Marxismo-Leninismo, Tomo 28.
- MARX, K., *Crítica del programa de Gotha*, MEGA, I, 25.
- MAURA ZORITA, Eduardo, “Libertad republicana y sociedad civil. Apuntes para un debate”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 44 (2011), ISSN 1575-6866, pp. 189-213.
- VILLACAÑAS DE CASTRO, Luis S. “Marx y la revolución copernicana. Contribución a la filosofía marxista española a partir de *El orden de El capital*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29 Núm. 1 (2012), UCM, ISSN 0211-2337, pp. 277-306.
- “El derecho y la revolución copernicana de Marx. Notas para un derecho científico a partir de *El orden de El capital* de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 45, 2012, UCM, ISSN 1575-6866 (*en prensa*).