



:: [portada](#) :: [Opinión](#) ::

13-01-2013

## Apuntes para una discusión sobre *El orden de El Capital*

Luis Alegre, Carlos Fernández Liria, Eduardo Maura y Jacobo Muñoz

Pasajes. Revista de Pensamiento contemporáneo

En enero de 2010, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero publicaron *El orden de El Capital* (Madrid, Akal). Aunque su programa filosófico —centrado en torno al diálogo posible entre marxismo e Ilustración, o más específicamente, entre un Kant republicano y Marx— ya había sido expuesto en publicaciones anteriores, tales como *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo estado de derecho* (Akal, 2007), es en este libro donde los autores aspiran a fundamentar su trabajo filosófico. En líneas generales, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre persiguen reconstruir el texto marxiano desde un punto de vista republicano, partiendo de dos hipótesis generales: (1) la ideología liberal ha hecho grandes esfuerzos por vincular las formas "estado de derecho" —en el sentido liberal de estado de derecho, a saber, la protección de las fronteras y de la propiedad privada—, "capitalismo" y "libertad"; y (2) la tradición marxista —esto es, con la debidas reservas histórico-políticas, los partidos comunistas y, más específicamente, la marxología tradicional— ha descartado injustamente las figuras del estado de derecho, la libertad civil y el imperio de la ley, dando la razón a la tesis liberal. Esta decisión es considerada como un error fatídico. En este sentido, los referentes polémicos del libro son: (1) la presunta «unidad indisoluble de derecho y capitalismo» y (2) la idea de que el concepto de derecho «tal como es codificado por los autores de la Ilustración, no sería más que la codificación del individualismo burgués, y por lo tanto, tendría que ser superado».

Se parte, por tanto, de que el vínculo entre capitalismo y libertad, por un lado, y entre capitalismo y derecho, por el otro, es un artefacto ideológico del liberalismo, más concretamente, del neoliberalismo de raigambre friedmaniana. Todo ello conduce a sostener que el capitalismo es incompatible con la imagen jurídico-política que proyecta: libertad económica, libertad política, capitalismo y estado de derecho serían no ya caras de la misma moneda, sino figuras esencialmente antagónicas. ¿Por qué la tradición marxista, sin embargo, ha optado por dar la espalda a los conceptos fundamentales de la tradición ilustrada, señalando sólo su condición "burguesa"? ¿A qué aporías ha conducido esta decisión, la cual no es menos teórica que práctica? A lo largo del libro, sus autores revisan algunas problemáticas básicas del pensamiento marxiano tomando pie en referentes más o menos clásicos (Louis Althusser en Francia y Felipe Martínez Marzoa en España) para, finalmente, emprender el camino de hacer la filosofía práctica de Kant no sólo compatible con Marx, sino productiva para un proyecto político emancipatorio. En este sentido, puede decirse que *El orden de El Capital* constituye una novedad en los estudios marxianos en España. Para discutir estas cuestiones, entre otras controversias políticas y filosóficas, presentamos esta entrevista <sup>1</sup>.

1. El título de vuestro libro parece indicar al lector que lo que va a encontrar en él es algo así como un estudio de la estructura lógica de *El Capital*. O lo que es igual, un estudio de los mecanismos formales que rigen la lógica interna del modelo teórico elaborado por Marx en esta obra para explicar tanto la génesis como el funcionamiento efectivo del capitalismo. ¿Es ese realmente el caso?



Sí. El caso es que hay problemas para entender la estructura lógica interna de *El Capital*. El hecho de que sea una obra inacabada, además, no ayuda a resolver ese problema. Se ha discutido mucho al respecto, sobre todo porque hay cuestiones políticas muy importantes que dependen de cómo se interprete ese orden interno de *El Capital*. Por ejemplo, la relación entre Capitalismo y Derecho, entre Mercado y Capitalismo, entre Mercado y Derecho.

En suma, pretendemos mostrar que lo que está en juego es la relación entre el marxismo y el liberalismo político, el pensamiento republicano y, en general, el proyecto político de la Ilustración. Nuestra postura política al respecto creo que la habíamos dejado clara en publicaciones anteriores, por ejemplo, en *Educación para la ciudadanía*, pero ahora era preciso mostrar que, además, esa postura resulta ser la más acorde con el sentido profundo de la obra de Marx (cosa que podría no haber sido así, pues no se trata de ser "marxista" a cualquier precio).

2. ¿Cómo, esto es, desde qué procesos formativos y desde el trabajo (previo) en qué tradiciones teóricas y prácticas, españolas o no, llegasteis a la decisión de escribirlo?

LAZ: Bueno, la verdad es que nuestras trayectorias teóricas y prácticas no son del todo paralelas. Creo que para Carlos, el recorrido fue más bien desde la filosofía hacia el compromiso político. En mi caso, el recorrido fue desde el compromiso político hasta la filosofía. Por otro lado, desde un punto de vista académico, he tenido una relación bastante pura de maestro-discípulo con Carlos, heredando en gran medida (durante los años de licenciatura y de investigación doctoral) la tradición teórica en la que se desarrollaba su trabajo (principalmente la del pensamiento de Althusser). En todo caso, aunque la Tesis doctoral la realizase sobre Marx, ha sido Kant el autor que más ha cautivado mi atención desde que comencé la carrera y al que (con bastante diferencia) más horas de estudio he dedicado. Realmente, creo que conozco mejor la obra de Kant que la de Marx.

CFL: Yo creo que aprendí a leer a Marx gracias a la escuela de Althusser. En ello me metió, cuando era profesor mío en la carrera, Gabriel Albiac. Entonces, claro, no sospechábamos que acabaría convertido en un payaso narcisista de extrema derecha. Para nosotros era la voz de Althusser en España. Lo que pasa es que, por mi parte, el "espinosismo" de Albiac y Althusser venía contrarrestado desde el primer momento por mi lectura de la historia de la filosofía, que era muy deudora de Felipe Martínez Marzoa, y que tenía su centro de gravedad en Kant. Creo que eso fue una feliz casualidad que me hizo mucho bien. En mi carrera académica fue vital mi experiencia como profesor de secundaria. Ahí aprendí que no se podía contar *El Capital* con trucos de prestidigitación académica, que había que ser totalmente sincero, porque los alumnos de bachillerato no te perdonaban un paso sin justificar. Entonces fue cuando empecé a pensar en escribir un libro lo más claro posible, en el que ninguna pedantería sirviera para encubrir una laguna o una ambigüedad.

3. ¿A qué lectores aspiráis? ¿Marxistas o marxólogos?

La verdad es que aspiramos a un público amplio. En primer lugar, nos gustaría que el libro despertase cierto interés académico, no solo entre marxólogos (que apenas los hay aquí) sino entre gente interesada por la filosofía en general (o también por la economía y la ciencia política, dado el



perfil específico de un autor como Marx). A todo el mundo le parece evidente que no se puede ser profesor de filosofía sin conocer (al menos algo) la *Crítica de la razón pura* o la *Fenomenología del espíritu* y, la verdad, no entendemos por qué no ocurre lo mismo con *El capital*, que es una obra sin la cual no es posible entender gran parte de la filosofía del siglo XX ni el actual estado de cosas.

En segundo lugar, aspiramos a que el libro sea leído por activistas, en especial por esos activistas fuertemente identificados con Marx pero todavía herederos de una dogmática tan tosca (desde un punto de vista teórico) como autoritaria (desde un punto de vista político). Nos causa un cierto estupor que esa acumulación de trivialidades, lugares comunes y soluciones de facilidad en que consistió el *Diamat* se siga reproduciendo, a través de las escuelas de formación de algunas organizaciones, incluso en gente joven que se acerca por primera a la actividad política. Ciertamente, nos gustaría que nuestro libro pudiese servir en cierto modo como antídoto a esa versión que, realmente, creemos que es la más pobre posible de Marx.

Por otro lado, aspiramos también a que el libro pueda ser leído por otros activistas que, sin ser necesariamente marxistas, quieran acercarse de un modo accesible al legado de una obra tan importante desde el punto de vista de la lucha por la emancipación como *El capital*. En efecto, creemos que hay muchos activistas fuertemente comprometidos con la causa de la libertad y la justicia y que, sin embargo, sienten a Marx como un autor bastante ajeno por efecto de la versión dogmática a la que nos referíamos antes.

5. Sacristán solía recordar que juridicidad y ley son [como, por otra parte, es bien sabido] formas del poder político. Consiguientemente, son algo que el movimiento socialista se propone, en principio, o se propuso en otro tiempo, superar. Pero, claro, superando el poder, no haciendo a éste el favor de liberarlo de la relativa constricción jurídica, de sus formas. Por ese camino errado se llegó, como vosotros mismos apuntáis en vuestro libro, a algo que los comunistas checoslovacos, por ejemplo, denunciaron en su día eficazmente: la aplicación (ilegal, antijurídica) de la coacción de la llamada dictadura del proletariado contra/sobre el proletariado mismo. Y, sin embargo, y seguimos con Sacristán, "no hay identidad metafísica entre el proletariado y su estado". Si la hubiera, no se ve, desde luego, por qué habría que desear [como ha hecho la tradición que se reclama, en mayor o menor medida, de Marx] la extinción del estado proletario. Y como no hay tal identidad, la clase habrá de imponerle el bozal a su propia bestia: habrá de imponerle la legalidad socialista. Mientras haya estado, pues, el desprecio de la juridicidad socialista, por revolucionario que se crea [y en ocasiones se ha creído] no será, en realidad, a la corta o a la larga, otra cosa que complicidad con la bestia. ¿Estarías de acuerdo, mirando al futuro, con ello?

No solo estamos enteramente de acuerdo sino que, de hecho, nos parece un modo perfecto de plantear el núcleo central del problema que más nos preocupa. Realmente nos parece de una gravedad extrema (quizá el principal riesgo de cualquier proceso revolucionario) que, intentando superar "el poder", lo que se suprima sea en realidad la constricción jurídica que lo limita, con lo cual, en vez de "superarlo" (o "civilizarlo"), lo que se haga sea convertirlo en un *poder salvaje*.

En todo caso, creemos que esta necesidad de mantener estrictas formas jurídicas es irrenunciable no solo para constreñir el poder del Estado. Es verdad que, en este caso, dado que el Estado es el depositario del derecho de coacción (y por lo tanto la diferencia de poder respecto a cualquier particular resulta descomunal), es especialmente importante que ese poder no se ejerza de un modo despótico y arbitrario sino que esté constreñido por una implacable forma jurídica.



Pero, en cualquier caso, el problema se nos presenta no solo respecto al poder del Estado sino ante cualquier situación en la que pudieran establecerse relaciones de influjo recíproco, también entre particulares o coaliciones de particulares, especialmente cuando se dan diferencias de poder entre ellos.

En efecto, siempre que hay poderes asimétricos -y el caso es que siempre los hay-, cualquier intento de debilitar la juridicidad, flexibilizar la rigidez del derecho o erosionar la formalidad de la ley implica una apuesta decidida por *dejar vía libre al ejercicio del poder del más fuerte* (aunque pueda presentarse con una retórica de izquierdas y emancipadora). Sobre este asunto, nos parece perfecta la fórmula de Henri Dominique Lacordaire, un dominico francés del siglo XIX, (magistralmente traducida por Juan Luis Conde) según la cual: "Entre el fuerte y el débil, entre el rico y el pobre, entre el amo y el siervo es la libertad la que oprime y la ley la que redime".

No es en absoluto casualidad que los más débiles y vulnerables tiendan a recurrir a la sintaxis de los derechos (como salvaguarda y restricción a las agresiones de las que serían víctimas en ausencia de ley) y los más fuertes tiendan a hacer bandera del discurso de la "libertad" entendida como liberación de las restricciones jurídicas al libre ejercicio del poder de cada uno. En este sentido, tiene toda la razón Ferrajoli cuando sostiene que los derechos y las garantías siempre representan en cierto modo "la ley del más débil".

Así, según el planteamiento que hacemos, no solo defendemos que el Estado debe estar sometido a restricciones jurídicas *mientras exista*. Además, defendemos que no debe en ningún caso dejar de existir. Ciertamente, defendemos a toda costa que haya alguna arquitectura institucional capaz de garantizar derechos y libertades y capaz de combatir las relaciones de dominación y poder (de empresarios o gerentes sobre trabajadores, de hombres sobre mujeres, de mayorías raciales, sexuales o religiosas sobre minorías, etc.). Realmente no nos representamos como sociedad ideal un sitio donde no esté garantizada, por ejemplo, la protección contra agresiones homófobas; y "garantizar" significa, en el límite, hacerlo por la fuerza si fuese necesario. Por lo tanto, defendemos una arquitectura institucional que, en efecto, concentre más poder del que le pueda enfrentar ningún particular. El asunto de si hay que llamar a esto "Estado" o no, nos parece una discusión enteramente nominal. La discusión a nuestro entender relevante es (a) cómo garantizar que ese poder se orienta precisamente a impedir la barbarie en los distintos ámbitos (familiares, laborales, etc.), es decir, cómo se logra controlar a los poderes salvajes y, desde luego, (b) cómo impedir que ese poder descomunal pueda ejercerse él mismo de un modo despótico y opresivo (en vez de como garantía de derechos y libertades). Y ninguna de las dos cosas es posible, en efecto, sin "ponerle el bozal" y embriidar razonablemente a la bestia, es decir, sin constricciones rígidas de carácter jurídico.

Ahora bien, ignorar el hecho simple de que, en ausencia de Estado, con lo que te quedas no es con la igualdad de los ciudadanos libres sino con el dominio irrestricto de poderes salvajes (no limitados ni civilizados por ley alguna) es hoy (más que en ningún otro momento de la historia del Estado Moderno) algo peor que una ingenuidad. En efecto, nos encontramos en un momento histórico en el que las grandes corporaciones económicas (esas poderosas bestias que no quieren ni oír hablar de bozales, de bridas ni de ningún tipo de restricción civil) están concienzudamente desmantelando el poder de los Estados para establecer su poder sin ningún tipo de regulación. En estas condiciones, secundar desde la izquierda el discurso de la abolición del Estado nos parece un auténtico ejercicio de irresponsabilidad.

6. Antes de llegar al futuro harán falta "largas y dolorosas transformaciones", como decía Marx. Sin duda. Vuestra recuperación del ideario ilustrado, en su versión deontológica kantiana y republicana, no rompe con la aspiración [no precisamente kantiana] a una revolución económica, social y



política digna de ese nombre. Es decir: tal como en su día la diseñó la tradición revolucionaria. Son muchos, sin embargo, los que han argüido que el estado burgués realmente existente, esto es, el estado de base capitalista, con sus fuerzas represivas y sus aparatos burocráticos operando al servicio de la propiedad privada y de su seguridad, resulta inservible de cara a ese fin y tiene, por tanto, que ser destruido y sustituido, ya en el comienzo mismo de lo que será un largo proceso, por instituciones políticas coherentes con el poder de la mayoría. De ser tal el caso, ¿qué ley y qué juridicidad entendedís que deberían dominar en el tránsito a una sociedad socialista, democrática y, a la vez, fuertemente reguladora y defensora de lo público en la que rigiera, entre otras cosas, un control social de las inversiones y de los movimientos de capitales? ¿Y cómo podrían aquéllas imponerse?

En efecto, siempre hemos sostenido la aspiración "a una revolución económica, social y política digna de ese nombre". Esta aspiración se deriva inmediatamente de considerar que el estado actual de distribución de la propiedad y las leyes económicas de producción y reproducción, además de implicar una injusticia escandalosa, son una estrategia suicida que amenaza gravemente las condiciones de sostenibilidad del planeta. Es intolerable (por razones morales) que una generación se despreocupe de en qué estado va a dejar el planeta para las generaciones siguientes, pero despreocuparse de que la posible insostenibilidad afecte a la propia generación es ya un problema casi psiquiátrico.

Por otro lado, también es inadmisibles que una minoría acapare recursos de un modo que atente contra las condiciones mínimas de existencia de la mayoría de la población. A este respecto, los ejemplos más dramáticos nos parecen la especulación con el precio de los alimentos (especialmente impulsada por el lucro con los biocombustibles) o situaciones como la de la vivienda en España, donde la banca, que acapara un parque inmobiliario de alrededor de 3.000.000 de viviendas vacías, está desalojando a cientos de familias *cada día* de sus casas al tiempo que recibe fondos públicos (pagados con los impuestos de los desahuciados que, además, tienen que seguir pagando la hipoteca después de perder la casa). Realmente no sabemos qué hay que tener en la cabeza para no defender "una revolución económica, social y política digna de ese nombre".

Ahora bien, respecto al tipo de "ley" y "juridicidad" que defendemos para el tránsito, la verdad es que lo que más nos gustaría es poder ser reformistas, es decir, que existiesen efectivamente canales legales por los que corregir este estado de cosas. En efecto, si pensásemos que el actual marco jurídico, tal como pretende, permite tomar decisiones democráticas capaces de modificar el orden económico, sin duda defenderíamos, sin más, la ley y la juridicidad que corresponde al diseño formal, si se quiere llamar así, del "Estado burgués realmente existente".

Si no lo defendemos (y no lo hacemos) no es porque tengamos gran cosa que objetar a ese *diseño formal*, sino porque, de un modo recurrente y sin excepciones a lo largo de todo el siglo XX, se ha demostrado ese margen formal para la reforma era una completa ficción. No se trata solo de que las dificultades para acceder a las instituciones resulten casi imposibles de salvar (dado el control de los medios de comunicación, en manos de un reducido grupo de corporaciones, dado el control y la opacidad del sistema de partidos, dado el control de la banca sobre la financiación de las campañas, etc.). El problema realmente grave es que cuando, pese a todos los obstáculos, se ha logrado por vía democrática obtener una mayoría legislativa dispuesta a modificar el orden económico, con una precisión casi matemática, un golpe de Estado ha venido a corregir la situación. No ha habido ni una sola ocasión en que no se haya dado al traste con las instituciones de derecho y el orden constitucional y se haya recordado así que las aventuras transformadoras son insolencias que se pagan muy caras. No paramos de repetir casi obsesivamente la lista de golpes de Estado (con las subsiguientes dictaduras militares) que han sucedido a cada intento democrático de realizar transformaciones económicas. Pero es que la regularidad es tan implacable, y la exhaustividad tan esclarecedora, que se impone el deber de no perderla nunca de vista.

Es en este sentido en el que unos reformistas vocacionales como nosotros no podemos dejar de considerarnos revolucionarios: cualquier reformista honesto puede saber de antemano (y debe prever) que no le va a quedar más opción que gestionar una interrupción violenta del orden constitucional. Quien pretenda intervenir en el actual sistema de distribución de la renta o intente tomar medidas que afecten a grandes intereses económicos (por ejemplo para garantizar la sostenibilidad del planeta), debe saber que va a toparse con una reacción violenta capaz de dar al traste con todo el ordenamiento jurídico y recordar a sangre y fuego que el margen para la reforma era una ficción que más valía no tomarse en serio.



En este sentido, no defendemos la revolución como vocación de los revolucionarios sino como el destino impuesto a los reformistas honrados.

A partir de aquí, ¿qué ley y qué juridicidad para el tránsito? Pues, una vez más, y muy tozudamente, tendremos que defender siempre la opción más garantista que resulte posible en cada caso. Bien es verdad que, si el escenario impuesto es el de una guerra civil, quizá no sea posible respetar en cada caso, por ejemplo, todas las garantías de un proceso penal ordinario. Pero incluso si, forzados por las circunstancias, tienen que establecerse juicios sumarios o consejos de guerra, resulta siempre fundamental que no se pierda la perspectiva de dos cosas: a) que incluso esos juicios deben respetar la *formalidad jurídica* que se haya establecido para ellos (ya sea más o menos garantista en función de las circunstancias) y, sobre todo, b) que la reducción de garantías o la relajación de las estrictas constricciones jurídicas no son nunca un bien en sí mismo sino una dolorosa renuncia impuesta por un estado de guerra que, por lo tanto, exigen ser restauradas en el instante sea posible (no vaya a terminar pareciendo, como señalabais en la pregunta anterior, que lo verdaderamente revolucionario es el desprecio a la juridicidad y, por lo tanto, la colaboración con la bestia).

7a. A lo largo de *El orden de El Capital*, son numerosas las ocasiones en que se ponen en juego conceptos clásicos de la teoría política: estado de derecho, democracia, igualdad, propiedad, sociedad civil, etc. Tengo la impresión de que la mayor parte de estos conceptos carecen, en vuestro libro, de dimensión histórica. Esto es, dichas categorías son perfectamente válidas, pero, poniendo el ejemplo concreto de la democracia, al precio de no distinguir positivamente entre las instituciones propias de una democracia participativa, de un estado social y de derecho de máximos y, pongamos por caso, una sociedad civil intervenida de acuerdo con criterios sustantivos de equidistribución periódica de las rentas de capital y de trabajo. Todas estas versiones de la democracia comparten cierto ethos democrático-republicano, pero en la práctica (histórica) han sido incompatibles entre sí.

El problema no me parece tanto de contenido como de metodología de las ideas. Vuestras categorías básicas se mueven casi siempre en el plano de las teorías ideales, a saber, en el nivel de la exploración normativa de formas, tales como *estado de derecho* o *capitalismo*. En este sentido, es notable vuestra insistencia en que no se puede deducir el sistema capitalista, en su conjunto, de la forma-mercado. Sin embargo, ¿no os parece importante considerar que, incluso si tuvierais razón y estado de derecho y capitalismo fueran analíticamente incompatibles, tienen demasiados vínculos históricos, en sus manifestaciones impuras, como para soslayarlos?

Nosotros hemos intentado algo muy específico: demostrar que nuestra defensa del proyecto político de la Ilustración no solo cabe en *El Capital* de Marx, sino que es, además, el mejor hilo conductor para entenderlo. Creo que la cosa se puede resumir un poco bruscamente así: nosotros no somos comunistas para ser comunistas, sino para ser republicanos. Somos comunistas porque nos parece que el comunismo es la única forma de poner en libertad un orden republicano, es decir, un una comunidad de ciudadanos libres, iguales, e independientes material y civilmente. Eso lo hemos defendido siempre hasta la saciedad. En *El orden de El Capital*, lo que hacemos es mostrar que nuestro planteamiento encaja perfectamente con el de Marx. Pero ello implica que nuestra investigación se sitúe en el mismo plano que la obra de Marx. Y creo que estaremos de acuerdo en que el planteamiento de *El Capital* no es un planteamiento histórico. Lo que se juega ahí son estructuras, estructuras históricas, por supuesto, pero lo que prima en Marx no es contar las historias, sino sacar a la luz las estructuras. Él mismo dice que su labor es en primer lugar analítica, echa de menos incluso los reactivos químicos para poder *separar* bien todo eso que en la historia está siempre mezclado e interferido. Así es que creo que nosotros nos dedicamos un poco a lo mismo.

En cuanto a eso que dices de que el capitalismo y el estado de derecho tienen demasiados vínculos históricos como para soslayarlos, hay que tener en cuenta que la tesis que más tozudamente hemos defendido es que ambas cosas son más bien enteramente incompatibles. También hemos aludido al motivo por el que históricamente aparecen tan mezclados: se trata de un espejismo de la mirada política, de una ilusión de ciudadanía perfectamente diagnosticable y que solo se sostiene por lo introducción de una ficción jurídica -que, por ejemplo, Kant rechazaría de plano-: la de



otorgar la condición "ciudadana" a una población proletarizada que carece por definición del atributo básico de la ciudadanía, la independencia civil. La historia puede hacer todas las piruetas que quiera, pero lo que es incompatible es incompatible. Eso sí, es muy cierto que lo que nosotros hemos defendido podría venir acompañado de una historia bien contada del asunto. Eso es esencial: contar bien lo que pasó para poder denunciar la ficción que la historia ha consolidado en la ideología dominante. A nosotros, por ejemplo, la forma en la que Antoni Domènech o Florence Gauthier entienden la historia de la revolución francesa nos ha fascinado. Y la clave está en negar que sea cierto que lo que ahí se está jugando sea una revolución burguesa con la que saldrían triunfantes el derecho y el capitalismo como dos caras de lo mismo. *No*: la burguesía acaba más bien con la revolución, derrotando el derecho y dando alas al capitalismo. El éxito de la burguesía es la derrota de la Ilustración. Para ver triunfar la Ilustración habrá que esperar a una hipotética victoria del comunismo. Lo que nos hace falta no es la superación de lo moderno, la postmodernidad, ni siquiera un comunismo que venga a crear un "hombre nuevo" y una sociedad inesperada más allá de todo lo previsto. Lo que nos hace falta es más modernidad, la modernidad misma, la modernidad al fin. En suma: la modernidad que fue derrotada cuando triunfó la burguesía.

7b. No es la primera vez que hay en la tradición marxista un acercamiento a Kant. ¿Aceptaríais el título de "marxistas kantianos"?

Por sus referencias históricas, no. Normalmente ese título se ha ligado a la moderación socialdemócrata, a la pretensión de llegar al comunismo sin revolución, por vías exclusivamente reformistas. Nosotros, en cambio, planteamos un grave problema: no sólo no existe una vía socialdemócrata hacia el comunismo, lo malo es que no existe ninguna vía socialdemócrata hacia la socialdemocracia. El comunismo (o si quieres, la revolución) es la única vía posible para poder llegar algún día a ser socialdemócratas, ya hemos explicado antes por qué. Es verdad que en Europa hubo algo parecido a la socialdemocracia en la segunda mitad del siglo XX, pero, en el fondo, lo que había no era socialdemocracia sino privilegios. Con un cierto nivel de privilegios, es cierto que el capitalismo se parece bastante a la socialdemocracia, pero el truco no es la socialdemocracia, sino los privilegios. Eso sin contar con que, desde luego, la existencia de la URSS ponía a la clase obrera europea en buena situación para negociar, cosa que ya no es así. A partir de un cierto nivel económicamente privilegiado, es muy fácil hacer pasar por una conquista democrática lo que no es más que un éxito mercantil. Todo parece entonces muy democrático, pero porque la democracia ahí es superflua (todo el mundo es libre de votar lo que quiera, pero todo el mundo prefiere votar porque las cosas sigan como están).

8. Otro de los problemas más acuciantes de vuestro libro, me parece, es el de la relación entre *sujeto de derecho* y *sociedad civil*. Parece que, en numerosos pasajes, reproducís la dicotomía ética/política, esto es, que vinculáis, muy kantianamente, el principio de libertad al sujeto de la razón pura práctica; en consecuencia, la libertad aparece como un momento pre-social. La tradición republicana, sin embargo, no concibe un sujeto a-social y a-histórico, y menos aún uno capaz de ser libre de esa manera, si me permitís, "libre en el vacío". Esta tradición piensa ambos momentos, como sabéis, de manera mutuamente incluyente: (1) el primado del principio de libertad, y (2) el contenido de las instituciones que se necesitan para producirla y garantizarla. Dicho de otra manera, la actitud republicana pone la sociedad, y no al individuo, en el centro de su concepción de la libertad, contando con que los sujetos libres son ya, necesariamente, sujetos sociales, en el sentido de *sujetos de necesidades* (materiales) y de *sujetos de acciones posibles* (plurales). Os haría, a este respecto, algunas preguntas más: ¿Consideráis compatible el principio kantiano de libertad que defendéis ("nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, 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") con este primado republicano de la sociedad civil y, en suma, de la libertad como algo inseparable de su ejercicio material-social-institucional? ¿Consideráis que la sociedad civil, en tanto que espacio posible del ejercicio de una *igual libertad* republicana, opera en vuestro libro como un *momento derivado*, y por tanto secundario, de la actividad del sujeto libre?



Bueno, aquí creemos que hay algunos malentendidos o, por lo menos, notables discrepancias respecto a cómo leemos a Kant. En absoluto compartimos que vincular el "principio de libertad al sujeto de la razón pura práctica" implique pensarla como un "momento pre-social" y mucho menos que suponga una distancia respecto al modo de pensar la libertad de la tradición republicana. Más bien al contrario, creemos que precisamente Kant pone en juego un concepto de libertad decisivo para pensar la República de un modo distinto a como lo hace la tradición liberal.

Para empezar, nos gustaría señalar que en Kant no es fácil encontrar nada "pre-social" con la facilidad con que suele pretenderse. Kant piensa el propio "estado de naturaleza" como un estado completamente social, aunque no civil. En efecto, a diferencia de Hobbes (que piensa el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, es decir, lo piensa sobre el supuesto de individuos radicalmente desvinculados persiguiendo cada uno nada más que su propio interés; lo cual, dicho sea de paso, a la única sociedad histórica a la que se asemeja es, precisamente, al proyecto de una *sociedad de mercado*), Kant piensa el estado de naturaleza como un estado densamente compuesto de instituciones sociales: familiares, tribales, conyugales, etc.

Ahora bien, *precisamente porque en esas instituciones de carácter social no está garantizado "el primado del principio de libertad"*, precisamente por eso, decimos, Kant establece como un *deber* la exigencia de entrar en un *estado civil*. Y lo establece como un *deber incondicionado* precisamente porque lo que está ya dado siempre de antemano es el orden social, y por lo tanto el influjo recíproco. Es decir, precisamente porque sabe que somos *siempre ya, necesariamente, sujetos sociales* (sujetos de necesidades y de acciones plurales posibles y siempre con influjo recíproco) es por lo que establece *como deber* que esas relaciones se sometan a las exigencias del orden civil y sean compatibles con él, es decir, se sometan a las exigencias de la libertad.

Es a partir de aquí donde hay que pensar el concepto de libertad en Kant. Y, ciertamente, Kant la piensa en cierto modo como libertad de los individuos (en tanto depositarios de los derechos en último término) y no como libertad de los organismos sociales pre-civiles. Ahora bien, la pregunta clave para distinguir el concepto liberal de libertad del republicano creemos que es la siguiente: ¿hay algún sentido de la palabra "libertad" respecto al que cumplir las leyes no suponga una restricción?, o, lo que es lo mismo, ¿hay algún sentido de la palabra "ley" que no suponga una limitación a la libertad sino una expresión de su ejercicio? En un autor como Hobbes, por ejemplo, yo diría claramente que no. En efecto, el concepto de libertad civil en Hobbes se refiere en exclusiva a la posibilidad de desplegar la libertad natural (que "es la única que puede llamarse propiamente *libertad*" <sup>2</sup>) dentro de los límites y constricciones que establece la legislación civil. En este sentido, la libertad civil simplemente marca un margen (más estrecho o más amplio) de "libertad natural" que cabe desplegar en los intersticios que el tejido de leyes civiles deja sin regular <sup>3</sup>. No hay pues ningún concepto de "libertad" respecto al que la ley no suponga siempre un límite, es decir, no hay ningún concepto de ley que, en vez de entenderse como restricción a la libertad, se entienda como su expresión más digna <sup>4</sup>.

Ahora bien, es precisamente esa posibilidad la que Kant abre a través del concepto de razón pura práctica (y de sujeto de la razón pura práctica). En efecto, para que sea posible hablar de ley (moral o civil) en un sentido que no suponga nada más que una limitación o reducción de nuestra libertad individual, es necesario abrir un régimen de sentido, un orden posible de determinación de la voluntad, distinto al de la paralización constante e implacable de nuestra propia felicidad. Ciertamente, si el

Único sentido posible del concepto de libertad remite a la búsqueda de la felicidad individual, la ley solo podría entenderse como limitación a esa posibilidad. Ahora bien, lo que hace Kant (con la distinción entre fenómeno y noumenon) es abrir un orden de determinación de la voluntad (por el que estamos interpelados todos los seres racionales: también por supuesto los frotos) y que permite llamar "libertad" (y libertad en un sentido preemmental) a la posibilidad de actuar no desde el lugar del interés

privado sino desde el lugar de los universales, desde el lugar de las leyes. Propiamente "libre" en Kant, y en esto consiste todo el misterio del imperativo categórico, es el que se comporta obedeciendo a leyes de las que él mismo es legislador, es decir, obedeciendo a leyes que sean verdaderamente leyes (y no decretos secretamente establecidos desde el punto de vista del interés privado ni máximas de validez puramente subjetiva) pero que sean leyes que no haya establecido nadie distinto de yo

mismo.

A este respecto, debe tenerse en cuenta lo que con frecuencia se pasa por alto: que la crítica de la razón práctica no es exactamente la "filosofía moral" de Kant sino, como le corresponde en su condición de "crítica", la fundamentación de una metafísica, en concreto de la metafísica de las costumbres, es decir, la fundamentación tanto de la metafísica de la virtud como de la metafísica del derecho.

Así, desde el punto de vista de la moral, lo que exige el imperativo categórico es no hacer excepciones a favor de uno mismo respecto a la ley que libremente proponería para el mundo. Si evade impuestos es una inmoralidad (además de una ilegalidad) porque se trata de algo que nadie puede querer como ley. Ciertamente, evade impuestos es algo que se puede querer (y de hecho se quiere de un modo bastante generalizado) pero solo como excepción (de la que uno se beneficia) a la regla

que uno mismo quisiera ver en vigor en el mundo (es decir, rigiendo para cualquiera). En este sentido, propiamente "libre" en Kant es en realidad el que actúa conforme al deber, es decir, el que actúa desde el lugar del legislador, o sea, el que hace lo que quiere pero de verdad (en tanto ser racional), el que hace lo que quiere ver hecho en el mundo, es decir, el que hace realmente lo que prescribe la regla que él mismo proponería para el mundo.

Del mismo modo, propiamente libre desde un punto de vista jurídico no es tanto el que persiga su libertad natural, pre-social, independiente del orden civil, etc. Propiamente libre en Kant, desde un punto de vista civil, es el que obedece a leyes a las que ha dado su consentimiento.





En este sentido, si nos remitimos al modo tradicional de plantear la diferencia entre el concepto liberal de libertad y el republicano, es decir, si nos remitimos a la oposición entre "libertad frente a las leyes" (como concepto liberal) y "libertad por las leyes" (como concepto republicano), uno que encontramos en Kant a un representante puro de la seguridad. En realidad, el imperativo categórico no significa otra cosa, ni en el orden moral ni en el orden jurídico. Dicho esto, creo que podemos ya contestar propiamente a las preguntas.

El concepto de libertad al que se refiere, y al que nosotros nos referimos ciertamente en el libro ("nadie me puede obligar a ser feliz a su modo, 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") es el modo como enuncia Kant el primer principio prior del Estado civil, que remite a la libertad en tanto hombre. Ciertamente, se trata de un concepto en gran medida "negativo" de libertad (si quisiera decirlo así), es decir, un concepto que remite al derecho de cada uno a buscar su propia felicidad individual sin ser interferido arbitrariamente en ese anhelo ni por otro particular ni por el propio Estado. Es verdad que, a parte de ahí, y como exigencia de la compatibilidad de la libertad de cada uno con la de todos los demás según leyes, se enuncia el principio universal del derecho. Así, toda legislación resultará conforme a derecho en la medida en que trate de garantizar (coactivamente) que la libertad de cada uno resulta compatible con la libertad de los demás según leyes universales.

Ahora bien, junto a este concepto de libertad, Kant enuncia como principio a priori del Estado civil el de la igualdad en tanto súbdito (la ley ha de ser igual para todos los que se hallen sometidos a ella) y el de la independencia en tanto ciudadano. Y es al hilo de este tercer principio prior del Estado civil cuando se establece que propiamente ciudadanos los decimos, ciudadanos activos) solo puede llamarse a aquel que es a la vez el soberano de las leyes de las que es súbdito. En efecto, es a propósito del concepto de "independencia" (que, como comentaremos más adelante en la pregunta 10, se establece por referencia a la posibilidad de no agradecer la propia subsistencia a la voluntad arbitraria de otro particular y, en ese sentido, se establece por referencia a la propiedad) cuando se plantea la cuestión de la comunidad y la "libertad general" como algo de naturaleza distinta a la suma de las voluntades particulares, es decir, cuando se plantea el primado del orden civil sobre la suma de los intereses privados.

Esto se ve aún con más claridad cuando Kant enuncia la triple libertad-igualdad-independencia no para establecer los principios a priori del Estado civil sino para localizar los atributos esenciales de la ciudadanía. Aquí, el concepto de libertad (que ya no se establece como libertad en tanto hombre sino, precisamente, en tanto ciudadano) se enuncia como el principio de "no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento".

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.

En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento. En este sentido, el concepto de libertad en tanto ciudadano es un concepto que se refiere a la posibilidad de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento.





# Rebelión



# Rebelión

—

---

---

---

---

---