



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La recepción del iusnaturalismo popular y el principio fiduciario de la tradición republicano-democrática en la crítica socialista al trabajo asalariado

Tesis doctoral presentada por:

Edgar Manjarín Castellarnau

Dirigida por:

DAVID CASASSAS MARQUES

PETER WAGNER

Programa de Doctorado en Sociología

Universidad de Barcelona

2023



Índice

Agradecimientos.....	3
Resumen.....	4
1. Introducción.....	8
1.1. Definición de la problemática: trabajo asalariado, libertad republicana y democracia.....	8
1.2. Los límites del programa neorrepblicano.....	12
1.2.1. La fundamentación histórica y filosófica de la libertad republicana.....	12
1.2.2. La búsqueda de una libertad negativa: de Isaiah Berlin a la tradición republicana..	13
1.2.3. Fundamentos ontológico-sociales.....	17
1.2.4. La desproblematización de la extensión universal de la libertad.....	21
1.2.5. Estado, gobierno, democracia y derechos.....	23
1.2.6. Dominación en el ámbito privado, trabajo y mercados.....	27
1.3. Alternativas al neorrepblicanismo para abordar el problema del trabajo.....	29
1.3.1. El precedente ateniense y la revisión socialista del republicanismo histórico.....	29
1.3.2. ‘Labor republicanism’, Marx y socialismo.....	31
2. Objetivos.....	34
3. Conclusiones.....	35
3.1. La recepción del núcleo histórico-normativo del republicanismo democrático en la crítica socialista del trabajo asalariado.....	35
3.2. Neoliberalismo vs democracia, el no-debate neorrepblicano.....	41
4. Referencias.....	44
Anexos.....	55
I. <i>Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado</i>	
II. <i>Private, Public and Common. Republican and Socialist Blueprints</i>	
III. <i>Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx</i>	

Agradecimientos

Poco o nada de lo que presento en este compendio habría tenido lugar sin la cercana presencia de un conjunto de personas a las que deseo mostrar mi gratitud. A mis directores David Casassas y Peter Wagner; a mis compañeros de *GREECS* y su campo gravitatorio (Daniel Raventós, Jordi Mundó, María Julia Bertomeu, Julio Martínez-Cava, David Guerrero, Bru Laín, Joan Domènech, Jaume Montés, Sergi Raventós, Maciej Szlinder, Marta Domènech, Gustavo Búster, Ayoze Alfageme); a toda la plantilla de *TRAMOD*; a mis guías franceses Florence Gauthier, Yannick Bosc y Benjamin Coriat; a los equipos editoriales y revisores de *Daimon*, *Theoria* y *Clivatge*; al CRAI de la UB y a Alexandra Elbakyan; a toda la *colla* organizada en torno a los *menjars de carmanyola* en la facultad; a coinquilinos/as de despacho, vecinos/as del departamento y congéneres de la comunidad universitaria que me han apoyado. Agradezco a todas las personas contribuyentes y usuarias que, junto a mi familia, me han facilitado el sustento. Aquellas personas que más me conocen —pareja, amistades, parientes— sabrán que valoro infinitamente más el aprecio que nos une que los agradecimientos protocolarios, que para expresar aquello que más me importa bastan pocas palabras: mando aquí un abrazo para todos/as ellos/as, emplazando a próximos encuentros una celebración como es debida. El que me falta por nombrar siempre me lleva a volver a empezar desde un lugar distinto: poco o nada de lo que presento en este compendio habría tenido lugar sin Antoni Domènech. Gracias a él gozo de lo que me une a muchas de las personas aludidas, de muchas cosas que aprecio y de lo mucho que todavía aprendo tras su apagón, fruto de nuestra amistad.

Resumen

Introducción

La garantía de derechos y libertades reclamada en sociedades democráticas se traduce, con la acuciante precarización del empleo, en dilemas sociopolíticos que precisan un marco integrador de discusión normativa. La tradición republicana ha pasado a ocupar un lugar prioritario en los debates académicos de las últimas décadas en materia de filosofía política e historia del pensamiento político. Con este propósito, el auge del republicanismo académico ofrece la posibilidad de revisar históricamente los conceptos políticos relativos específicamente a las experiencias democráticas dentro de esta tradición. Este *revival* republicano ha sido liderado por el programa de investigación ‘neorrepblicano’ o ‘neorromano’, representado por el filósofo Philip Pettit y el historiador Quentin Skinner. Sin embargo, el programa de dichos autores conlleva problemas derivados de una insuficiente contextualización histórica y socio-institucional. Esto tiene graves consecuencias, particularmente, para el análisis normativo del trabajo asalariado en las sociedades democráticas contemporáneas. El olvido de la tradición republicano-democrática, desde la antigua Atenas hasta el movimiento revolucionario fraternal de la Revolución Francesa, ha conllevado la omisión de unos denominadores comunes que confieren una mayor inteligibilidad a la conflictividad inherente a las relaciones de trabajo. Cabe además identificar la continuidad de un núcleo histórico-normativo de esta tradición en el pensamiento socialista. Pettit incluye en su planteamiento una «congenialidad» entre el republicanismo y el socialismo, e incluso reconoce el diagnóstico común que da origen a la expresión «esclavitud salarial», pero no desarrolla la especificidad conceptual, socio-institucional e histórica, de la misma. Varios autores han tratado de contribuir a este desarrollo poniendo de relieve las limitaciones del programa neorrepblicano. Entre las propuestas que fundamentarían un «republicanismo del trabajo» o un «republicanismo socialista» re-emergen categorías como el antagonismo entre clases sociales, fenómenos macro-estructurales de coerción en las relaciones de mercado e imaginarios populares moldeados por una denuncia contra la expropiación y por aspiraciones a la autodeterminación colectiva. La revisión de la obra de Karl Marx bajo esta perspectiva resulta particularmente proteica, especialmente cuando ésta va unida a la indexación histórico-conceptual de trayectorias culturales poco exploradas, como el iusnaturalismo popular o las justificaciones público-fiduciarias de las relaciones de propiedad y del poder político.

Objetivos

- Poner en relación la tradición republicana democrática y la tradición del derecho natural, especialmente en su recorrido por contextos de conflictividad social hasta culminar en su formulación más revolucionaria en 1789.
- Mostrar cómo Karl Marx recibe e integra en sus desarrollos teóricos un conjunto de fundamentos normativos republicano-democráticos, particularmente sensibles a su inspiración antiexpropiatoria.

Resultados

Puede reconocerse en Marx una exigente criba en la adopción del sustrato normativo iusdemocrático. Se puede sustanciar un núcleo normativo de la tradición republicana-democrática que permite evaluar su continuidad histórico-conceptual en el s.XIX y la herencia en la tradición socialista de la que da cuenta Karl Marx. Este núcleo puede describirse sintéticamente en las siguientes dimensiones:

- Supuestos del comportamiento humano y ontología social. Se busca satisfacer, en primer lugar, un principio social y reflexivo de no-instrumentalización y, en segundo lugar, un uso público de la razón que haga de la deliberación una fuerza social capaz de moldear las instituciones públicas y articular la vida social en un cauce plurimotivacional. Buena parte de estos fundamentos se transmiten a partir del s.XII por medio del lenguaje popular de derechos naturales.

- Papel central de las relaciones fiduciarias. De la influyente síntesis de Locke se desprenden claramente tres planos normativos a los que la revisión iusnaturalista de corte protodemocrático ha llegado a conferir una jerarquía fiduciaria: derechos individuales, derechos de los pueblos y derechos de la Humanidad. De estas formulaciones han emanado justificaciones de soberanía popular y críticas al poder arbitrario, regimentaciones de diferentes formas de autodeterminación colectiva en comunidades campesinas y urbanas y, muy especialmente, la evaluación e institucionalización de entramados de derechos de propiedad sobre activos productivos.

- Dimensión práctico-crítica. Se combina una movilización de alianzas de clases sociales, una plasmación concreta de principios ético-políticos como derechos constitutivos y un programa político para la realización de aquellos principios.

En la medida en que estos rasgos fundamentales sintetizados caractericen aceptablemente un núcleo normativo republicano-democrático, se puede examinar una continuidad en las contribuciones de Marx y Engels en el movimiento socialista. El resultado es positivo, pero revela que estas contribuciones consisten precisamente en una profunda revisión de constructos conceptuales desechados en un contexto inaudito de transformaciones sociales.

Marx toma de conciencia histórica de las profundas implicaciones de la derrota de la Revolución Francesa. Captura que en el desarrollo de la Revolución Francesa se pone de manifiesto un conflicto neurálgico en torno a concepciones antagónicas sobre la propiedad, y que en la intensificación de esta disputa toma cuerpo un molde radical republicano-democrático del poder político.

En la crítica temprana contra la filosofía anti-ilustrada y iusprivatista de las reformas prusianas, muestra una recepción y filiación a la tradición iusnaturalista revolucionaria. Marx contempla una racionalidad humana que se conforma en el seno del conflicto social y que se adhiere así, instintivamente, a preceptos racionales universalistas en un curso de acción transformadora.

Su aportación consiste en una nueva republicanización de este legado con el propósito central de politizar los nuevos movimientos obreros, en una coyuntura marcada por una recomposición de clases, la constitucionalización isonómica de la vida civil y política, que diluye la sustantividad de los derechos inalienables de existencia y de soberanía popular, y por la necesidad de un programa antiexpropiatorio de nuevo cuño. El elemento central del programa normativo estriba fundamentalmente en la apropiación en común de medios de producción, quedando abierta su forma institucional específica en el devenir histórico concreto.

Su crítica de la Economía Política confiere un nuevo sentido de época a la cultura antiexpropiatoria de la tradición republicano-democrática, señalando críticamente los posibles cauces hacia una asociación republicana de productores libres e iguales. Para ello revisa las justificaciones republicanas preindustriales en torno a las relaciones de trabajo y de propiedad: su análisis detalla los límites de la reformulación matriz lockeana ante el desarrollo industrial. Marx describe el doble carácter del trabajo, muestra la incongruencia del optimismo industrial smithiano basado en la división del trabajo manufacturero y rebate el sesgo oligárquico de las abstracciones economicistas burguesas respecto a las potencialidades creadoras del trabajo y de la mera función sustitutiva de las máquinas.

En este análisis identifica algunos mecanismos socio-institucionales en los que emergen antagonismos que incitan a una toma de conciencia revolucionaria: la limitación legal de la jornada

de trabajo, el control despótico ejercido con el uso de máquinas, la fragmentación de saberes y la emergencia de espacios deliberativos.

Conclusiones

Los fundamentos ontológico-sociales en los que se basa su crítica económico-política hacen referencia a unas «condiciones materiales» como una estructura institucional básica de relaciones de propiedad. Marx no esconde sus fuentes radical-democráticas cuando conjuga la descripción de los mecanismos extractivos con la expropiación de saberes y poderes asociados a la tradicional posesión de medios de producción por parte de las clases populares.

De todos los rasgos republicano-democráticos y socialistas mencionados se desprende una crítica implícita —a menudo también explícita— de los sesgos oligárquicos que han influido el pensamiento social moderno en Occidente. Esta es tal vez la cuestión que revela con mayor fuerza las insuficiencias del programa neorrepblicano en relación a las relaciones contemporáneas de producción y de mercado. El programa neorrepblicano separa su teoría de otros ámbitos de las ciencias sociales y deconstituye los procesos democráticos, incluyendo aquellas dinámicas de conflicto —muy señaladamente, en las relaciones de trabajo— por medio de las cuales las personas comparten, resisten e innovan prácticas e idearios confrontando aquello en lo que no desean ceder el control.

1. Introducción

1.1. Definición de la problemática: trabajo asalariado, libertad republicana y democracia

La población trabajadora en países constitucionalmente democráticos reclama el fortalecimiento de garantías públicas sobre derechos y libertades básicas mientras pasan un tiempo considerable de sus vidas interactuando en ámbitos privados, donde buena parte de estos derechos y libertades se ven fuertemente restringidos. El contraste entre ambas dimensiones de la vida social plantea contradicciones especialmente complejas en un contexto en el que también las garantías laborales se ven progresivamente amenazadas. La precarización del empleo y, en general, la erosión de los derechos laborales conduce al inescapable cuestionamiento de su papel fundamental, no solo para la seguridad y el bienestar de la ciudadanía, sino también como pilar de la inclusividad en el ejercicio de la soberanía democrática de estos países.

Este problema se presenta en un contexto más general, frecuentemente caracterizado como una crisis del Estado social de posguerra, ante el cual proliferan propuestas académicas orientadas mayoritariamente a una posición defensiva ante los retos que suponen las dinámicas de financiarización, la liberalización de mercados o las deslocalizaciones. Los debates en torno a la concepción de estas estrategias defensivas cae en graves dilemas normativos y positivos, pues la multiplicidad de factores en crisis hace que para plantear la solución de unos haya que suponer que otros ya se encuentran resueltos. Este tipo de obstáculos ponen de relieve la necesidad de integrar interdisciplinariamente los debates y abordar una revisión normativa de conceptos que permita partir de premisas globalmente coherentes. En las últimas décadas, se ha consolidado un marco de teorización normativa, la recuperación académica de la tradición republicana, que presenta claras potencialidades a este respecto. Sus orígenes históricos ofrecen la posibilidad de trascender coyunturas interpretativas apresadas por el molde social de una época determinada. Esta tesis parte, por lo tanto, de la problemática necesidad de sacar a la luz precedentes históricos de esta tradición que puedan contribuir a ampliar el espectro para esta integración normativa.

La cuestión de las condiciones de libertad en relación con el ámbito productivo es un problema fundacional en el pensamiento republicano. Desde Aristóteles o Cicerón hasta poco antes de los códigos civiles napoleónicos, el grueso de la tradición ha ubicado la condición del trabajador sin propiedad en el lado de la población dependiente y, por lo mismo, carente de derechos civiles y políticos. En los movimientos democráticos antiguos y modernos, sin embargo, este juicio ha sido crucialmente enmendado y se han propuesto diferentes tipos de medidas garantes de condiciones de

existencia social para una parte cada vez más amplia de la población. No en vano, el derecho laboral democrático es habitualmente considerado heredero de la inveterada crítica republicana al trabajo asalariado traída al movimiento socialista, y muy particularmente de la formulación iusdemocrática de la dignidad personal y los derechos humanos. Precisamente la tradición iuslaboralista democrática fue uno de los muy pocos espacios en los que esta formulación pervivió hasta su renacimiento público con el pacto social de postguerra.

Sin embargo, esta tradición también adolece de una crisis desde hace ya décadas. Esta crisis obedece, por supuesto, a las tensiones en torno a las formas jurídicas de las relaciones laborales, pero también, y sobre todo, a las dinámicas sociales que se requieren para lograr la fuerza protectora y niveladora del derecho laboral. Sin esta problemática encima de la mesa, no podría entenderse que los movimientos socialistas del siglo XX en el mundo capitalista abrazaran el impulso de esta vía que llevó a los pactos sociales que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, fuera con muchas o pocas reticencias. El esplendor, si así puede decirse, del iuslaboralismo democrático se produjo en un contexto histórico determinado en el que el papel político de la población trabajadora tenía una clara y estable traslación en una dinámica económica de lucha de clases relativamente embrizada.

Con la progresiva disolución de los ejes que tendían a estabilizar esa dinámica, queda cada vez menos claro si es la crítica democrática al trabajo asalariado la que ha quedado huérfana de un proyecto político, o si tal vez cabe plantear que, para reimpulsar la movilización democrática, se precisa ir más allá de las conquistas heredadas en torno a la crítica democrática al trabajo asalariado. Por este motivo, hemos partido en este proyecto de la problemática específica acerca de las continuidades y discontinuidades atribuibles a la herencia de la tradición democrática en la crítica socialista del trabajo asalariado. El primer punto de esa problemática concierne a los obstáculos que el republicanismo académico dispone a este propósito en su versión más popular. Desarrollaremos esta primera problemática de modo más pormenorizado antes de exponer los objetivos a los que finalmente corresponde el compendio de artículos presentado.

Lo que Karl Marx llamó eventualmente, en 1864, «Economía Política del Trabajo» puede exponerse analíticamente, propongo, como las condiciones de posibilidad por las que la relación alienante entre trabajo y capital puede ser sustituida por una «asociación republicana de productores libres e iguales». A pesar de la abundancia de literatura sobre Marx, existe escasa indagación científica sobre el uso de esta expresión en relación a los precedentes democráticos. Sin embargo, ello entraña una relación de conceptos que, pretendo argumentar, constituye un cuerpo teórico de profundo calado normativo y potencial explicativo, hoy en día incomprensible sin un adecuado conocimiento de su indexación histórica. La inspección de este tipo de relaciones de poder

escondidas no puede llevarse a cabo sin un sistema de conceptos descriptivos y normativos como los de la Economía Política del Trabajo, una perspectiva institucional e histórica que tome en consideración la presencia o ausencia de normas constitutivas que permiten establecer relaciones asimétricas de poder. Con todas sus indudables reminiscencias, la diferencia entre la «Economía Política del Trabajo» y lo que Robespierre había llamado la «Economía Política Popular» puede entenderse como el resultado de un triple proceso histórico: 1) la consolidación del proceso de redefinición de las relaciones iusciviles que se originó con el Código civil napoleónico y que llegó a convergir con la *Common Law* británica; 2) el desarrollo de idearios, organizaciones e instituciones del movimiento obrero; y 3) el acelerado progreso industrial, con la aparición de la gran maquinaria, el desarrollo y expansión de mercados y, en resumen, la enorme transformación por medio de la expropiación y la generalización de la asalarización, que llevó a una nueva dimensión de la división social del trabajo.

En lo que respecta a los orígenes del primer proceso, la reacción termidoriana que acabó con la revolución democrática plebeya dio paso al golpe de Estado Napoleónico (1799) y trajo consigo un nuevo código civil basado en el romano, pero con un cambio sustancial: toda la población se consideraba *sui iuris*, lo que implicaba la desatención con respecto a la necesaria correspondencia entre libertad y condiciones socio-institucionales que en la Antigua Roma permitían explicar que el individuo estuviera capacitado para poder vivir como un verdadero *sui iuris*. Este cambio pervirtió radicalmente la lógica republicana del código romano, lo que definió un nuevo tipo de «igual libertad formal» en la que se tuvo que asumir, entre otras ficciones legales, que toda persona tenía acceso efectivo a una base autónoma para la existencia. Esta situación llevó a la culminación del llamado mercado de trabajo —como concepto teórico e institución civil— y a la consideración contra-natura del trabajo como mercancía. Al nuevo ciudadano «libre» le era reconocida una inalienabilidad, esto es, la imposibilidad de quedar sometido a la voluntad de otros. De este modo, se consideraba que el creciente grupo de trabajadores desposeídos que no tenían medios para vivir salvo si trabajaban para otros estaba formado por sujetos que eran libres de hacerlo —o de dejarlo de hacer— voluntariamente¹. Paralelamente, la empresa quedó excluida del ámbito de la *loi civil*, permaneciendo en el régimen despótico del dominio de la *loi de famille*. Como consecuencia, la relación que se establecía en el «voluntario» contrato de trabajo ocultaba una relación de autoridad desprovista de cualquier connotación política. Una mayoría creciente de la población en Francia e

1 En la Antigua Grecia, en cambio, esta actividad era considerada —en voz de Aristóteles— «esclavitud a tiempo parcial», mientras que en el código civil romano se establecía una clara distinción entre el contrato por obra —«*locatio conductio operis*»— y el contrato de servicios —«*locatio conductio operarum*»—. El segundo, que corresponde con el del trabajo asalariado, suponía relegar a la persona, parcialmente alienada de su libertad, al mundo de los sujetos de derecho ajeno o «*alieni iuris*» (Domènech, 2004).

Inglaterra devino libre para vender su fuerza de trabajo bajo el régimen jurídico civil, mientras que las condiciones del régimen trabajo quedaron legalmente subordinadas bajo el orden despótico del dominio familiar/doméstico.

Por otro lado, el transcurso histórico que sigue la Revolución Francesa hasta el definitivo fracaso de las olas revolucionarias que culminan en 1848 trae consigo el desarrollo de diferentes prácticas e instituciones del movimiento obrero, múltiples experiencias compartidas ante una organización de la producción de mayor escala y complejidad que dieron lugar a nuevas formas de auto-comprensión o consciencia de clase. El programa democrático universalista y anticolonial jacobino había quedado definitivamente neutralizado y eclipsado (Gauthier, 2014), a pesar de sus reminiscencias en movimientos de democracia social revolucionaria. Sin embargo, ese fue el momento también de la recuperación de un cuerpo de ideas sobre las que aquel programa se fundamentaba, ideas que volvieron a servir de fermento para un nuevo proyecto económico-político que diera cuenta de los problemas a los que la libertad republicana se enfrentaba bajo el nuevo orden industrial capitalista. Este paso cobra gran importancia en la presente investigación, puesto que en él se puede observar un cuerpo de ideas latentes que anteriormente fueron concebidas tanto en el derecho natural revolucionario como en el republicanismo más abiertamente democrático, algo que no ha sido suficientemente reconocido en análisis históricos sobre el movimiento obrero.

1.2. Los límites del programa neorrepublicano

1.2.1. La fundamentación histórica y filosófica de la libertad republicana

La singularidad del programa filosófico-político *neorrepublicano* se debe a la gran atención recibida en debates de distintos ámbitos académicos a lo largo de las últimas dos décadas. El mérito más comúnmente aclamado ha sido el de haber situado en el centro de la discusión una definición de libertad en oposición a la característicamente *liberal*. Con ello ha atraído un interés notablemente extendido desde otras vertientes teóricas y, lo que ha sido menos común en otras teorías que han gozado de este nivel de celebridad, también ha suscitado un acercamiento al legado cultural histórico de esta tradición. Tal ha sido el éxito de esta concepción de libertad, que ha expandido su influencia hasta «rediseñar la geografía de los estudios políticos» (Urbinati, 2012) e incluso traspasar sus límites: mantiene una presencia delantera en teoría política e historia del pensamiento político; en el diseño y la evaluación de políticas públicas; en debates constitucionalistas; en estudios sobre derechos humanos; en el marco de las relaciones internacionales; en teorías de la justicia; en teorías de la educación; en lo más ‘micro’, lo ‘macro’ y lo más global de los análisis económico-políticos. Del mismo modo que ha permitido plantear interrogantes para la comprensión del pasado histórico, ha demostrado una gran fertilidad para aterrizar conceptos políticos en problemas del presente que ni el utilitarismo, ni el contractualismo social, ni el comunitarismo han podido ofrecer, por lo menos en las dos últimas décadas.

Philip Pettit, el filósofo abanderado de este movimiento académico, propone un programa de recuperación de ideas del «republicanismo clásico» ceñido a debates filosófico-políticos contemporáneos (Pettit, 1999; Lovett y Pettit, 2009; Lovett, 2010), si bien su investigación ha ido a caballo entre el desarrollo conceptual de ideas extraídas de trabajos historiográficos y una actualización más o menos sistemática de avances en filosofía analítica para las ciencias sociales. Siendo la segunda una tarea intelectual más consustancial a la trayectoria de la que provienen estos filósofos, la diversidad de sus fuentes es notablemente mayor que para la primera. De hecho, las ideas republicanas sobre las que se basan son tan deudoras del historiador Quentin Skinner y de seguidores de este que es común identificarles en un mismo programa. A continuación, se discutirán críticamente, y de forma resumida, algunos de los pasos clave del proceso en el que se ha forjado este programa.

1.2.2. La búsqueda de una libertad negativa: de Isaiah Berlin a la tradición republicana

Siguiendo la estela de John Pocock (1965, 1975), otro exponente destacado de la Escuela de Cambridge, Skinner aplicó su método «contextualista» (1969) para hallar claves históricas del pensamiento político moderno inglés en la lectura de Maquiavelo (1969, 1978, 1983, 1984). Gracias a ello sentó las premisas fundamentales por las que podía descubrirse a través de las ideas del Renacimiento y de su traslación a la cultura anglófona una recuperación de conceptos de la antigua Roma republicana. Por eso, la referencia a un pensamiento *neorromano* sirvió de motivo central en sus más famosas investigaciones a partir de entonces. En dos artículos seminales Skinner (1983, 1984) explicitó los rasgos distintivos de una definición de libertad que Pettit sofisticaría más tarde gracias a su bagaje filosófico-analítico. Skinner describía cómo Maquiavelo hablaba de una *libertà* olvidada, una libertad como ausencia de «obstrucción». Esta ausencia de obstrucción suponía la seguridad de no depender de otros, vivir «sin las ansiedades del libre goce de su propiedad, sin ninguna duda sobre el honor de sus mujeres e hijos, sin temores para ellos mismos» (Skinner, 1984, p. 205). Con este redescubrimiento, Skinner traía a la palestra una libertad negativa diferente de aquella que había popularizado Isaiah Berlin (1958/2017) como punta de lanza de su *pluralismo liberal*. Dada la marca indeleble de este antecedente, a continuación expongo críticamente algunos de los aspectos que creo más característicos en la definición de Berlin, con el propósito de señalar las debilidades atribuibles a esta génesis conceptual.

Berlin, filósofo político e historiador de las ideas, presentó un esquema dicotómico que actualizaba en el contexto de la Guerra Fría² la oposición propuesta por Benjamin Constant y Madame de Staël entre la «libertad de los antiguos» y la de «los modernos» (Holmes, 1984; Bertomeu, 2021; Guerrero y Martínez-Cava Aguilar, 2022; Martínez-Cava Aguilar, 2020; Domènech, 2003). La libertad de los antiguos era encarnada esta vez por una tradición de «libertad positiva» detrás de la cual se presentaban las amenazas de los «Estados totalitarios». Con la popularidad de este esquema, Berlin contribuyó a circunscribir dentro del ideal político de «libertad

2 La abundante documentación sobre su vínculo profesional y patriótico con los servicios secretos británicos, su papel desempeñado trabajando primero, en la embajada de Washington y después en múltiples proyectos de disputa ideológica en Estados Unidos contra la noción de neutralidad en la Guerra Fría —como la revista *Encounter* o el *Congreso para la Libertad Cultural*, para los que colaboró durante décadas con la CIA y el MI6, la Ford Foundation o la Rockefeller Foundation y con las que intermedió en aras de apoyo financiero— ofrecen señales nada desdeñables para leer a Berlin en adecuación a su contexto. Si él mismo excusaba —en pleno auge del movimiento por los derechos civiles de los 60— el tono de sus escritos públicos de los años 50 debido a «los peores excesos» de la dictadura soviética (2002, p. 55), podría verse reflejada la comprensión del pluralismo en su *Realpolitik* cotidiana: por ejemplo, en Saunders (2013) o en su propia correspondencia (2017) se describen numerosos episodios en los que Berlin justificaba o manifestaba posiciones ambiguas o contradictorias motivadas por compromisos multilaterales y conflictos de interés entre colegas de distintos ámbitos y enclaves geopolíticos.

negativa» a autores anglosajones como John Locke, Adam Smith, Thomas Jefferson, Thomas Paine o John Stuart Mill (Berlin, 1958/2017), personajes que, como se mostrará en los artículos de este compendio, inspiraron causas políticas contra cualquier forma de radicalización democrática. Con la enorme influencia de la que gozaba, Berlin pudo ir planteando ágilmente dilemas en el discurso de aquellos autores en los que se podía identificar atisbos de libertad positiva —cierta simpatía de Mill con el «terror jacobino», ciertas contradicciones del autotelismo en la moral kantiana, etc.—. También con ello Berlin podía ir desplazando hacia la segunda concepción de libertad las complejidades de la discusión normativa que entraña ir más allá de una libertad psicológica para ordenar preferencias, indeformables e irreducibles, y adecuar fines a ellas. Esta libertad psicológica era para Berlin coextensiva con la libertad política. Todo aquello que sugiriera una dependencia de la integridad moral del individuo con respecto a la participación en un proceso de autodeterminación colectiva era suficiente para definirlo bajo el umbral de una «libertad positiva», «colisionando irreconciliablemente» con su antitética (2002, p. 42).

El supuesto básico del ensañamiento de Berlin con la libertad positiva puede verse como el temor de que se impongan valores a unos individuos que, de ser plenamente competentes para juzgarlos, estos rechazarían. Jugaba a favor de este razonamiento, en el debilitado foro intelectual de posguerra, que en lugar de prestarse a disquisiciones metaéticas o de ética pública, el pluralista-liberal pudiera bastarse de la premisa normativa naturalizada según la cual hay una necesaria «frontera a dibujar» entre «el área de la vida privada y el de la autoridad pública», de modo que cabe preguntarse «dónde debe ser establecida [la frontera] es cuestión de discusión [*argument*], en efecto, de regateo», siendo así la libertad, no un «valor sagrado, intocable», sino algo que requiere abordarse pragmáticamente [*a practical compromise*»] (1958/2017, pp. 157, 164). En el trasfondo de la temida inculcación totalitaria de valores Berlin atribuía un «monismo filosófico». De ahí que contrapusiera una idea de pluralismo según la cual las naciones, clases o individuos —incluyéndose a sí mismo— creen necesaria e irreductiblemente «en una multiplicidad de valores, algunos de los cuales están en conflicto o son incompatibles entre sí» (1994, p. 3). Señalaba así la «incompatibilidad de ideales igualmente válidos en diferentes sociedades y en diferentes períodos, y de varios valores y fines de individuos humanos de los que la sociedad se compone», unos valores que «determinan el resultado de lo que el comportamiento humano debe ser, incluso si los individuos no pueden saber cuál puede ser el resultado de sus interacciones» (*Ibid.*). Vemos, por lo tanto, que Berlin lleva al primer plano una imposibilidad última del triunfo de la razón pública: una suerte de «plan cósmico» de armonía que cuenta con que «ciudadanos ligados entre sí por el uso

común de una razón irrestricta, una comunicación libre y un mutuo entendimiento, puedan vivir libres y progresar por sí solos» (*Ibid.*)³.

Skinner procuró no clasificar la postura de Berlin como extrema y tal vez por eso asumía que el autor compartía la idea «básicamente aristotélica» según la cual «somos seres morales con algunos fines verdaderos y propósitos racionales, y que solo estamos plenamente en posesión de nuestra libertad cuando vivimos en una comunidad y actuamos de tal modo que esos fines y propósitos son realizados todo lo posible» (Skinner, 1984, p. 196). Pero esa caracterización, de por sí poco comprometedora, tampoco podía hacerse en un sentido demasiado robusto. Berlin fue particularmente escurridizo en torno a cuestiones sobre autonomía moral. A menudo recurría él mismo a caracterizaciones extremas para sustanciar su posición intermedia. En su reconstrucción de la libertad en la Grecia antigua puede leerse que para Aristóteles lo moral era «*deducible* de la política» (Berlin et al., 2002, p. 297) y que contra esta posición se impuso, tras la caída de la *polis* democrática ateniense, la filosofía de los «verdaderos predecesores del nuevo individualismo» (*Ibid.*, p.315), gracias a los cuales «la ética deja de ser una rama de la política» (*Ibid.*, p.302). Tan pronto veía en el significado de la «misteriosa frase sobre los hombres como ‘fines en sí mismos’ [...] lo que a fin de cuentas refuta al utilitarismo y lo que hace de Hegel y Marx tan monstruosos traidores a nuestra civilización» (*Ibid.* p.337, traducido en: Berlin 1951), como pasaba a afiliarse a ella y a defenderla para señalar que «empujar» a los hombres «hacia objetivos que tú —el reformador social— ves, pero ellos no pueden, es negar su esencia humana» (*Ibid.*, p.184).

La diferencia específica que Skinner proponía en su caracterización maquiaveliana de la libertad negativa, era que los individuos podían perseguir aquellos fines que ellos mismos elegían de forma «combinada con ideas de virtud y servicio público» (p. 197), sin que eso conllevara imponer restricciones morales a los individuos ni presuponer más cualidades morales sobre la naturaleza humana que las que el propio Berlin aparentemente aceptaba. Skinner realzaba que Maquiavelo, como Cicerón en el *De Officiis*, entendía que la participación del individuo en la comunidad implica obrar voluntariamente por el bien común —*communi utilitati serviatur*—, pero que en el transcurso de su argumentación, el propio Maquiavelo dejó de un lado un aspecto de la

3 El filósofo y jurista Ronald Dworkin (2011), desde una postura «monista» expresamente anti-berliniana, ha mostrado convincentemente por qué la deliberación sobre el valor de las justificaciones morales no es insalvablemente distinta del modo en que la ciencia delibera sobre la verdad de los hechos. Junto a estas cuestiones, sobre por qué la tradición republicana democrática ofrece la más manifiesta objeción a este pluralismo y por qué es coherente con la ciencia normativa metodológicamente cognitivista, ver Doménech (1989, 1996, 2000). Dicho sea de paso, Dworkin reconoce a Berlin un importante acierto metodológico que otros filósofos del siglo XX no han compartido: «no podemos apreciar el carácter o la fuerza de un concepto político como libertad hasta que no hemos obtenido un sentido a través de la historia de lo que ha significado para nuestros predecesores políticos» (2011, p. 350).

virtud para actuar de acuerdo con el bien común (Skinner, 1983). Ese bien, para Cicerón, era precisamente el más importante: la justicia (*iustitia*). De este modo, según Skinner, Maquiavelo definía una *virtù* equivalente a «cualidades, talentos y habilidades» individuales sin entrar en disquisiciones morales previas. Por lo tanto, no cabía sospechar que la voluntad del ciudadano se disolviera en una suerte de emanación moral colectiva que fuera irreconciliable con la moral propia: «el ejercicio de servicios públicos y el cultivo de virtudes necesarias para ejercerlos [eran] *instrumentalmente* necesarios para evitar la coerción y servidumbre» (Skinner, 1984, p. 214 y ss).

Skinner parece haber desistido más recientemente de atribuir una base aristotélica a Berlin pero no de tratar de resolver las debilidades o sobrepasar las insuficiencias de su esquema. Propone, entre otras cosas, que el argumento de Berlin sobre la libertad positiva «puede llevarse más lejos si reconocemos que lo que subyace a las teorías de la libertad positiva es la creencia en que la naturaleza humana tiene una esencia, y que somos libres si y solo si logramos realizar esa esencia en nuestras vidas» (Skinner, 2002, p. 242). Asumiendo que no cabe esperar que Skinner tome un giro epistemológico radical para orientarse hacia las ciencias cognitivas con el reto de fundamentar una «esencia» humana por vía empírica, esta afirmación puede considerarse hoy día más o menos trivial en lo que refiere a una concepción política de la libertad. La relevancia de este desarrollo conceptual no parece recaer tanto en una disputa ideológica contemporánea como en un criterio selectivo con el que el historiador puede favorecer el estudio de unas ideas vinculadas a la libertad negativa, en desventaja de otras ideas vinculadas a la libertad positiva. En las ideas correspondientes a la segunda filiación encontraríamos numerosos episodios históricos protagonizados por aspiraciones plebeyas; movimientos populares —Skinner prefiere la etiqueta de «populistas»— con justificaciones e imaginarios que, en efecto, son mediados por un amplio espectro de prefiguraciones metafísicas sobre los fines de la existencia humana. Este criterio selectivo permite entender por qué Skinner ha desestimado, de entrada, la relevancia de los discursos basados en derechos naturales e inalienables y por qué suele rehuir de justificaciones sobre el bien común que partan de principios morales universalistas en los que la ética privada no anteceda a la ética pública.

Skinner pudo así justificar el concepto político de libertad sin referirse a un lenguaje de derechos, sin hipotetizar un contrato social —asociado al liberalismo rawlsiano—, y sin compartir ningún rasgo definitorio que pudiera reducirse a esa libertad simple y llanamente concebida como de «no-interferencia» que Hobbes originó con un propósito abierta y específicamente antirrepublicano (Berlin procuraba no apoyarse demasiado abiertamente en él por sus implicaciones más claramente reaccionarias; 1958/2017, p. 157). El ataque de Hobbes a la libertad republicana,

según Skinner, podía desarmarse analizando el supuesto vínculo que establecía fatídicamente entre la libertad de los republicanos antiguos paganos y la comunidad: esto emborronaba precisamente el hecho de que la *res publica* fuera entendida como un arreglo institucional para *garantizar el mantenimiento* de la libertad negativa. De la enmienda de Skinner a Hobbes y a Berlin se podría interpretar que algún aspecto de «libertad positiva» debía incorporarse como condición necesaria de lo que ellos entendían como «libertad negativa», pero a partir de entonces el historiador de Cambridge ha tomado una posición inequívoca al reiterar —disintiendo parcialmente de Pettit— que la *neorromana* es una libertad «enteramente» negativa (Skinner, 1998, 2002). La conformación de las facultades de los individuos para elegir sus propósitos o fines, sin embargo, no suponía un motivo relevante de discordia con Hobbes, pues podía seguir entendiéndose como un proceso exógeno a la participación política. Por otro lado Skinner abría el camino para establecer una división en la tradición republicana entre esa concepción *neorromana* y otros discursos republicanos que, al girar entorno a la defensa del autogobierno, quedaron entregados irremediabilmente a la pecaminosa libertad positiva.

1.2.3. Fundamentos ontológico-sociales

Tras haberla explorado tangencialmente desde diferentes ángulos filosóficos (Braithwaite y Pettit, 1990; Pettit, 1988, 1989, 1993), Pettit tomó esta línea argumental años más tarde y la llevó a la discusión filosófica. Para ello aportó una valiosa revisión de fundamentos ontológico-sociales para la teorización social y política en *The Common Mind* (1993). De esta obra se desprendía una crítica al atomismo social de progenie hobbesiana y, especialmente, de la tradición utilitarista (Pettit, 1993). En la fundamentación analítica de esta crítica, Pettit rompía de forma parsimoniosa con la vulgarización de una supuesta tensión entre el comportamiento prosocial y el individualismo metodológico, pues la reducción de la explicación a acciones individuales no restringe los supuestos sobre la formación de los motivos para tales acciones en condiciones aisladas (atomistas). Este desarrollo tenía la ventaja de reforzar la propuesta de libertad negativa de Skinner sin partir de la interpretación histórica de los conceptos. Enmendando la concepción de holismo⁴ de Charles Taylor, Pettit defendió la posibilidad de un individualismo explicativo «holista» basado en las capacidades intencionales de orden superior y la observación de normas por parte de los individuos. Sobre estas premisas, y a diferencia de las tesis comunitaristas en boga en esos años (Sandel, 1996), la

4 «[V]ivir en sociedad es condición necesaria para el desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta propiedad, o de devenir un agente moral en el sentido pleno del término, o de devenir un ser plenamente responsable y autónomo» (Taylor, 1985, p. 191).

comunidad no se concibe estrictamente como un antecedente necesario y suficiente para las disposiciones morales de los individuos. El holismo social de Pettit recuperaba la idea clásica aristotélica⁵ según la cual la socialidad humana es connatural al hecho de que el pensamiento se articule con lenguaje proposicional y que, por lo tanto, es constitutiva de la racionalidad. Esta posición se opone frontalmente a la concepción meramente instrumental del lenguaje, una posición cuyo origen se atribuye a Hobbes y serviría de base para un atomismo social que luego el utilitarismo apuntaló en el siglo XIX.

Pettit sitúa el nacimiento del holismo moderno en el siglo XVIII como reacción a la antropología filosófica hobbesiana, según la cual los individuos no dependen de la interacción social para ser cognitivamente competentes. El lenguaje sería, para Hobbes, una «invención» puramente instrumental para mantener relaciones sociales entre individuos constituidos de forma aislada. De los precursores del romanticismo alemán, entre los que destaca Rousseau, Vico y Herder, emergería la objeción de que el pensamiento humano es dependiente del lenguaje, y que este no puede sino tener una naturaleza social. En la estela de estos autores, Pettit encuentra una caracterización crítica del atomismo social, asociado a un monismo motivacional panegoísta. No es infrecuente, alerta Pettit, que estos autores mezclen esta crítica con un colectivismo metodológico —esto incluiría, por supuesto, a Durkheim, pero también a Hegel y a Marx— según el cual las regularidades macrosociales hacen de la explicación del acto individual un ejercicio fútil o discontinuo de la dinámica social, o que en otros casos se incurra en un relativismo cultural como el de Vico y Herder (estos son precisamente los autores vindicados por Berlin como precursores de su pluralismo filosófico).

La propuesta holista de Pettit se fundamenta ontológicamente, primero, en la identificación de unas «capacidades característicamente humanas» de pensamiento (como la intencionalidad de orden superior que permite revisar y conformar los propios estados mentales), y segundo, en esclarecer el tipo de dependencia que tiene el pensamiento en la interacción social. Este segundo componente es probablemente el más ambicioso y Pettit se desenvuelve con una notable habilidad, ya que consiste en la integración de un aparato analítico bastante reciente que apenas se ha aplicado en la teorización social: las relaciones de sobrevenida⁶ (Jaegwon, 1974). Este tipo de relación

5 Cabe matizar que el Aristóteles de Pettit rara vez es tratado en profundidad y que, de hecho, en muchas ocasiones es la interpretación cicerónica del Estagirita la que predomina.

6 A diferencia de las conexiones causales, las conexiones de sobrevenida son relaciones de consecuencia lógica en las que se da una dependencia jerárquica en sucesivos niveles de fenómenos, donde los fenómenos de un nivel inferior son constitutivos de otros de nivel superior: los segundos no son causados, sino que sobrevienen a los primeros. Reproduzco la formulación máximamente ilustrativa de un ejemplo que Domènech toma de Jaegwon (1974): «[si tomamos el enunciado] ‘Los anticuerpos de A le hacen inmune a la gripe’. Eso no quiere decir que los anticuerpos de A ‘causen’ su inmunidad, sino que su inmunidad a la gripe depende constitutivamente de sus

habilita a proponer que la formación de estados intencionales en el pensamiento humano depende constitutivamente de las relaciones entre unos y otros individuos. La conexión difiere de una dependencia causal por el hecho de que, siendo necesario algún mínimo de interacción social para desarrollar y articular la capacidad de pensamiento, la interacción no es condición suficiente ni tiene por consecuencia directa estados intencionales determinados.

La naturaleza constitutiva de esta relación de dependencia ontológico-social permite hacer el supuesto de una «condición de publicidad» muy particular que daría lugar a un acercamiento a lecturas kantianas, pero al que Pettit ha dado escaso recorrido en análisis posteriores: la capacidad para compartir pensamientos en común. Si los individuos tienen capacidades intencionales de orden superior y sus pensamientos dependen, al menos parcialmente, de las relaciones intersubjetivas que mantienen, eso implica que pueden escrutar pensamientos de otros, pueden observar e identificar normas evaluadas por otros y evaluarlas por sí mismos, igual que pueden comunicarlas. Si esto es así, pueden, por lo pronto, participar en procesos de elección social con la capacidad de reevaluar y modificar sus pensamientos adaptando las propias disposiciones psicológicas a las de un conjunto de individuos⁷, algo que el atomismo social no permite concebir. Entonces, cabe esperar que algunos pensamientos adquieran la propiedad de poder ser puestos en común⁸. Para ejemplificar esta cualidad y su íntima relación con la capacidad para observar normas, Pettit realizó una interesante analogía entre pensamiento común[izable] y propiedad común[izable] de la tierra —la idea central del libro justamente titulado *The Common Mind*—:

«La tierra comunizable [*commonable*] es o puede ser tierra poseída en común por personas, donde poseer en común es una condición que requiere percatarse del tipo de control colectivo que se ejerce. Por analogía, podríamos decir que, de acuerdo con nuestra condición de publicidad, las reglas que las personas siguen individualmente, en particular las reglas que siguen en su pensamiento, son comunizables. Son reglas que otra persona puede identificar con conocimiento de causa como reglas seguidas por un sujeto dado, y que puede identificar como reglas que ella puede seguir del mismo modo. Son reglas sobre las que ningún individuo tiene un monopolio; pueden ser declaradas como posesión común por cualquiera de los compañeros.» (Pettit, 1993, p. 180).

La analogía cobra interés, no tanto por la relevancia que le diera el propio autor, sino precisamente porque se desprende de ella todo un programa de investigación alternativo (en más de un sentido puede inferirse, sin salir demasiado del marco petittiano, que existen elementos coextensivos en ambas formas de comunión). La densidad normativa que ofrece Pettit en este punto

anticuerpos, y está en relación de sobreveniencia con ellos» (Domènech, 2005, p. 16).

7 Siguiendo una argumentación como esta puede hablarse, entonces, de la posibilidad de que un conjunto de individuos constituya una «*comunidad de juicio normativo*» como es el modelo que se desprende de la deontología científica y, en buena medida, de los principios del republicanismo democrático (Domènech, 2005; Mundó, 2017a, 2018).

8 «[L]os seres humanos deseamos, en general, seguir reglas comunes y somos capaces de hacerlo, sólo con dotar de cierta autoridad a las respuestas de unos y otros, sólo por incorporarnos a una comunidad compartida» (Pettit, 1993, p. 190).

contrasta con la carencia, en toda su obra, de análisis ontológico-social sobre aquello que constituye diferentes formas sociales de control colectivo. Por lo demás, Pettit ha dado la espalda al análisis de las formas de propiedad en su teoría republicana. Su exitosa fórmula de «libertad como ausencia de dominación» se basa en una recuperación del concepto de *dominium* romano, si bien, como veremos más adelante, abstrae en él todo lo que no atañe de forma directa a las relaciones interpersonales. A partir del libro, en cierto modo fundacional, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, que vino después del *The Common Mind*, Pettit ha orientado estos fundamentos ontológico-sociales a una teoría política centrada en la cuestión de la legitimidad para el diseño de instituciones públicas en una constitución mixta. En esta perspectiva teórica, la condición de publicidad se define necesariamente de un modo mucho más restrictivo que en aquellos modelos de control colectivo en el que las reglas constitutivas sobre las que se establecen normas de apropiación y relaciones de propiedad pueden ser coextensivas a aquellas reglas constitutivas sobre las que se delibera sobre el bien común y el legítimo ordenamiento de la *res publica*. Tal vez por eso ha coincidido con Skinner en presumir la discontinuidad entre concepciones republicanas alternativas al neorepublicanismo tales como la de las democracias comunales campesinas en el medioevo, la defensa de los derechos de los indígenas de la Escuela de Salamanca, los movimientos populares revolucionarios ingleses y franceses, o ideas de Locke, de Rousseau, de Jefferson, de Kant o de Marx. En su empeño ptolemaico por reinterpretar la tradición republicana entorno al modelo «italo-atlántico» centrado en la libertad negativa, Pettit sostiene que las «innovaciones» de Rousseau y de Kant —como, por ejemplo, el hecho de que inscribieran la soberanía en un lenguaje de *derechos constitutivos* inalienables de los pueblos— tergiversaron los conceptos republicanos —¡«totally betrayed the earlier tradition in espousing the idea of popular sovereignty»! (2013, p. 187)—, y eso explicaría la divergencia de esta tradición (Pettit, 2013).

Pettit siguió la tarea de sistematizar el marco teórico al que estos fundamentos, así entendidos, le llevaban. Con mayor firmeza a cada paso en su refutación del atomismo social, Pettit comenzaba a medirse con los enfoques contractualistas. Otro de los desarrollos metodológicos pettitianos consistió, precisamente, en tratar de apartar premisas deontológicas en la evaluación normativa de valores, subordinándolos a un criterio de *factibilidad* institucional (Pettit, 1993, p. 322, 1999, p. 269). El propósito fundamental era el de poder definir dos instituciones básicas, el estatus legal y político de ciudadanía y el Estado⁹, que según él vertebran el cuerpo doctrinal republicano¹⁰ alrededor de la garantía de la libertad republicana: «[d]e acuerdo con la más temprana

9 En sus primeros escritos sobre el republicanismo, Pettit no distingue siempre de forma unívoca entre el concepto de Estado y el de gobierno.

10 «El republicanismo es una doctrina consecuencialista que asigna al Estado, y en particular, a las autoridades estatales, la tarea de promover la libertad como no-dominación» (Pettit, 1999, p. 270).

doctrina republicana, las leyes de un Estado factible, y en particular, las leyes de una república crean la libertad de que disfrutaban los ciudadanos» (Pettit, 1999, p. 57). Pettit lograba así una teoría consistente y recibida en el foro de debate académico filosófico-político, si bien añadía tensiones con respecto a las fuentes históricas que hasta el propio Skinner, el más afín de los historiadores, ha hecho notar de modo recurrente (Skinner, 1998, p. 83, 2010, 2008a, 2019; Pettit, 2002). En el siguiente apartado y, también, en otros puntos, me referiré al núcleo de estas tensiones como el problema de la extensión universal de la libertad republicana¹¹.

1.2.4. La desproblematización de la extensión universal de la libertad

Las tensiones que Skinner hace notar responden a problemas específicos de la teorización pettitiana, porque el filósofo irlandés trata de amoldar la libertad republicana a una sociedad democrática y un contexto institucional y cultural muy diferente de las condiciones en las que han nacido las experiencias republicanas. La definición de libertad como ausencia de dominación, esto es, el estatus de un individuo al que se le reconoce la capacidad de actuar sin verse amenazado por una potencial interferencia arbitraria, aunque esta no tenga lugar, tiene la virtud de oponerse de modo convincente a la definición liberal de libertad como ausencia de interferencia para actuar según la propia voluntad. La definición pone de manifiesto que no hay conflicto necesario entre ley y libertad, sino que la primera *habilita* la segunda. Este paso reintegra sustantivamente las relaciones civiles con el ámbito de las relaciones políticas y cobra sensibilidad hacia las potenciales interferencias, ya no solo de los poderes públicos hacia los individuos, sino también entre unos individuos y otros. Pero en la mayoría de fuentes históricas en las que el programa neorepublicano se basa, eso implica que las leyes velaban por proteger la libertad de unos tanto como por mantener la sujeción de otros en su *dominium*. Lo mismo podía hablarse en la antigua Roma —y solo así podía institucionalizarse el concepto en aquel contexto social— de una libertad de dominación como de una libertad para dominar a aquellos sujetos que no son miembros de pleno derecho de la *civitas*. La recuperación contemporánea de esta idea de libertad, sin embargo, la convierte en la mayoría de los casos de análisis en una cuestión de grado y lo mismo sucede con la evaluación de la factibilidad de las garantías institucionales (Lovett y Pettit, 2009). Por esta vía algunos de los principales neorepublicanos, como Frank Lovett (Lovett, 2010), han encontrado acomodo en el

11 En su libro *From Slavery to the Cooperative Commonwealth* (2015), Alex Gourevitch dedica un excelente capítulo a este problema y varias derivaciones adyacentes en el marco de la «paradoja de la esclavitud y la libertad» (Gourevitch, 2015, pp. 18-46). «Si en la tradición republicana ... la libertad se amolda en términos de oposición entre *liber* y *servus*, es notable lo poco que dicen los neorepublicanos acerca de los que de hecho son *servus*» (Gourevitch, 2015, p. 14).

utilitaje común de teorías de la justicia y el «rawlsismo metodológico» (Bertomeu y Domènech, 2005b): han tratado de formalizar modelos con escalas ordinales e índices lexicográficos por los que el hiato entre condiciones ideales y reales a menudo se dirime, no tanto por medio de analizar fuerzas causales, como a través de la astucia del ejemplo y de los experimentos mentales (Lovett, 2010; Lovett y Pettit, 2009).

La desproblematización de la extensión universal de la libertad es en realidad una desproblematización de una contradicción fundamental del derecho romano: la esclavitud era una institución social, normativizada sobre el plano del *ius gentium*, pero esa institución era *contra natura*, pues la libertad se originaba en el plano del *ius naturale*, con una universalización típicamente estoica del concepto de libre voluntad abstraído de la vida civil (Wirszubski, 1968, pp. 1-7; Gauthier, 2013b). A pesar de todas las ventajas, potencialidades o méritos de la concepción de libertad neorrepública, sus defensores no han tratado de responder de forma específica la justificación y las implicaciones de la extensión universal de la misma. No lo han hecho ni histórica ni filosóficamente y con ello acarrearán también los problemas derivados de ignorar el papel de los derechos naturales en la tradición (Guerrero y Martínez-Cava Aguilar, 2022). Skinner ha reconocido puntualmente una proclividad hacia la extensión universal de derechos civiles y políticos en los Levellers (Skinner, 2018, pp. 154-156) y en otras fuentes del pensamiento republicano¹² asociadas a una visión «populista» del autogobierno, pero considera que son precisamente experiencias que fueron derrotadas y por ello resultan carentes de interés filosófico¹³ (2009, p. 361). Por motivos parecidos Pettit justifica dejar de un lado la Revolución francesa, cima histórica del principio de universalización de la libertad. Alega en un tono grave que esta Revolución viene indefectible inspirada por las ideas de Rousseau, cuyas retrógradas innovaciones implicarían «perder toda conexión con sus orígenes republicanos», en particular en lo atinente al tradicional concepto republicano de «constitución mixta» y de la libertad como no-dominación. Con ello, Rousseau daría lugar a ideas «comunitaristas» relegadas a la libertad «de los antiguos» (*Ibid.*).

En el plano filosófico, Pettit ha popularizado el recurso heurístico llamado «test de la mirada» para confrontar intuiciones con supuestos ideales y en base a este sostiene que «deberíamos

12 Sorprende que Skinner, uno de los historiadores más citados entre la academia anglófona en relación a autores de la Escuela de Salamanca como Francisco de Vitoria, Luis de Molina o Domingo de Soto, no haya hecho hincapié en que la distinción a la que dieron lugar estos autores entre derechos naturales —válidos universalmente para todos los seres humanos— y derechos civiles —de los ciudadanos— se alejaba de aquellos planteamientos que proyectaban un estado de la naturaleza precivil o prepolítico, y por ello irrecuperable en el pensamiento político contemporáneo. De hecho, Skinner contempla la institucionalización de los derechos humanos en el s.XX como algo tangente a la tradición republicana (2018, p. 318).

13 «[L]a historia de la filosofía solo es ‘relevante’ si la podemos usar como un espejo en el que veamos reflejadas nuestras creencias y supuestos. Si podemos hacerlo, es aceptable como algo de ‘significación filosóficamente intrínseca’; si no podemos, permanece ‘de interés puramente histórico’» (Skinner, 1984, p. 202).

recuperar ese ideal y reintroducirlo como un ideal universal para todos los miembros de una sociedad contemporánea», no porque sea endógeno a la lógica de los vínculos conceptuales sobre los que se basa la recuperación neorrepública, sino porque «casa con muchos de nuestros presupuestos compartidos» (Pettit, 1999, p. 23). La universalización de la libertad es para ambos autores, Skinner y Pettit, un objeto de discusión en cuanto al *puede*, no necesariamente al *debe* — discusión que se acercaría a la libertad de los antiguos de Constant o a la libertad positiva de Berlin — ni, lo que es más cuestionable, a una revisión histórica de la relación entre el *debe* y el *puede*. Del mismo modo, no solo la idea de derechos naturales como preceptos morales universalmente válidos, sino la evaluación normativa de los derechos en general, ha llevado a Pettit a limitar extremadamente cualquier alusión a ellos. Para ello se ha mantenido siempre dentro de un marco formalista e instrumental, y aun así no ha podido librarse de importantes inconsistencias (Hamel, 2017). Si bien esto conlleva una debilidad en cuanto a los fundamentos, le ha conducido a adecuar sus propuestas a una «teoría normativa realista de la política» basada en unos *desiderata* en los que puede interpretarse una convergencia con la tradición del positivismo jurídico: antimoralismo, antideontologismo, antitranscendentalismo, antiutopismo y antivanguardismo (Pettit, 2017).

1.2.5. Estado, gobierno, democracia y derechos

La deshistorización y, en general, las tensiones que se desprenden de la desproblematización de la extensión universal de la libertad atraviesan otros conceptos centrales del programa filosófico neorrepública. La apreciación pettitiana del «Estado libre» o «buena ciudadanía» desemboca en un alto nivel de abstracción, en la medida en que las tensiones de una composición social potencialmente conflictiva requieren desarrollos teórico-institucionales que den cuenta de articulaciones sociales concretas. Muestra de este nivel de abstracción de conceptos políticos es cómo Skinner y Pettit han seguido trayectorias parecidas en cuanto a la conceptualización de la democracia representativa: lo han hecho sorteando los indicios de libertad positiva (Urbinati, 2012). Si bien sus argumentos difieren en ciertos aspectos importantes, coinciden en la tendencia a acotar restrictivamente los antecedentes históricos válidos para la reflexión sobre cómo hacer encajar conceptos republicanos en una teoría política que pueda satisfacer criterios compartidos en el presente. El propósito de desvincular sus propuestas de movimientos republicanos democráticos históricos tal vez haya contribuido a que omitan ideas originarias que se encuentran en las fuentes en las que basan su programa neorromano, y de cuyos desarrollos se ha nutrido la cultura

democrática moderna: en la cultura jurídica romana clásica y en el renacimiento italiano¹⁴. Ambos autores han reconocido un claro arraigo histórico-conceptual del principio democrático en una concepción fiduciaria del gobierno, y sin embargo les pasa por alto, por ejemplo, que las justificaciones modernas plebeyas en favor de la soberanía popular beben de la fórmula ciceroniana de la *tutela*, por la que se confiere una estructura fiduciaria al poder político (Mundó, 2020). Skinner ya era algo escéptico desde sus primeras referencias a los *Levellers* con su crítica radical al «derecho de conquista» como fuente de legitimidad del poder (1965), pero Pettit se mostraba en un inicio plenamente alineado con respecto a la idea del «fideicomiso legal» de Locke (Pettit, 1999, p. 263) Posteriormente se han desmarcado más claramente de estas ideas y han tratado de reinsertar su libertad negativa en una democracia representativa con el reconocimiento de la autoridad pública de un Estado separado de la sociedad. Las conclusiones teóricas distan del aliento revolucionario de esos antecedentes históricos, pero igualmente cabe mostrar que todo ello los lleva a «promover algunos de los aspectos de la política ‘democrática’ contemporánea que son menos favorables a la libertad» (McCormick, 2011, pp. 145-157).

La ‘genealogía’ que Skinner (2009) traza del concepto de Estado en el pensamiento político anglófono señala el origen normativo de la defensa explícita moderna del Estado en Hobbes, quien desarrolló para la posteridad una teoría —absolutista— ‘ficcional’ en reacción a la concepción ‘populista’ —antiabsolutista— basada en el autogobierno del pueblo. Según esta teoría, Hobbes rompía con la tradicional legitimación divina de la autoridad estatal, estableciendo que el Estado es una persona artificial, materialmente representada por personas reales cumpliendo su función pública. En esta persona artificial reposaría la soberanía. Siguiendo la pista del uso del término «Estado» en textos anglófonos, Skinner hallaba en el legado del influyente polemista antirrepublicano el invento imperecedero por el que podía fiscalizar que el gobierno obrara para el bien común (Skinner, 2008b). Esa figura del soberano podía definirse como un ‘trustee’ o agente fiduciario —algo que en abstracto podía casar con la época romana clásica de la *societas civilis*—, pero Skinner, más interesado por el impacto posterior de esta idea, soslaya que solo era posible llegar a esta conclusión si primero se partía de otra ficción jurídica que podía encontrarse tanto en Hobbes como en los exponentes del iusnaturalismo protestante Grocio y Pufendorf: «la genial *fictio iuris* de unos derechos naturales preexistentes a la constitución de la sociedad civil o de la República», lo que permite presentar «el cuerpo político o civil como resultado de un contrato (¡civil!) entre individuos naturalmente (precivilmente) libres e iguales» (Domènech, 2004, pp. 202-203). En diametral oposición con la tradición protodemocrática moderna de los derechos naturales,

¹⁴ John P. McCormick ha realizado una crítica sistemática a estos autores en su libro *Machiavellian democracy* (McCormick, 2011).

esta concepción del Estado presupone una integridad moral previa a la materialidad social que, igual que permite al individuo dar consentimiento hipotético a un contrato, le permite alienar su propia libertad políticamente constituida —lo cual resulta muy distinta de la libertad que Hobbes prioriza—.

El argumento de Skinner no busca tanto promover filosóficamente las razones por las que se fraguó este concepto de Estado, sino relatar el proceso histórico por el que Hobbes ganó la batalla intelectual en el siglo XVIII. Relata cómo la institucionalización del Estado siguió un curso irreversible, y con esta comprensión genealógica busca plantear en términos de oportunidad cómo el marco neorrepblicano puede ser reintroducido en él. Skinner cree que la soberanía estatal representada por una *persona ficta* es la más adecuada para este cometido en un mundo en el que las amenazas provienen de «mercados globalizados» (Skinner, 2018, p. 380). Las posiciones ‘antificciónarias’ en las que convergerían tanto utilitaristas (Bentham) como diferentes tipos de críticos a los que a menudo los neorrepblicanos han colgado la etiqueta de comunitaristas (desde Rousseau y Hegel hasta T. H. Green, Gierke, Laski o Maitland) acabarían menoscabando la soberanía estatal bajo la influencia de poderosos organismos y corporaciones internacionales, los cuales ‘coartan’ los «derechos de los estados individuales». Esta lógica viciada retroalimentaría la competitividad entre Estados, aunque no necesariamente entre gobiernos. Skinner pone el foco en el retroceso que supone, según él, acabar con la relación fiduciaria entre las acciones de gobierno y el Estado soberano, que debe ser considerado como el valedor del bien común. La pérdida que conlleva la «teoría política liberal» supone dejar la cuestión de la legitimidad a merced de razonamientos sobre justicia articulados en base a derechos individuales —entiéndase aquí, aunque no exclusivamente, los derechos *à la Nozick*: el *laissez-faire* en las relaciones de mercado— por encima del bien común. En suma, a Skinner le parece de todo punto inaceptable esta cita ilustrativa de Rawls (1971): «Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede anular» (cit. Skinner, 2009, p. 362).

Por otro lado, Pettit se ha tomado las fuentes históricas de una forma mucho más laxa con el propósito de delinear sus modelos de legitimación y diseño de instituciones democráticas sobre el lienzo en blanco que dispone su teoría filosófica. En este sentido, resulta revelador que recurra a citas de un *leveller* como John Lilburne para ejemplificar el estatus de persona libre¹⁵ como aquel que se establece objetivamente por ley mediante unas libertades o seguridades básicas, pero que

15 Por ejemplo: «[...] reflejaban el hecho de que los hombres y, de hecho, las mujeres 'son, y eran por naturaleza, todos iguales y similares en poder, dignidad, autoridad y majestad - ninguno de ellos tiene (por naturaleza) ninguna autoridad, dominio o poder magisterial, uno por encima o por encima de otro'» (Sharp, 1998, p. 31) citado en (Pettit, 2012, p. 83); otras citas similares en (Pettit, 2014, 2015a, 2016).

entonces extraiga esta característica institucional sin más justificación, sin dar cuenta de su inextricable relación con 1) el sustrato antro-po-filosófico en el que se fundamenta, pues elude cualquier dimensión relativa a la proyección transformativa que tienen esas libertades fundamentales en el discurso de los *levellers*; 2) la concepción de soberanía popular como derecho inalienable y principio fundacional de la autoridad política, y 3) las características específicas del modo de existencia en sociedad del movimiento de los *levellers*. La raíz iusnaturalista protodemocrática en los discursos de Lilburne se proyecta sin distinguir elementos de libertad positiva y negativa (Guerrero, 2020). Al promover estas libertades o derechos constitutivos se prevé, no solo un momento constitutivo, sino un proceso dinámico¹⁶. La institucionalización de estos derechos en Lilburne, a diferencia de Pettit, no se reduce a la mera función declarativa de la ley a partir de la cual podemos limitarnos a una evaluación consecuencialista del seguimiento de reglas: los movimientos democráticos entienden implícitamente que, a lo largo del curso histórico de dinámicas sociales, en el cumplimiento y disputa pública de reformas legales, se realiza un fin en un sentido más plenamente humano de acuerdo con su naturaleza. Por motivos muy cercanos al olvido de esta cuestión, Pettit se desentiende de la soberanía del pueblo una vez constituida la autoridad pública en una arquitectura de «constitución mixta» y pasa a otorgar al control colectivo del pueblo un papel —importante, pero— accesorio a ella (Pettit, 1999, 2012). La separación de poderes que conlleva esta constitución mixta es para Pettit una matriz irrenunciable, si bien la concibe de forma esencialmente a-histórica. Esto le permite, entre otras cosas, conformar una idea de Estado de Derecho lo suficientemente abstracta como para contrastar las insuficiencias del modelo ateniense (Pettit, 2019) y contemplar un esquema dicotómico en el que enfrenta irremediamente un modelo «neopopulista» a su «democracia constitucional» (Pettit, 2022). En un sentido sorprendentemente convergente con Skinner —recordemos que el historiador cree que es el molde de Hobbes el que debe prevalecer en la actualidad—, Pettit restringe la definición de bien común solo a aquello que puede ser positivamente determinado y reconocido en el contexto de las instituciones políticas. El papel del pueblo en su diseño constitucional es definido en términos procedimentales como «democracia disputatoria», y en ella la relación fiduciaria se limita a caracterizar la función representativa con carácter instrumental. La combinación de ambos elementos, la constitución mixta y la democracia «disputatoria», dan lugar a condiciones necesarias y suficientes para cotejar cuáles son las interferencias no-arbitrarias que el Estado puede realizar. Que el Estado monitorice en este diseño aquellos intereses reconociblemente comunes, dice Pettit, no arrebató a la gente la posesión del «control discursivo» (Pettit, 2001, p. 139), con lo cual se

16 Con el Pettit del *The Common Mind* podríamos haber dicho, entonces, que los seres humanos dependen supervinientemente de las relaciones entre unos y otros para la realización de sus facultades sociocognitivas.

previenen potenciales interferencias arbitrarias por parte del poder público. No cabe analizar, por lo tanto, ninguna especificidad sociológica y política en la composición del *demos* para comprender el papel que se le supone en el diseño del poder político, ni cabe atender a sus dinámicas sociales desvinculadas *a priori* de la institucionalización de los poderes públicos.

1.2.6. Dominación en el ámbito privado, trabajo y mercados

Llegados a este punto resta poco margen para ver aplicado el programa neorrepblicano a un análisis institucional de las relaciones sociales con un mínimo de profundidad empírica. Pettit se coloca en un estatuto epistemológico en el que puede, por lo general, omitir las causas de dominación. Son las instituciones de su diseño las que, en la práctica, y en la medida en que cumplen su función, deben realizar una criba informativa sobre formas concretas de dominación. Por ese motivo, reduce las características de la dominación en términos intersubjetivos de agencia y en muy raras ocasiones hace referencia a las relaciones específicas de propiedad que confiere a un sujeto su poder. Como hemos visto anteriormente, Pettit dispone de un aparato analítico sobradamente eficaz para reconocer que el ‘poder’, como la libertad, son conceptos disposicionales cuya estructura interna se basa en relaciones de sobreveniencia. Comprende perfectamente que el *dominium* incluye un «control de recursos»¹⁷ (Pettit, 1999) pero, para su propósito, le basta con referirse al *dominium* como la eventual agencia de un «poder privado». La descripción parsimoniosa de su modelo de instituciones políticas acarrea el alto precio de abstraer considerablemente otro tipo de hechos institucionales como las relaciones domésticas, de mercado o de trabajo. Aquello que puede ser visto como una debilidad para afrontar el mundo del presente, no obstante, es *peccata minuta* en comparación con la fatalidad que supone para tratar de trazar estos conceptos a lo largo de la tradición republicana histórica: el vínculo entre libertad y propiedad está arraigado en tantos enclaves catalizadores de discursos republicanos que omitirlo requiere, recordando a Urbinati, todo un «rediseño de la geografía de estudios políticos» (2012).

La erudición historiográfica de Skinner aconsejaría relajar esta crítica y dejar margen para muchos matices, pero el caso es que tampoco él profundiza mucho en las formas históricas de propiedad cuando analiza la historicidad de los conceptos republicanos. El historiador británico no presenta prácticamente ninguna sensibilidad hacia estas especificidades salvo, tangencialmente, en relación a las discusiones escolásticas (Skinner, 2004, p. 227 y ss.). En este sentido la historiadora

¹⁷ Los romanos llamaban *dominium* a la propiedad del ciudadano o *pater familias*, en la que se incluían bienes inmuebles, pero también a los individuos que dependían de él (los *alieni iuris*), y por eso mismo aquél podía ejercer sobre ellos su poder (*potestas*).

marxista Ellen Meiksins Wood arguyó con claridad lo «escurridizo» que resulta el término «republicanismo» en la obra de Skinner:

«[con él] aprendemos poco, si algo, sobre, pongamos por caso, las relaciones entre la aristocracia y el campesinado, o sobre la agricultura, sobre la distribución y tenencia de tierras, sobre urbanización, intercambio, comercio y clase burguesa o sobre la protesta social y el conflicto» (Wood, 2008).

Se diluyen, por lo tanto, estrechos vínculos conceptuales y empíricos entre propiedad y libertad, al menos con respecto a un subconjunto nada despreciable de relaciones de dominación económica. Sin atender satisfactoriamente a este tipo de relaciones, allá donde se da el trabajo asalariado de tipo capitalista, no es posible dirimir cuestiones éticas o políticas de justicia distributiva o concernientes al «bien común», ni es posible tampoco comprender dinámicas causales que reproducen o alteran las condiciones —sean materiales, institucionales, morales o culturales— de dominación. Wood se muestra particularmente inclemente con respecto a la mercantilización del trabajo:

«Si bien en algunas ocasiones reconoce la existencia de dominación social en instituciones como la familia o el mercado de trabajo, Skinner explica cuidadosamente que esa dominación no pertenece a la categoría de una coacción puramente política en la tradición neo-romana. Y ahí deja la cosa.» (*Ibid.*).

En lo que respecta al trabajo asalariado, el *Republicanism* de Pettit incluye una invitación a los socialistas para ver con buenos ojos el ideal de libertad como no-dominación, pues también los autores republicanos de finales del s.XVIII denunciaban que los asalariados «no dejaban de estar permanentemente expuestos a interferencias, en particular, a interferencias arbitrarias» (Pettit, 1999, p. 188). El gesto parecía estar fuertemente inspirado en el excelente capítulo que Michael J. Sandel había dedicado un año antes a los debates republicanos estadounidenses del s.XIX en los que se oponía «Trabajo libre versus trabajo asalariado» (Sandel, 1996, pp. 168-200). Desde entonces ha recurrido en más de una ocasión a la expresión de «esclavitud salarial» (Pettit, 1999, p. 141) como evidencia histórica, indexable a Jefferson entre otros, de esta «congenialidad» entre el republicanismo y el socialismo (Pettit, 1999, pp. 176, 193). Pero más allá de reconocer un pasado común en esta expresión, su esencia apenas ha tenido traslación en el presente. Esto hace que, desde su perspectiva teórica, el lenguaje de dominación aplicado a las relaciones de trabajo actuales quede tamizado. Pettit y Lovett pasan entonces a hablar sobre las condiciones de «vulnerabilidad» en el lugar de trabajo, como análoga a la vulnerabilidad de las mujeres en el ámbito doméstico (Pettit, 1999, 2006; Lovett y Pettit, 2009; Martí y Pettit, 2010). Sobre esta línea señalan, de modo puntual y muy disperso en sus obras, el despido improcedente o el «trato abusivo» del empleador, ante lo cual entienden que pueden justificarse republicanamente las protecciones laborales, el derecho a huelga o los subsidios de desempleo (Lovett y Pettit, 2009; Pettit, 2014). Aunque sus proponentes no hayan

profundizado más que esto, el planteamiento parece tener un potencial desarrollo en un marco de discusión sobre protecciones laborales que algunos iuslaboralistas han explorado (Cabrelli y Zahn, 2017; Davidov, 2017; Perulli, 2020). Pero este desarrollo acaba en la mayoría de los casos en un rompecabezas, pues requiere diseccionar jurídicamente la vinculación conceptual entre aquello que pasa dentro del lugar de trabajo y otra dimensión mucho menos atendida: el trabajo como mercancía. Lovett sigue en este punto un razonamiento máximamente divergente de la tradición al partir del concepto de «dominación consensuada» (Lovett, 2010, pp. 147-151), sobre el cual desarrolla una serie de modelos neoclásicos de mercado de trabajo. En estos modelos, Lovett trata de analizar las estrategias óptimas de los empleados en la elección entre dos opciones: extinguir su actual empleo (la «exit choice») o aceptar la coerción (Lovett, 2010, pp. 239-256). Lovett se ha referido a una «dominación descentralizada» producida por las dinámicas a las que da lugar este modelo cuando se da en condiciones de exceso de oferta de fuerza de trabajo (Lovett, 2010, pp. 52-54). El principal problema que se desprende es, nuevamente, que hay en los desarrollos neorrepblicanos una orientación presentista, al servicio de la cual hacen de la elasticidad interpretativa de los conceptos históricos un laboratorio en condiciones aisladas respecto de la evolución real de esta tradición. En el apartado siguiente repasaremos brevemente cómo se han podido plantear programas alternativos que permiten revisar críticamente estas cuestiones.

1.3. Alternativas al neorrepblicanismo para abordar el problema del trabajo

1.3.1. El precedente ateniense y la revisión socialista del repblicanismo histórico

En sus orígenes, el programa ‘neorrepblicano’ o ‘neorromano’ tomó las riendas de la reconstrucción histórica repblicana tras otro *revival* repblicano protagonizado por autores ‘neoatenienses’ como Hannah Arendt o John Pocock. Como ha ocurrido en otros patrones evolutivos del pensamiento social, se produjo una suerte de movimiento pendular por el que se fueron reforzando algunas caracterizaciones cada vez más polarizadas. Una de las consecuencias de este movimiento es el débil encaje teórico de aquellos elementos que puedan quedar al margen del antagonismo, o incluso que se distingan frente a denominadores comunes entre unos y otros. Este ha sido el caso de la democracia ateniense, de la Revolución Francesa o del papel de los derechos naturales en la tradición repblicana moderna, cuestiones todas ellas centrales para este proyecto.

Las referencias atenienses no son nada inusuales en el pensamiento marxista, si bien hay una escasa atención a la incrustación de conceptos políticos en aquél contexto histórico, caracterizado por una bulliciosa articulación de lucha de clases en un marco institucional con hondas implicaciones ético-políticas (Rosenberg, 1921/2006; de Ste. Croix, 1989; Wood, 1988; Domènech, 2004). Ahora bien, esta cuestión brilla por su ausencia en las discusiones en torno al neorrepblicanismo. Por otro lado, la relación entre la Revolución Francesa y el marxismo ha dado lugar, igualmente, a numerosas controversias. De hecho, esta relación entraña algunas de las más graves tensiones entre historiadores marxistas habidas en el siglo XX (Gauthier, 2013a, 2014; Bosc, 2018; Martínez-Cava Aguilar, 2020). Para los neorrepblicanos este episodio histórico viene representado por una obsoleta impugnación franco-germana al modelo de constitución mixta (Pettit, 2013). Paradójicamente la inspiración ateniense de Arendt desemboca en este caso en una posición parecida, pues para ella la Revolución Francesa significaba un fracaso ideológico en la búsqueda de un modelo político¹⁸ basado en la libertad que marcaría el devenir de los totalitarismos (Arendt, 1963/1990). La historia del Derecho natural es generalmente, en cambio, un elemento extraño a todas estas distintas aproximaciones, y sin embargo su estudio ha demostrado resolver graves confusiones (Domènech, 2009; Gauthier, 2013b; Hamel, 2017; Guerrero y Martínez-Cava Aguilar, 2022).

El planteamiento de esta tesis se basa fundamentalmente en un programa de investigación histórico-conceptual al que dieron lugar los trabajos de Antoni Domènech. El primer republicanismo de Domènech, plasmado en el libro *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* giraba en torno a la evolución de preocupaciones ético-políticas en el pensamiento occidental (Domènech, 1989). Sobre esas investigaciones, Domènech fue incorporando paulatinamente elementos históricos y políticos hasta la publicación de su obra madura, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (2004), un libro que, como sugería el propio autor, podía leerse también como una revisión socialista de la tradición republicana. En el lapso entre una obra y otra no solo ponía de relieve una mayor atención hacia la indexación histórica de los conceptos, sino que además procuró arraigarla a un análisis más específico de la historia social de los movimientos democráticos¹⁹. De este modo, a los puentes entre Aristóteles y Marx del primer libro se les fue yuxtaponiendo un desarrollo histórico-normativo

18 El joven Frederick Engels ya previno, al movimiento obrero que se congregó en Londres en 1845 para celebrar el aniversario de la constitución revolucionaria jacobina, que las tentaciones filosofistas pasaban por alto la mayor lección que se podía extraer de aquella experiencia: «La Revolución Francesa fue un movimiento social de principio a fin, y después de ella una democracia *puramente política* se convirtió en una completa absurdidad» (las cursivas son mías; Engels, 1845/2010, p. 5).

19 Para una panorámica más exhaustiva y precisa de la evolución intelectual de Antoni Domènech, ver Mundó (2018) y Raventós (2020).

que va desde Bartolomé de las Casas hasta Robespierre y la democracia fraternal, y que más tarde inspirarían ideas socialistas. Estos planos matizaron o incluso cambiaron el enfoque sobre Locke, Kant, Smith y el propio Marx. La persistente permeabilidad del legado de la cultura jurídica romana fue adquiriendo mayor atención, a medida que Domènech profundizaba en una investigación socio-histórica sin olvidar el bagaje ético-político de su formación filosófica. Esto resultó particularmente fértil en la comprensión de la tradición republicana democrática y en la inserción de los derechos naturales en esta. Esta mirada invita también a encontrar en el viejo Marx una visión menos desdeñosa con respecto al cauce al que podían llevar las intuiciones comunales campesinas. La multiplicidad de conceptos y de enclaves históricos de todo este recorrido implica, sin embargo, que cualquier intento de profundizar en una temática más específica requiere un importante esfuerzo de reconstrucción diacrónica²⁰ con una periodización inusualmente amplia.

1.3.2. 'Labor republicanism', Marx y socialismo

De entre todo tipo de debates que el auge neorrepublicano ha suscitado, tal vez el que más claramente ha cristalizado en un subámbito *sui generis* es el que incumbe la dominación en relación al lugar de trabajo y, más en general, a la esfera de la producción (White, 2011; Gourevitch, 2011, 2013, 2015; Kennedy, 2013; Anderson, 2015; González-Ricoy, 2014; Casassas y De Wispelaere, 2016; Breen, 2017; Lazar-Gillard, 2018; Cicerchia, 2019; O'Shea, 2019; Bryan, 2021). Se trata en su mayoría de obras recientes de autores jóvenes, aunque recogen, en muchos casos, ideas de algunas de las primeras contribuciones más o menos críticas o sensibles hacia cuestiones económicas (Simon, 2019; Dagger, 2006; Hsieh, 2005; Domènech y Raventós, 2008). A la vez que elogian las potencialidades de la concepción republicana de la libertad, ponen de manifiesto el amplio margen de escepticismo que suscita el tratamiento de Pettit, Lovett o Skinner acerca de la organización y el control de recursos productivos en el lugar de trabajo. En el seno de este ámbito de discusión ha hecho cierta fortuna la etiqueta 'Labor republicanism' (republicanismo del trabajo), propuesta por Gourevitch (2013) con el doble propósito de aunar la indagación histórica de experiencias democráticas en torno a la condición social del trabajo y, también, de inspirar una discusión de ciencia-normativa en el contexto presente. Entre las diferentes posiciones toma fuerza la caracterización del lugar de trabajo como un espacio que permanece fundamentalmente a merced de poderes privados que, necesariamente, ejercen interferencias arbitrarias de un modo u otro

20 La necesidad de estudiar diacrónicamente la historicidad de los conceptos es la objeción fundamental de Reinhart Koselleck, principal exponente de la *Begriffsgeschichte* [Historia de los conceptos], ante la elección metodológica skinneriana por la sincronidad (Richter, 1986; Mundó, 2017b).

(Anderson, 2019). Otro de los denominadores comunes es la negativa a descartar que haya dominación en el contrato de empleo por su presunción de libre voluntad (O’Shea, 2019). Para dilucidar esta última cuestión, Gourevitch (2013) propuso un tipo de «dominación estructural» que trasciende los obstáculos analíticos de la libertad interpersonal en la que se basan los neorrepublicanos. La cuestión de la «dominación descentralizada» de Lovett se presta a una revisión más consecuente definiéndola como una coerción estructural, ya que la limitación de opciones derivada de la constitución de los mercados hace de la aceptación de las condiciones de empleo un acto imperativo. Pero esta visión más radicalizada no da suficiente cuenta del fenómeno macroestructural: los efectos distributivos del modo de producir capitalista conllevan una permanente imposibilidad de adquirir medios de producción por parte de la población trabajadora. En este sentido, la «dominación estructural» ha provocado reacciones y suscitado varios desarrollos posteriores en los que se ha señalado el hecho, más sociológicamente sustantivo, de que esta y otras dinámicas macrosociales conllevan una dominación de clase (Casassas y De Wispelaere, 2016; Cicerchia, 2019; Martínez-Cava Aguilar, 2020; Bryan, 2021; Thomas, 2021; Bryan y Kouris, 2022).

A través de todas estas importantes enmiendas al programa neorrepublicano originalmente planteado, se ha ido abriendo camino un marco de discusión más directamente centrado en los lazos entre la tradición republicana y el socialismo. Para esto ha sido necesario un punto de partida en el que se han superado algunos de los límites más problemáticos de estos autores (Bertomeu y Domènech, 2005a; Casassas, 2010; Casassas y De Wispelaere, 2016; Domènech, 2013; Gourevitch, 2015). Siguiendo las objeciones de Gourevitch, William Clare Roberts dispuso parte del *instrumentarium* republicano para realizar una lectura filosófico-política del *Capital* de Marx (Roberts, 2018). En este trabajo Roberts ha realzado el carácter más políticamente libertario del análisis de Marx: se sirve de la disección histórico-normativa de categorías económicas para mostrar cómo los trabajadores se encuentran en un «infierno» —una metáfora estructural sacada de Dante que Roberts descubre como propósito expositivo muy deliberado por parte del autor—. En su desarrollo, Roberts reconstruye el argumento según el cual la dominación no se agota en el espacio de la fábrica, porque, por un lado las estructuras de intercambio coaccionan también a los capitalistas, y por otro también el Estado es subyugado por estas fuerzas de mercado. Bruno Leipold (Leipold, 2017, 2021) ha contribuido también a recuperar un Marx republicano, abordándolo desde una panorámica más general. Leipold divide la vida política de Marx en tres períodos: en el primer periodo se reconocería un pensamiento claramente republicano, que abandonaría en el segundo período, transicionando al comunismo, y en el tercero, tras la Comuna de París (1871), compatibilizaría ambos. Junto a los antecedentes a esta recuperación mencionados por Leipold

(Isaac, 1990; Abensour, 1997; Leopold, 2007; Stedman Jones, 2017), se hecha particularmente en falta el valioso libro de Arthur Rosenberg *Democracia y Socialismo* (1937/1966), quien ofrece un sintético esclarecimiento de ese lapso intermedio, tras los episodios de 1848, en el que parece que Marx se desprende del ideario republicano-democrático mostrando una distancia táctica respecto de las posiciones democráticas oficialistas. Ambos trabajos de Roberts y Leopold logran demostrar la potencial informatividad que ofrece el cruce entre la revisión histórica de conceptos políticos de la tradición republicana y los desarrollos de Marx, y en este sentido se evidencia que resta todavía mucho sobre lo que se puede profundizar. En la obra de Marx, como en otros autores susceptibles de formar parte de esta revisión, hay un universo conceptual relativo a la Economía Política que, para ser examinado bajo el prisma republicano, exige no solo tensar los esquemas neorrepúblicanos sino trascender el estatuto epistemológico de la teoría hacia una integración interdisciplinaria. La revisión republicana del legado marxista ofrece, en otras palabras, la posibilidad de habilitar un programa empírico y normativo (Muldoon, 2019, 2021; O'Shea, 2020, 2021). Sobre esta senda, Michael J. Thompson recuerda, por ejemplo, que las denuncias contra la usurpación en el lenguaje republicano renacentista guardan un estrecho significado con la «expropiación» o «explotación» del lenguaje socialista, y que ello debería llevarnos a enriquecer en diferentes dimensiones las relaciones de dominación, entre las que el socialismo da especial cuenta de una «dominación extractiva» (Thompson, 2013, 2019).

2. Objetivos

Continuidades y discontinuidades

El primer objetivo de este proyecto es la reconstrucción de los aspectos más relevantes en la relación entre tradición republicana democrática y la tradición del Derecho natural, especialmente en su recorrido por contextos de conflictividad social hasta culminar en su formulación más revolucionaria en 1789. Esta perspectiva es críticamente divergente de la neorrepublicana y por ello requiere una selección de fuentes esencialmente nueva, todo ello a través de una amplia periodización histórica.

Recepción de un núcleo histórico-normativo democrático en Karl Marx

El segundo objetivo del proyecto es sostener la tesis de que Marx recibe e integra en sus desarrollos teóricos un conjunto de fundamentos normativos republicano-democráticos, dando así continuidad, con un nuevo sentido de época, a las aspiraciones populares de lograr unas bases materiales para una existencia social autónoma. Se tratará de argumentar que Marx repolitizó los debates filosóficos y económico-políticos que estaban asociados con esta tradición. Sin esta determinación no hubiera podido dar sus primeros pasos en su «anatomía de la sociedad burguesa» y construir un aparato analítico eficaz para observar los fenómenos económicos. Marx abogó explícitamente por la forma de un gobierno republicano-democrático y señaló rasgos genuinamente republicanos para caracterizar la superación del modo de producción capitalista. Con una amplia gama de matices, a veces con una tajante reprobación de las invocaciones republicanas y otras veces más favorable a ellas, moldeó su lenguaje en correspondencia con la fuerte presencia de los conceptos de esta tradición en el imaginario popular. Quizás por eso, en relación con esta recontextualización, los trazos en sus obras de un hilo de continuidad a través de un curso histórico multiseccular aún no se han explicado con detalle.

3. Conclusiones

3.1. La recepción del núcleo histórico-normativo del republicanismo democrático en la crítica socialista del trabajo asalariado

En los artículos presentados he tratado de identificar algunos de los aspectos más destacables en el examen de continuidades y discontinuidades de la herencia republicano-democrática en el socialismo de Marx. Como puede verse, este examen despliega necesariamente una reconstrucción considerablemente compleja por diferentes motivos. En primer lugar, porque el legado republicano-democrático no puede comprenderse como un marco conceptual sistematizado, no al menos bajo un modelo transhistóricamente unívoco —o como diría Marx de su materialismo histórico, una «teoría suprahistórica»—. Justamente en la recepción marxista de la cultura democrática y del lenguaje popular de los derechos naturales deviene una tarea crítica el escrutinio de la historicidad de los conceptos: estudiar la evolución de su significado en términos de condiciones necesarias y suficientes para cada coyuntura concreta. Solo de este modo puede reconocerse en Marx una exigente criba en la adopción de estos elementos heredados, sin que por ello recaiga —muy al contrario— en comparativas históricas idealizadas, romantizaciones o especulaciones utopistas. En segundo lugar, la multidimensionalidad de esta reconstrucción se debe a la densidad y profundidad epistemológica en la que recae la indagación crítica del sustrato normativo iusdemocrático. Dilucidar sus elementos esenciales exige revisar una serie de supuestos de antropología filosófica y de ontología social que, de otro modo, pasan desapercibidos y a menudo han dado lugar a profundos sesgos interpretativos. Además, en el planteamiento de problemas políticos, el fuerte arraigo de las experiencias de movilización popular en la practicidad y en la inmediatez obliga a dar cuenta de ellos por medio de tecnicismos metateóricos —al menos para un investigador más diestro con la metodología científico-social que con la historiografía, como es mi caso— que, en su mayor parte, son exógenos al acervo terminológico de la propia tradición. De cualquier otro modo, la transmisión cultural a través de la cual se enarbola el imaginario de autocomprensión social conduce al historiador conceptual a un enigma tras otro.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede sustanciar un núcleo normativo de la tradición republicana-democrática que permite evaluar su continuidad histórico-conceptual en el s.XIX y la herencia en la tradición socialista de la que da cuenta Karl Marx. Este núcleo puede describirse sintéticamente en las siguientes dimensiones:

- *Supuestos del comportamiento humano y ontología social.* Tomando la teorización de Aristóteles como testimonio crítico de la cultura ateniense, el republicanismo democrático persigue el cultivo de la autonomía moral de los individuos. Mediante un diseño institucional propicio se busca satisfacer, en primer lugar, un principio social y reflexivo de no-instrumentalización y, en segundo lugar, un uso público de la razón que haga de la deliberación una fuerza social capaz de moldear las instituciones públicas y articular la vida social en un cauce plurimotivacional. La promoción de una participación efectiva sobre estas bases constitutivas ha fomentado, en diferentes episodios de movilización popular, un sentido común crítico con las racionalizaciones filosóficas, jurídicas o teológicas que han tratado de desarticular esta arquitectura moral-institucional con el fin de naturalizar la servidumbre o legitimar la concentración del poder político y las dinámicas expropiatorias y excluyentes de la vida político-civil. La evolución descrita por Tierney (1997) permite rastrear el proceso por el cual un nuevo lenguaje de derechos naturales a partir del s.XII canaliza progresivamente este acervo crítico popular encarnado en coyunturas de conflicto feudal y preindustrial hasta culminar en las revoluciones de finales del s.XVIII. Tras la derrota del ala democrática en la Revolución Francesa, sigue una estela de desplazamientos semánticos, políticas represivas y desarraigo socio-institucional que conducen a una crisis de su transmisión cultural.
- *Papel central de las relaciones fiduciarias.* La consecución de principios como los descritos ha dado lugar, con formulaciones muy dispares, al desarrollo de una particular gramática deóntica para evaluar obligaciones recíprocas en contextos institucionales informativamente asimétricos. Se trata del principio fiduciario, una previsión de relaciones interpersonales de agencia, de progenie iusprivatista romana, que adquiere formulaciones iuspúblicas en discursos republicano-democráticos modernos. De la influyente síntesis de Locke se desprenden claramente tres planos normativos a los que la revisión iusnaturalista de corte protodemocrático ha llegado a conferir una jerarquía fiduciaria: derechos individuales, derechos de los pueblos y derechos de la Humanidad. De estas formulaciones han emanado justificaciones de soberanía popular y críticas al poder arbitrario, regimentaciones de diferentes formas de autodeterminación colectiva en comunidades campesinas y urbanas y, muy especialmente, la evaluación e institucionalización de entramados de derechos de propiedad sobre activos productivos. La comprensión fiduciaria de las relaciones de propiedad ofrece una notable heterogeneidad en comparación con las coyunturas interpretativas resultantes de la entronización decimonónica de la propiedad privada

absoluta. Los códigos civiles napoleónicos y las cotas inéditas de desposesión y concentración de riqueza conllevan, también en este sentido, una decisiva desarticulación de la fuerza categórica de las justificaciones de apropiación en términos de derechos inalienables para una existencia social autónoma, tal y como se habían entendido tradicionalmente.

- *Dimensión práctico-crítica.* Este núcleo normativo está intrínsecamente asociado a la orientación de los conceptos a una comprensión de cambio histórico. A su vez, esta dimensión puede describirse en tres componentes. En primer lugar, la composición social de un sujeto colectivo: una movilización de alianzas de clases sociales, en la que han cristalizado intereses y aspiraciones comunes en antagonismo a otras. Fruto de esta composición heterogénea se satisface, en función de las diferentes condiciones históricamente específicas de existencia social, una condición de publicidad suficiente para la comprensión público-fiduciaria de la acción colectiva. En el caso del movimiento democrático fraternal francés, esta proyección alcanza un carácter cosmopolita. En segundo lugar, una plasmación concreta de principios ético-políticos como derechos constitutivos. Estos principios se movilizan en la medida en que son inteligibles para los individuos según la percepción subjetiva de sus condiciones sociales de existencia y la prefiguración de un cambio sustantivo en estas. Esta concepción difiere diametralmente de una noción de derechos naturales presociales. Además, se diluyen o ignoran los prejuicios demofóbicos en cuanto a la irreparable separación entre ciudadanía y actividad productiva o entre vida política y vida social, deviniendo el imaginario sobre la cosa pública esencialmente como una gestión de recursos comunes. Finalmente, los movimientos republicano-democráticos conjugan los dos anteriores componentes en el marco de un curso de acción política transformadora: un programa político para la realización de aquellos principios. Una consecuente comprensión de este programa requiere una revisión y actualización recurrente, de acuerdo con el reconocimiento de condiciones objetivas, para tratar de determinar la optimalidad estratégica en el contexto de una lucha de clases. Nuevamente, encontramos en la Revolución Francesa la manifestación más desarrollada y agudizada de estos componentes a finales del siglo XVIII. En este movimiento hay una proyección pancivilizatoria en la que se deben eliminar las relaciones privadas de dependencia y la autonomía de los poderes públicos respecto de las relaciones civiles incluyendo a todos sus miembros. Se desprende del programa revolucionario de la Economía Política Popular una estrategia pancomunal por cuanto habilita, en diferentes planos, una pluralidad de

regímenes institucionales de autogestión de medios de subsistencia y de espacios deliberativos para determinar colectivamente los medios y los fines.

En la medida en que estos rasgos fundamentales sintetizados caractericen aceptablemente un núcleo normativo republicano-democrático, se puede examinar una continuidad en las contribuciones de Marx y Engels en el movimiento socialista. El resultado es positivo, pero revela que estas contribuciones consisten precisamente en una profunda revisión de constructos conceptuales desechados en un contexto inaudito de transformaciones sociales. La etapa juvenil de Marx no solo es visiblemente congenial, sino que, además, en ella Marx profundiza en la conexión entre la democracia ateniense y los principios democráticos modernos. En la crítica temprana contra la filosofía anti-ilustrada y iusprivatista de las reformas prusianas, muestra una recepción y filiación a la tradición iusnaturalista revolucionaria. Marx contempla una racionalidad humana que se conforma en el seno del conflicto social y que se adhiere así, *instintivamente*, a preceptos racionales universalistas en un curso de acción transformadora. Su distanciamiento con respecto a Hegel viene expresado insistentemente con una reprobación de las abstracciones que atañen a la relación entre la vida social y política, sacando a la luz un profundo escepticismo con respecto a los fundamentos antro-po-filosóficos de la «libertad subjetiva».

Por otro lado, Marx rehuye y reprueba con dureza expresiones de inspiración republicana o iusnaturalista, siempre que estima conveniente confrontarlas de acuerdo con una mejor adecuación de medios a fines—. Esta actitud denota una toma de conciencia histórica de las profundas implicaciones de la derrota de la Revolución Francesa. Marx emprende un compromiso, a menudo ingrato, de desmitificación del poso psicocultural republicano revolucionario bajo el escrutinio científico-positivo de condiciones de posibilidad. Captura, sin embargo, que en el desarrollo de la Revolución Francesa se pone de manifiesto un conflicto neurálgico en torno a concepciones antagónicas sobre la propiedad, y que en la intensificación de esta disputa toma cuerpo un molde radical republicano-democrático del poder político, protagonizado por la dictadura de los comités. En un sentido importante, su aportación consiste en una nueva republicanización de este legado con el propósito central de politizar los nuevos movimientos obreros, en una coyuntura marcada por una recomposición de clases, la constitucionalización isonómica de la vida civil y política, que diluye la sustantividad de los derechos inalienables de existencia y de soberanía popular, y por la necesidad de un programa antiexpropiatorio de nuevo cuño. El elemento central del programa normativo estriba fundamentalmente en la apropiación en común de medios de producción, quedando abierta su forma institucional específica en el devenir histórico concreto. En su vejez, Marx reconsidera a

este fin la pervivencia de formas tradicionales de propiedad comunal en la vida rural, toda vez que toma distancia crítica de interpretaciones mecanicistas del desarrollo histórico.

Esta aportación marxista-engelsiana consiste, fundamentalmente, en un programa teórico-práctico de revisión de las justificaciones republicanas preindustriales en torno a las relaciones de trabajo y de propiedad. Su crítica de la Economía Política confiere un nuevo sentido de época a la cultura antiexpropiatoria de la tradición republicano-democrática, señalando críticamente los posibles cauces hacia una asociación republicana de productores libres e iguales. Para ello trata de describir el modo de existencia e implicaciones del modo de producir capitalista industrial como causa principal para enmendar la comprensión de la apropiación republicana sintetizada en la matriz lockeana. Esta matriz no puede sostenerse por los siguientes motivos: a) ha tenido lugar una desposesión masiva que obliga a hacer supuestos irreales como situación de partida de este diseño republicano; b) la reproducción de este proceso de acumulación imposibilita el uso público de la razón, puesto que, por un lado, confiere a poderes privados la capacidad de cooptar la determinación del bien público, y, por otro lado, provoca inevitablemente crisis que desestabilizan la regimentación de la vida social; c) los procesos productivos se organizan en detrimento de la propiedad privada fundada en el trabajo personal, lo cual hace de las relaciones de dependencia en el lugar de trabajo un modo de apropiación de trabajo ajeno; d) las relaciones de intercambio de mercancías presentan de forma velada una inconsistencia en la determinación salarial, que se resuelve en el ámbito privado de discrecionalidad capitalista mediante la coerción directa y en el ámbito social mediante la compulsión mercantil a la venta de fuerza de trabajo como único modo de subsistencia; e) por lo tanto, en una economía monetaria en la que predomina el modo de producir capitalista tiene lugar una nueva dinámica expropiatoria: el propietario capitalista ejerce su poder para usurpar bienes básicos para la existencia social, de un modo análogo al de los señores feudales; f) el desarrollo industrial, mediante la aplicación de innovaciones técnicas y la concentración de trabajo combinado con maquinaria, conducen a una inteligibilidad del proceso de trabajo como una actividad de carácter irreductiblemente social y homogéneo.

La revisión crítica del concepto de trabajo conlleva una readaptación del instrumentarium analítico iusdemocrático para sacar a la luz los fundamentos ontológico-sociales de la economía política. Gracias a ello, Marx describe el doble carácter del trabajo, muestra la incongruencia del optimismo industrial smithiano basado en la división del trabajo manufacturero y rebate el sesgo oligárquico de las abstracciones economicistas burguesas respecto a las potencialidades creadoras del trabajo y de la mera función sustitutiva de las máquinas. El análisis de estas dinámicas lleva a Marx a describir cómo el desarrollo industrial genera condiciones de posibilidad para una acción

política transformadora. En este análisis identifica algunos mecanismos socio-institucionales en los que emergen antagonismos que incitan a una toma de conciencia revolucionaria:

- Por un lado, se da una lucha prioritaria para la limitación legal de la jornada de trabajo. Esta es una condición necesaria para reapropiarse del tiempo necesario para el cultivo de facultades morales y de medios organizativos.
- Por otra parte, al indagar institucionalmente en los factores de productividad, evidencia cómo la aplicación de la técnica sirve también como herramienta de control despótico sobre la coordinación de tareas, y en este mecanismo se profundiza la fragmentación de saberes relativos al trabajo enajenado/despojado propio del modo de producir capitalista.
- El impulso de la producción de conocimiento científico-técnico al que lleva la industrialización hace que siempre exista la necesidad de instituir espacios deliberativos. En estos espacios, los trabajos especializados y no especializados pueden llevar críticamente a una confluencia de saberes. En este sentido, la Economía Política del Trabajo no es meramente una refutación de hecho de la inevitabilidad del trabajo subordinado, sino la posibilidad de establecer autoorganizadamente espacios deliberativos y dotarlos de un carácter público como «producción social».
- La actual penetración de la tecnología en la vida social sugiere que estas dinámicas se compadecen con el fundamento democrático de una ética pública de la tecnología que trasciende a las relaciones de trabajo.

Todo esto pone de relieve una herencia que ha sido muy poco explorada en la literatura sobre Marx. Los fundamentos ontológico-sociales en los que se basa su crítica económico-política hacen referencia a unas «condiciones materiales» como una estructura institucional básica de relaciones de propiedad. En esta estructura, tomando el ejemplo de Pettit en *The Common Mind* descrito en la introducción, hay lugar para diferentes reglas de control que los agentes capturan y procesan con intenciones de segundo orden. Por esa razón, la función de las teorías del valor descritas con anterioridad a Marx, que pretendían diseccionar prescriptivamente la transferibilidad y la alienabilidad de los derechos de propiedad, se convierten en la teoría de Marx en un análisis de estructuras coercitivas que los sujetos solo pueden comprender al cotejar colectivamente sus experiencias y al deliberar sobre ellas. Marx no esconde sus fuentes radical-democráticas cuando conjuga la descripción de los mecanismos extractivos con la expropiación de saberes y poderes asociados a la tradicional posesión de medios de producción por parte de las clases populares.

3.2. Neoliberalismo vs democracia, el no-debate neorrepblicano

Por este motivo, de todos los rasgos republicano-democráticos y socialistas mencionados se desprende una crítica implícita —a menudo también explícita— de los sesgos oligárquicos que han influido el pensamiento social moderno en Occidente. Esta es tal vez la cuestión que revela con mayor fuerza las insuficiencias del programa neorrepblicano en relación a las relaciones contemporáneas de producción y de mercado. Los «neoatenienses», contra los cuales se erigieron los «neorromanos», compartían el anhelo de una libertad perdida, pero compartiendo en buena medida el mismo tipo de sesgos demofóbicos. Pero, así como Arendt o Pocock trataron de comprender algunas de las fatalidades de su tiempo, los neorrepblicanos han llevado el éxito académico más lejos de la realidad. Veamos un ejemplo de la propia Hannah Arendt, poco sospechosa, por otro lado, de querer garantizar universalmente las condiciones materiales de libertad:

«La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros —la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans* — se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente a otras actividades «más elevadas». Sin duda, el modelo de esta esperanza de Marx es la Atenas de Pericles que, en el futuro, con ayuda de la incrementada productividad de la labor humana, no necesitaría esclavos para mantenerse y sería una realidad a pesar de eso. Cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. [...] La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas» (Arendt, 2011, p. 140).

El presentismo del programa neorrepblicano, paradójicamente, no da demasiadas señales de autocomprensión histórica, o al menos de una atención a aspectos coyunturales que puedan haberlo favorecido frente a otras perspectivas teóricas. Cabe destacar en este sentido que el término *neorepublicanismo* empezara a consolidarse poco después de que empezó también a diseminarse el término *neoliberalismo* en el lenguaje popular. Un término que, por impreciso que fuera, ha impregnado ubicuamente el acervo común con un campo semántico prácticamente idéntico y basado en experiencias cotidianas extremadamente parecidas, deviniendo así una de las más claras denotaciones de esta época. No en vano, uno de los primeros críticos dentro de ese ‘revival’, en 1988, prefería usar como equivalente a *neorepublicanismo* la expresión renacentista ‘republicanismo cívico’ —promovida por Pocock (1975)— falto como estaba en ese momento de un apelativo que no llevara a confusión tras haber apreciado junto a sus colegas y estudiantes «la necesidad de distinguir el pensamiento republicano de la ideología del partido de Ronald Reagan»

(Brest, 1988, p. 1). El mismo Pettit ha optado por esa otra expresión al intitular algunas de sus publicaciones más claramente guiadas por cierto «realismo político» (Martí y Pettit, 2010; Pettit, 2017), lo cual tal vez haya ayudado a atemperar la percepción de que tomar ventaja de la versatilidad del sufijo *neo* pueda responder a una ambición academicista frente a la miríada de identidades o formas de autocomprensión republicanas habidas y por haber²¹.

En cambio, en contribuciones más recientes y más dirigidas a la academia (Pettit, 2015b, 2016), Pettit ha contrapuesto abiertamente el *neoliberalismo*, ahora elevado a ‘filosofía política’, frente a su *filosofía neorrepublicana*, identificando a la primera con la teoría libertariana de Nozick. La concepción neoliberal de libertad, afirma Pettit, fue *predominante* desde incluso antes de la II Guerra Mundial (Pettit, 2015b). Posteriormente ha matizado que la oposición con el neoliberalismo se limita a discusiones sobre justicia social, puesto que en el área de «justicia política o legitimidad», el neoliberalismo no dice casi nada sobre cómo organizar la democracia, por lo que la verdadera oposición política se da entre el neorrepublicanismo y el «neopopulismo» que diluye o subordina todos los poderes constitucionales en el proceso electoral: «donde observamos las demandas sobre cuál debería ser el poder del gobierno en relación con las personas, la principal oposición al pensamiento neorrepublicano es neopopulista, no el pensamiento neoliberal» (Halamka y Pettit, 2018, p. 6)²².

Llama la atención que los neorrepublicanos empezaran a servirse de esta simetría lingüística a efectos comparativos años después del estallido de la crisis de 2008, momento en que aparecieron las primeras voces más o menos afines, todavía en estado de conmoción, sugiriendo un colapso de los principios neoliberales. El presidente francés Nicolás Sarkozy se apresuró a los pocos días a sentenciar que «le *laissez-faire*, c’est fini» (Guiral, 2008). O de Alan Greenspan —el «gurú de esa ideología» (Stiglitz, 2010)—, tras casi dos décadas como Presidente de la Reserva Federal de EEUU desde que el mismísimo Reagan lo nombrara en el cargo, declaraba «fallido» el «modelo» en el que había confiado su comprensión del mundo durante más de 40 años (Naylor, 2008). Incluso Francis Fukuyama decía ahora que las más importantes ideas lideradas por la revolución reaganiana habían quedado desacreditadas por el curso que llevó a la quiebra bancaria (Fukuyama, 2008).

21 De hecho Pettit prefirió sustituir ‘republicanismo’ por ‘civismo’ en la primera conferencia —organizada por la Fundación Vodafone— en la que tomaba contacto con audiencias españolas como ‘mentor’ del presidente José Luís Rodríguez Zapatero junto a otros miembros de su futuro ‘Panel de expertos’, y lo justificaba *ad populum*: «Dada la popularidad de la monarquía constitucional en España, el término “republicanismo” todavía no es bien recibido por la mayoría de la gente común, ya que evoca la Segunda República española (1931–39) y a la Guerra Civil (1936–39)» (Martí y Pettit, 2010, pp. 17 y n56 171).

22 Cabe recordar que Pettit se muestra antes partidario de «despolitizar» la democracia en prevención de que la «pasión popular, moral aspiracional e interés seccional» puedan entorpecer la deliberación pública (Pettit, 2004), que de dar centralidad pública a algunas de las raíces causales que articulan con mayor fuerza las dinámicas de polarización social.

Mientras estos liberales hacían sus cantos fúnebres con la mirada al suelo, aparecía en tono discordante el Presidente español, José Luis Rodríguez Zapatero, con declaraciones como «la crisis es una falacia, puro catastrofismo» (elEconomista.es, 2008). Pues bien, Rodríguez Zapatero era en ese momento el adalid del nuevo relevo cívico-humanista con el que Pettit se había esperanzado tras la ‘crisis ideológica’ de la socialdemocracia y de la icónica ‘Tercera Vía’. Con Rodríguez Zapatero, en cambio, todavía a principios de 2008 Pettit se mostraba positivamente «impresionado» (Dienst, 2008). Tal vez apoyándose en asesores con pretensiones novelescas, Rodríguez Zapatero prometía un su primer discurso de investidura «un tiempo tranquilo para un tiempo de ciudadanía», «en palabras de Cervantes, un Gobierno de meollo y de sustancia» con el que las leyes «perseguirán que nadie viva *dominado arbitrariamente*» porque «algunas utopías merecen ser soñadas; no las alcanzaremos todas, pero nos marcarán el rumbo por el que hay que avanzar» (Rodríguez Zapatero, 2004, p. 24). De augurar con cierta euforia el alcance del pleno empleo como su «principal preocupación» para la legislatura (Rodríguez Zapatero, 2007, p. 13500), pasó a verse en apuros y presto a negar sistemáticamente la existencia de la crisis (Europa Press, 2008). El gobierno de Rodríguez Zapatero fijó un nuevo rumbo a su discurso en cuanto Ben Bernanke, el nuevo Presidente de la Reserva Federal de EEUU, anunció los primeros «brotes verdes» de la recuperación económica (Efe, 2009). Este nuevo rumbo trajo consigo una reforma laboral a la que los sindicatos mayoritarios respondieron con una huelga general (El País, 2010), y con el insólito antecedente de una reforma *exprés* de la Constitución, pactada con el Partido Popular, en la que se daba «prioridad absoluta del pago de los intereses y el capital de la deuda pública frente a cualquier otro tipo de gasto» (Alday, 2012, p. 91).

De todo lo anterior podemos sacar al menos una lección sobre la problemática descrita en relación a las estrategias posibles ante la ofensiva neoliberal contra los pilares del pacto social de posguerra: cualquier diseño republicano que trate de prevenir *ex ante* potenciales interferencias arbitrarias requiere que la población delibere y decida recurrentemente sobre aquello respecto a lo que acepta ceder el control. En este sentido, es preciso buscar marcos integradores que den inteligibilidad y publicidad a este tipo de cuestiones, nuclearmente estructuradas bajo el principio fiduciario. En eso consistió, en buena medida, el pulso democrático en el proceso multiseccular de integración del derecho común europeo. El programa neorrepublicano, sin embargo, separa su teoría de otros ámbitos de las ciencias sociales —e incluso se separa de su propio recorrido histórico—, *deconstituye* los procesos democráticos, incluyendo aquellas dinámicas de conflicto —muy señaladamente, en las relaciones de trabajo— por medio de las cuales las personas comparten, resisten e innovan prácticas e idearios confrontando aquello en lo que no desean ceder el control.

4. Referencias

- Abensour, M. (1997). *La démocratie contre l'Etat: Marx et le moment machiavélien* (1re éd). Presses universitaires de France.
- Alday, R. E. (2012). Texto y contexto de la reforma constitucional exprés de agosto de 2011. *EUNOMÍA. Revista en Cultura de la Legalidad*, 86-98.
- Anderson, E. (2015). Equality and freedom in the workplace: Recovering republican insights. *Social Philosophy and Policy*, 31(2), 48-69. <https://doi.org/10.1017/S0265052514000259>
- Anderson, E. (2019). *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*. Princeton University Press.
- Arendt, H. (1990). *On revolution* (Rev. and enlarged ed). Penguin Books. (Original work published 1963)
- Arendt, H. (2011). *La condición humana* (1. Aufl., 7. Nachdr). Paidós.
- Berlin, I. (1951). «Ser libres para ser humanos». *Carta a George Kennan, 13 de febrero de 1951* (trad. Rosamaría Núñez). <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/ser-libres-ser-humanos>
- Berlin, I. (1994). *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2017). *Two concepts of liberty*. Routledge. (Original work published 1958)
- Berlin, I., Hardy, H., y Harris, I. (2002). *Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Oxford University Press.
- Berlin, I., Hardy, H., Pottle, M., y Hall, N. (2017). *Affirming: Letters 1975-1997*. <http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781473555396>
- Bertomeu, M. J. (2021). La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política: Sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada. En M. Castillo Merlo y F. Erazun (Eds.), *Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad* (pp. 21-33). EDUCO. <http://rdi.uncoma.edu.ar/handle/123456789/16306>

- Bertomeu, M. J., y Domènech, A. (2005a). Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano. En M. J. Bertomeu, A. Domènech, y A. De Francisco (Eds.), *Republicanismo y democracia* (pp. 21-40). Miño y Dávila.
- Bertomeu, M. J., y Domènech, A. (2005b). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2005, num. 33, p. 51-76.
- Bosc, Yannick. (2018). El republicanismo de Thomas Paine y el momento termidoriano. *Sin Permiso : República y socialismo también para el siglo XXI*, 16, 65-74.
- Braithwaite, J., y Pettit, P. (1990). *Not just deserts: A republican theory of criminal justice*. Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Breen, K. (2017). Non-domination, workplace republicanism, and the justification of worker voice and control. *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations*, 33(3).
- Brest, P. (1988). Further beyond the Republican Revival: Toward Radical Republicanism. *The Yale Law Journal*, 97(8), 1623. <https://doi.org/10.2307/796543>
- Bryan, A. (2021). The material conditions of non-domination: Property, independence, and the means of production. *European Journal of Political Theory*, 14748851211050620. <https://doi.org/10.1177/14748851211050620>
- Bryan, A., y Kouris, I. (2022). Should Republicans be Interested in Exploitation? *Res Publica*. <https://doi.org/10.1007/s11158-021-09542-z>
- Cabrelli, D., y Zahn, R. (2017). Theories of domination and labour law: An alternative conception for intervention? *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations*, 33(3).
- Casassas, D. (2010). *La ciudad en llamas: La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Montesinos.
- Casassas, D., y De Wispelaere, J. (2016). Republicanism and the political economy of democracy. *European Journal of Social Theory*, 19(2), 283-300.
- Cicerchia, L. (2019). Structural domination in the labor market. *European Journal of Political Theory*, 147488511985109. <https://doi.org/10.1177/1474885119851094>

- Dagger, R. (2006). Neo-republicanism and the civic economy. *Politics, Philosophy & Economics*, 5(2), 151-173. <https://doi.org/10.1177/1470594X06064219>
- Davidov, G. (2017). Subordination vs Domination: Exploring the Differences. *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations*, 33(Issue 3), 365-389. <https://doi.org/10.54648/IJCL2017016>
- de Ste. Croix, G. E. M. (1989). *The class struggle in the ancient Greek world: From the archaic age to the Arab conquests*. Cornell University Press.
- Dienst, K. (2008, enero 14). Pettit applies philosophy to politics in Spain. *Princeton Weekly Bulletin*. <https://pr.princeton.edu/pwb/08/0114/pettit/>
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política: De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica.
- Domènech, A. (1996). Ética y economía del bienestar: Una panorámica. *Cuestiones morales, Madrid, Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, 191-222.
- Domènech, A. (2000). Individuo, comunidad, ciudadanía. En J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales, y M. Toscano (Eds.), *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía: Vol. Suplemento 5: Retos pendientes en ética y política* (pp. 27-42).
- Domènech, A. (2003). Democracia, virtud y propiedad. En Aurelio Arteta et al. (Coord.) *Teoría política: Poder, moral, democracia, 2003*, págs. 270-315 (pp. 270-315). Alianza.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Domènech, A. (2005). El eterno retorno de Calicles: Sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales. *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas, 2005*, ISBN 84-8164-762-4, págs. 293-322, 293-322. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1318362>
- Domènech, A. (2009). Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne. En M. Belissa, Y. Bosc, F. Gauthier, Esprit des lumières et de la Révolution (Group), y Université Paris VII-Denis Diderot (Eds.), *Républicanismes et droit naturel: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen: Actes du colloque tenu à l'Université Paris VII Denis Diderot en juin 2008* (p. 1751). Kimé.

- Domènech, A. (2013). La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo. *Revista de Estudios Sociales*, 46, 14-23. <https://doi.org/10.7440/res46.2013.02>
- Domènech, A., y Raventós, D. (2008). Property and republican freedom: An institutional approach to basic income. *Basic Income Studies*, 2(2).
- Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Efe. (2009, mayo 28). Salgado: «Los brotes verdes hay que cuidarlos para que sigan creciendo». *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/mundodinero/2009/05/28/economia/1243497349.html>
- El País. (2010, junio 14). Los sindicatos convocan la primera huelga general contra Zapatero para septiembre. *El País*. https://elpais.com/economia/2010/06/14/actualidad/1276500776_850215.html
- elEconomista.es. (2008, enero 14). ESPAÑA- Zapatero: Hablar de crisis económica en España es «puro catastrofismo». *elEconomista.es*. <https://www.economista.es/economia/noticias/344275/01/08/ESPANA-Zapatero-Hablar-de-crisis-economica-en-Espana-es-puro-catastrofismo.html>
- Engels, F. (2010). The Festival of Nations in London. En K. Marx y F. Engels, *Marx & Engels Collected Works, Volume 6* (pp. 3-14). Lawrence & Wishart Electric Book. (Original work published 1845)
- Europa Press. (2008, julio 8). Zapatero ya reconoce que hay «crisis» económica. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/economia/20080708/53496676330/zapatero-ya-reconoce-que-hay-crisis-economica.html>
- Fukuyama, F. (2008, octubre 3). The End of America Inc. *Newsweek*. <https://www.newsweek.com/fukuyama-end-america-inc-91715>
- Gauthier, F. (2013a). De «l'économie morale» à «l'économie politique populaire»: L'intuition fructueuse d'Edward p. Thompson. *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 3, 367-426.
- Gauthier, F. (2013b). Éléments d'une histoire du droit naturel: À propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney. *Corpus, revue de philosophie*, n° 64, 31-56.

- Gauthier, F. (2014). *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen: 1789-1795-1802*. Syllepse.
- González-Ricoy, I. (2014). The Republican Case for Workplace Democracy: *Social Theory and Practice*, 40(2), 232-254. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201440215>
- Gourevitch, A. (2011). Labor and Republican Liberty. *Constellations*, 18(3), 431-454. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2011.00644.x>
- Gourevitch, A. (2013). Labor Republicanism and the Transformation of Work. *Political Theory*, 41(4), 0090591713485370. <https://doi.org/10.1177/0090591713485370>
- Gourevitch, A. (2015). *From slavery to the cooperative commonwealth: Labor and the republican liberty in the nineteenth century*. Cambridge University Press.
- Guerrero, D. (2020). Looking for democracy in fiduciary government. Historical notes on an unsettled relationship (ca. 1520-1650). *Daímon*, 81, 17-32. <https://doi.org/10.6018/daimon.428801>
- Guerrero, D., y Martínez-Cava Aguilar, J. (2022). Between Tyranny and Self-Interest: Why Neorepublicanism Disregards Natural Rights. *Theoria*, 69(171), 140-171. <https://doi.org/10.3167/th.2022.6917108>
- Guiral, A. (2008, septiembre 26). «Le laisser-faire, c'est fini». *Libération*. https://www.liberation.fr/france/2008/09/26/le-laisser-faire-c-est-fini_24630/
- Halamka, T., y Pettit, P. (2018). Interview with Philip Pettit. *Acta Politologica*, 10(2), 4-14.
- Hamel, C. (2017). Are rights less important for republicans than for liberals? Pettit versus Pettit. *Contemporary Political Theory*, 16(4), 478-500. <https://doi.org/10.1057/s41296-016-0071-1>
- Holmes, S. (1984). *Benjamin Constant and the making of modern liberalism*. Yale University Press.
- Hsieh, N. (2005). Rawlsian justice and workplace republicanism. *Social Theory and Practice*, 31(1), 115-142.
- Isaac, J. C. (1990). The Lion's Skin of Politics: Marx on Republicanism. *Polity*, 22(3), 461-488. <https://doi.org/10.2307/3234759>
- Jaegwon, K. (1974). Non-causal Connections. *Noûs*, 8, 41-52.

- Kennedy, G. (2013). Freeman, Free Labor, and Republican Discourses of Liberty in Early Modern England. *Contributions to the History of Concepts*, 8(2), 25-44. <https://doi.org/10.3167/choc.2013.080202>
- Lazar-Gillard, O. (2018). *Work, Domination, and Contemporary Republicanism*. University of Oxford.
- Leipold, B. (2017). *Citizen Marx: The relationship between Karl Marx and republicanism*. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:fa034057-08fe-484b-a9aa-20c998b26569>
- Leipold, B. (2021). Chains and Invisible Threads: Liberty and Domination in Marx's Account of Wage-Slavery. En H. Dawson y A. de Dijn (Eds.), *Rethinking Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press.
- Leopold, D. (2007). *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge University Press.
- Lovett, F. (2010). *A general theory of domination and justice*. Oxford University Press.
- Lovett, F., y Pettit, P. (2009). Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*, 12(1), 11-29. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952>
- Martí, J. L., y Pettit, P. (2010). *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400835058>
- Martínez-Cava Aguilar, J. (2020). *Gorros frigos en la Guerra Fría. El socialismo republicano de EP Thompson*. Universitat de Barcelona.
- McCormick, J. P. (2011). *Machiavellian democracy*. Cambridge University Press.
- Muldoon, J. (2019). A socialist republican theory of freedom and government. *European Journal of Political Theory*, 147488511984760. <https://doi.org/10.1177/1474885119847606>
- Muldoon, J. (2021). Institutionalizing Radical Democracy: Socialist Republicanism and Democratizing the Economy. *New Political Science*, 43(2), 189-207. <https://doi.org/10.1080/07393148.2021.1886797>

- Mundó, J. (2017a). La ciencia y la democracia como comunidades de juicio normativo. *Ludus vitalis: revista de filosofía de las ciencias de la vida = journal of philosophy of life sciences = revue de philosophie des sciences de la vie*, 25(47), 255-259.
- Mundó, J. (2017b). Locke's property in historical perspective: Natural law and the shaping of modern political common sense. *Analele Universitatii din Craiova-Seria Filosofie*, 40(2), 19-40.
- Mundó, J. (2018). Filosofía, política e historia (republicanas). In memoriam Antoni Domènech (1952-2017). *Isegoría*, 0(58), 329-340.
- Mundó, J. (2020). Poder político fiduciario y soberanía popular. Libertad política, confianza y revolución en la filosofía política de Locke. *Daímon*, 81, 33-48. <https://doi.org/10.6018/daimon.432081>
- Naylor, B. (2008, octubre 24). Greenspan Admits Free Market Ideology Flawed. *National Public Radio*. <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=96070766>
- O'Shea, T. (2019). Are Workers Dominated? *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 16(1). <https://doi.org/10.26556/jesp.v16i1.631>
- O'Shea, T. (2020). Socialist Republicanism. *Political Theory*, 48(5), 548-572. <https://doi.org/10.1177/0090591719876889>
- O'Shea, T. (2021). Radical Republicanism and the Future of Work. *Theory & Event*, 24(4), 1050-1067.
- Perulli, A. (2020). Per una filosofia politica del diritto del lavoro: Neo-reubblicanesimo e libertà sociale. *Lavoro e diritto*, 4, 773-811. <https://doi.org/10.1441/99255>
- Pettit, P. (1988). The Consequentialist Can Recognise Rights. *The Philosophical Quarterly*, 38(150), 42. <https://doi.org/10.2307/2220266>
- Pettit, P. (1989). A definition of negative liberty. *Ratio*, 2(2), 153-168. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1989.tb00004.x>
- Pettit, P. (1993). *The common mind: An essay on psychology, society, and politics*. Oxford University Press.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.

- Pettit, P. (2001). *A theory of freedom: From the psychology to the politics of agency*. Polity ; Blackwell.
- Pettit, P. (2002). Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, 30(3), 339-356. <https://doi.org/10.1177/0090591702030003004>
- Pettit, P. (2004). Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, 17(1), 52-65. <https://doi.org/10.1111/j.0952-1917.2004.00254.x>
- Pettit, P. (2006). Freedom in the market. *Politics, Philosophy & Economics*, 5(2), 131-149. <https://doi.org/10.1177/1470594X06064218>
- Pettit, P. (2012). *On the People's Terms*. 352.
- Pettit, P. (2013). Two republican traditions. *Republican democracy: Liberty, law and politics*, 169-204.
- Pettit, P. (2014). *Just freedom: A moral compass for a complex world* (First Edition). W.W. Norton & Company.
- Pettit, P. (2015a). Freedom: Psychological, ethical, and political. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(4), 375-389. <https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1033861>
- Pettit, P. (2015b). Freedom and the state: Nanny or nightwatchman? *Public Health*, 129(8), 1055-1060. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2015.03.011>
- Pettit, P. (2016). A Brief History of Liberty—And Its Lessons. *Journal of Human Development and Capabilities*, 17(1), 5-21. <https://doi.org/10.1080/19452829.2015.1127502>
- Pettit, P. (2017). Political realism meets civic republicanism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20(3), 331-347. <https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293912>
- Pettit, P. (2019). Athens and the Rule of Law: An Essay in Honour of Martin Krygier. *Hague Journal on the Rule of Law*, 11(2), 289-294. <https://doi.org/10.1007/s40803-019-00103-4>
- Pettit, P. (2022). Popular sovereignty and constitutional democracy. *University of Toronto Law Journal*, 72(3), 251-286. <https://doi.org/10.3138/utlj-2021-0048>
- Pocock, J. G. A. (1965). Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century. *The William and Mary Quarterly*, 22(4), 549-583. <https://doi.org/10.2307/1922910>

- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.
- Raventós, D. (2020). Antoni Domènech Figueras: “Alternativo a los alternativos”. *Sin Permiso*, 17, 41-84.
- Richter, M. (1986). Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory. *Political Theory*, 14(4), 604-637. <https://doi.org/10.1177/0090591786014004004>
- Roberts, W. C. (2018). *Marx's inferno: The political theory of capital*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691180816.001.0001>
- Rodríguez Zapatero, J. L. (2004, abril 15). Debate sobre la investidura del candidato a la Presidencia del Gobierno. *DS. Congreso de los Diputados, Pleno y Dip. Perm., núm. 2, de 15/04/2004*, 16-24.
- Rodríguez Zapatero, J. L. (2007, julio 3). Comunicación del gobierno para el debate de política general en torno al estado de la nación. *DS. Congreso de los Diputados, Pleno y Dip. Perm., núm. 269, de 03/07/2007*, 13492-13502.
- Rosenberg, A. (1966). *Democracia y socialismo: Aporte a la historia política de los últimos 150 años*. Claridad. (Original work published 1937)
- Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*. El Viejo Topo. (Original work published 1921)
- Sandel, M. J. (1996). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Saunders, F. S. (2013). *The cultural cold war: The CIA and the world of arts and letters* (Paperback ed). The New Press.
- Sharp, A. (Ed.). (1998). *The English Levellers*. Cambridge University Press.
- Simon, W. H. (2019). Economic Democracy and Enterprise Form in Finance. *Politics & Society*, 47(4), 557-571. <https://doi.org/10.1177/0032329219880372>
- Skinner, Q. (1965). I. History and Ideology in the English Revolution. *The Historical Journal*, 8(2), 151-178. <https://doi.org/10.1017/S0018246X65000019>

- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and theory*, 8(1), 3-53.
- Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1983). Machiavelli on the maintenance of liberty. *Politics*, 18(2), 3-15.
<https://doi.org/10.1080/00323268308401883>
- Skinner, Q. (1984). The idea of negative liberty: Philosophical and historical perspectives. En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (1.^a ed., pp. 193-222). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.012>
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). A third concept of liberty. *Proceedings-British Academy*, 117, 237-268.
- Skinner, Q. (2004). *Visions of politics vol II. Renaissance virtues* (3. printing). Cambridge Univ. Press.
- Skinner, Q. (2008a). Freedom as the absence of arbitrary power. *Republicanism and political theory*, 3(4), 83-101.
- Skinner, Q. (2008b). *Hobbes and republican liberty*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2009). A genealogy of the modern state. *Proceedings of the British Academy*, 162(325), 34.
- Skinner, Q. (2010). On the Slogans of Republican Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 9(1), 95-102. <https://doi.org/10.1177/1474885109349407>
- Skinner, Q. (2018). *From humanism to Hobbes: Studies in rhetoric and politics*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2019, abril 5). Civil liberty and fundamental rights: A Neo-Roman approach. *Workshop on Law, Philosophy, and Political Theory*.
- Stedman Jones, G. (2017). *Karl Marx: Greatness and illusion*.
- Stiglitz, J. (2010). *Caída libre: El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Taurus.
- Taylor, C. (1985). Philosophy and the human sciences (philosophical papers, vol. 2). *New York: Cambridge UP*.

- Thomas, A. (2021). Market socialism, labour market domination, and the state as employer of last resort. *Review of Social Economy*, 79(3), 528-553. <https://doi.org/10.1080/00346764.2020.1869294>
- Thompson, M. J. (2013). Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination. *Philosophy & Social Criticism*, 39(3), 277-298. <https://doi.org/10.1177/0191453712473081>
- Thompson, M. J. (2019). The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society. *Critique*, 47(3), 391-409. <https://doi.org/10.1080/03017605.2019.1642987>
- Tierney, B. (1997). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*. Eerdman.
- Urbinati, N. (2012). Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy. *American Political Science Review*, 106(3), 607-621. <https://doi.org/10.1017/S0003055412000317>
- White, S. (2011). The Republican critique of capitalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5), 561-579. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.617119>
- Wirszubski, C. (1968). *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and early principate* (Reprinted). Cambridge Univ. Press.
- Wood, E. M. (1988). *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*. Verso.
- Wood, E. M. (2008, septiembre 25). Why It Matters [Review of *Hobbes and Republican Liberty*]. *London Review of Books*, 30(18). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v30/n18/ellen-meiksins-wood/why-it-matters>

Anexos

I. *Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado*

II. *Private, Public and Common. Republican and Socialist Blueprints*

III. *Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx*

Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado

Marx and the natural rights tradition in an industrialised world

EDGAR MANJARIN CASTELLARNAU*

Resumen: La obra de Marx presenta una base normativa congruente con un núcleo de presupuestos procedentes de la tradición iusnaturalista. Esta tradición de origen medieval partió de una revisión de la codificación tardía del derecho romano. La evolución conceptual de derechos naturales subjetivos culminó, en su forma más radical, con el impulso de la movilización popular democrático-fraternal de la Revolución francesa. Para Marx la defensa de los derechos naturales no se correspondía con las condiciones objetivas a las que daba lugar el proceso de industrialización. Adecuó una tarea teórico-práctica para sintetizar este núcleo normativo en la comprensión de las transformaciones económicas en curso así como en el programa político socialista.

Palabras clave: derechos naturales, Karl Marx, industrialización, socialismo

Abstract: Marx's works present a normative ground which is consistent with a core of assumptions originated from the natural rights tradition. This medieval tradition departed from the revision of the late-codification of Roman law. The conceptual evolution of subjective natural rights culminated, in its most radical form, with the momentum of the fraternal-democratic popular movement in the French revolution. For Marx, the defence of natural rights didn't correspond with the objective conditions to which the process of industrialisation gave way. He adapted a theoretical-practical task for synthesising this normative core for the comprehension of the economic transformations underway as well as for a socialist political agenda.

Keywords: natural rights, Karl Marx, industrialisation, socialism

1. Superando el desencuentro entre republicanismo, socialismo y iusnaturalismo

Tras casi dos décadas, el auge académico “neorrepublicano” ha ganado el mérito de recobrar un buen grado de informatividad sobre un marco de conceptos históricos del pensamiento político, logrando rehabilitar el legado de la tradición republicana para discusiones normativas actuales. Este campo ha dado lugar, más recientemente, a importantes revelaciones sobre la ascendencia republicana democrática tanto del propio Karl Marx como de la mayor parte de sus fuentes de inspiración¹. Estas investigaciones han tenido que afrontar

Recibido: 21/05/2020. Aceptado: 17/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Manjarín, E. (2020). Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 145-160. <https://doi.org/10.6018/daimon.429001>

* Universidad de Barcelona (profesor asociado) (edgarmanjarin@ub.edu). Líneas de investigación: Historia del republicanismo; Historia del trabajo asalariado. Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AERFEDER, UE). Queremos agradecer a Julio Martínez-Cava sus valiosas aportaciones para la redacción de este texto.

1 Las dos aportaciones más destacadas en este ámbito son las de William C. Roberts (2016), Bruno Leipold (2017) y Michael J. Thompson (2019). Todos ellos trazan al detalle datos históricos con el propósito de informar y fundamentar sus desarrollos teóricos. Por otro lado, aunque su investigación viene de antes sin circunscribirse estrictamente en el marco neorrepublicano académico, puede verse en algunas de las principales publicaciones de Antoni Domènech un planteamiento muy cercano.

retos sustantivos, surgidos de un marco restringido, forjado por influyentes historiadores y filósofos, los propiamente llamados “neorepublicanos” (siendo los más destacados el historiador Quentin Skinner y el filósofo Philip Pettit). La insuficiente indagación empírica de los procesos sociales que encarnaron el republicanismo clásico, especialmente en el período de consolidación de las polis griegas, a menudo ha vuelto opacas las causas históricas y los contextos por los que la tradición republicana desarrolló conceptos, prácticas e instituciones políticas. Por otro lado, las hondas implicaciones socio-económicas del proceso de industrialización quedaron relegadas a un segundo plano. Al dar prioridad a una discusión sobre la forma de gobierno, todo un conjunto de relaciones económicas quedaba infrateorizado. El mismo Pettit, por ejemplo, no omitió la posibilidad de una “esclavitud salarial”, pero los mecanismos causales que exponían a los trabajadores a potenciales inferencias arbitrarias carecían de especificidad (Gourevitch, 2013).

Otra suerte de dificultades se presenta al cotejar los “ecos” republicanos hallados en la obra de Marx con la amplísima variedad interpretativa a la que ha dado lugar su legado. En este artículo trataremos de mostrar cómo Marx ofreció una nueva síntesis, socialista, de los fundamentos filosófico-políticos del republicanismo moderno y la tradición del derecho natural. Para ello será preciso desentrañar en qué sentido dio continuidad al espíritu revolucionario del movimiento de la Montaña en la Revolución Francesa y por qué, tras su derrota, el lenguaje de los derechos naturales se convirtió en un peligroso juego de espejos a la hora de plantear un nuevo sentido de época para la causa fraternal. Marx se sirvió de un esquema normativo impulsado por una evolución del derecho de origen tardofeudal, a la que tanto movimientos populares como pensadores del ala radical de la Ilustración contribuyeron a expandir. Esto le permitió, como veremos más adelante: a) confrontar afirmaciones jurídico-políticas que anticipaban dogmáticamente el devenir histórico; b) revelar las raíces de la dominación de las relaciones de producción en un mundo transformado por la industrialización, y c) habilitar un plano de fundamentación ético-política que trascendía la consecución de derechos civiles y políticos, tratando así de adecuar una comprensión de fuerzas sociales existentes a un principio fiduciario universalmente válido.

2. La tradición de los derechos naturales

A partir del siglo XII se originó un movimiento intelectual dispuesto a revisar las fuentes de derecho de un modo que comenzó a desligarse progresivamente de premisas teocráticas. Los juristas revisaron la división tripartita del derecho romano que había quedado cristalizada en el influyente código Justiniano: derecho natural, derecho de gentes y derecho civil². El historiador Brian Tierney dejó un testimonio para la posteridad en su magna obra *The Idea of Natural Rights* (Tierney, 2001) con una detallada reconstrucción de este proceso, mostrando cómo el pensamiento político moderno hunde sus raíces en una inédita concepción de derechos naturales subjetivos nacida al calor de una renovada vida social en ciudades y comunidades campesinas. La nueva connotación del *ius* como derecho subjetivo, es decir,

2 Esta división se encuentra en el *Código* y en el *Digesto* de Justiniano, que forman parte del *Corpus Iuris Civilis* (un intento de sistematización tardía del Imperio romano del siglo VI) no en las *Instituciones* de Gayo, un tercer compendio que cayó en el olvido hasta el siglo XIX. Esta circunstancia es de particular interés para seguir la pista sobre la influencia de su redescubridor, B.G. Niebuhr, a quien Marx leyó y citó profusamente.

como *facultas* (poder o fuerza) para determinar lo que es justo, no fue una innovación puramente especulativa. Los juristas de la época se dispusieron a atender los conflictos sociales contemporáneos, de modo que fue “el uso cotidiano” de esa expresión el que “infectó”, dice Tierney, “el lenguaje de los canonistas cuando empezaron a escribir sobre el *ius naturale*” (2001, p. 62). A su vez estos primeros desarrollos arraigaron en nuevas disputas sobre los usos de tierras y recursos naturales dando pie al renacer de la *possessio communis*, la antigua idea grecorromana sobre la propiedad común originaria. De esta nueva lectura se desprendía que la apropiación privada solo era legítima si se sometía a algún tipo de acuerdo entre seres humanos (Garnsey, 2007).

En el hiato comprendido entre la caída del Imperio romano y la recepción moderna de los canonistas el cristianismo había fagocitado el derecho natural, y con él, toda concepción antropológica que no fuera sometida a la voluntad divina. Así que la moderna invocación al derecho natural vino también acompañada por el renacer de la virtud y la honestidad (*honeste vivere* en palabras de Ulpiano), un plano de justicia completa que, a diferencia de los dos otros grandes principios regulativos del derecho romano, la justicia correctora y justicia distributiva, se distinguía por el reconocimiento de una capacidad de autoelección moral³. Vivir honestamente requeriría, por lo pronto, respetar esa capacidad reflexivamente, con uno mismo, y recíprocamente, con los demás. De este plano de justicia se deduce un principio de no-instrumentalización, puesto que los fines de los agentes solo pueden ser reconocidos como fines en sí mismos⁴. En el ámbito del derecho civil romano ese principio prescribía la radical división entre individuos de derecho propio (*sui iuris*) e individuos de derecho ajeno (*alieni iuris*), ya que los segundos no podían gozar de condiciones de existencia autónoma, pues dependían de los primeros. La inalienabilidad de esta condición era, por lo tanto, premisa fundamental del derecho civil, y con arreglo a esta debían instituirse las garantías necesarias para satisfacerla. Esto es, habilitar la libertad política como base constitutiva del derecho.

Pero la consecución de la justicia completa en correspondencia con la justicia distributiva y la justicia correctora suponía un problema que no obtuvo una clara formulación hasta finales del siglo XVIII⁵. Al conjugarse el derecho natural con derechos subjetivos, la sistematización del derecho romano se reveló contradictoria a medida que fue conformándose una orientación más antropocéntrica. Tratar de rescatar ideas de la filosofía clásica suponía todo un rompecabezas, pues si bien la razón emanaba de la naturaleza en la cultura estoica y aristotélica, su esclarecimiento quedaba diluido en una cierta mística por la que el derecho natural “no es propio de los seres humanos, sino común a todos los animales de la tierra y el mar, también es común a las aves” (Ulpiano). Esta facultad, sin embargo, quedaba necesariamente restringida a unos pocos por las instituciones del derecho romano en tanto

3 Poco después de abordar esta cuestión en el libro *De la ética a la política* (Domènech, 1989), Antoni Domènech publicó un artículo donde ponía en relación el problema de la justicia completa con la obra de Marx (1993).

4 En un trabajo escolar (1835), Marx dejó escrito lo siguiente: “Pero el mérito solo puede asegurarse por una profesión en la que no seamos herramientas serviles, en la cual actuemos independientemente en nuestra propia esfera” (Marx, 1997, 35). En su adolescencia Marx tuvo profesores simpatizantes con el jacobinismo que luego fueron perseguidos por ello; el director de la Escuela, admirador de Kant, escribió para sus alumnos un *Manual de instrucción sobre deberes y derechos del hombre y el ciudadano* (Stedman Jones, 2017, 136).

5 Ver Bertomeu (2017) sobre los planteamientos de Kant al respecto.

que excluía a la mayor parte de seres humanos de poder gozar el estatus jurídico de *sui iuris*. Los preceptos legales romanos sobre las relaciones de dependencia se erigían *contra natura*. De modo que la naciente rehabilitación del derecho natural sirvió a la causa de los movimientos populares fundamentalmente para promover consignas antiexpropiatorias⁶, pero no traía grandes promesas ante la amenaza de la servidumbre.

Sobre esta senda, y por la fuerza de los hechos, un conjunto de autores de la escolástica tardía del siglo XVI jugó un importante papel transmisor en la tradición de los derechos naturales. Ante las brutales masacres, esclavizaciones masivas y colonización de tierras de los conquistadores españoles, se remitieron a los derechos naturales para denunciar tales hechos como crímenes contra la humanidad. Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria y sus seguidores no solo desacreditaron con rotundidad que la esclavitud pudiera derivarse del derecho natural, sino que defendieron el derecho inalienable de los indígenas a gobernarse a sí mismos y a sacar provecho de sus tierras. Las enormes repercusiones de esta controversia llegan a nuestros días por múltiples motivos. Pero lo que nos interesa aquí es que introdujeron un carácter cosmopolita en la comprensión de los derechos naturales. Esta divisa suponía romper las barreras del *ius gentium* para convertirlo en un plano normativo de afirmación de los derechos de los pueblos. Pero más importante aún: conferían a los derechos naturales un principio universalista que recaía, esta vez, en un sujeto impersonal, la Humanidad, compuesto por todos y cada uno de seres humanos en tanto que miembros del mismo género.

Una tripartición normativa podía comenzar a adoptar así la jerarquización de derechos individuales, derechos de los pueblos y derechos por los que la Humanidad devenía en última instancia beneficiaria (Domènech y Bertomeu, 2016, 14). Las aportaciones de Locke en el período revolucionario inglés dejaron para la posteridad una primera formulación de este esquema bajo un principio fiduciario. Locke recogió de los agravios reportados por los propios movimientos populares una novedosa concepción de la soberanía que le permitió, por un lado, legitimar la movilización popular revolucionaria sobre la base de este principio. No solo una forma de gobierno sino también un cuerpo de leyes racionales escritas debían disponerse, consecuentemente, como expresión de la voluntad del pueblo. A esta concepción añadió, por otro lado, una justificación de la apropiación privada derivada de un derecho individual de preservación que, a su vez, se correspondía con el deber de “preservación de toda la Humanidad”. Ambas justificaciones pueden verse conjuntamente, como propone Jordi Mundó, como una concepción fiduciaria de la libertad política (Mundó, 2017, 447).

Puntualicemos algo que tal vez pueda pasar desapercibido: el deber de preservar la existencia de la humanidad, incluyendo su patrimonio común, se refiere a individuos y pueblos en cualidad de fideicomitentes en beneficio de un tercero, la humanidad. Esto requeriría una serie de instituciones civiles y políticas que aplicaran en su diseño un principio fiduciario. Lo que tratamos de resaltar es que, a diferencia del beneficiario, la figura del fideicomitente no es pasiva, implica una forma de agencia por cuanto debe orientar y llevar a cabo un curso de acción con importantes restricciones informativas. Vistas así las cosas, traer el esquema

6 Como al propio Marx le gustaba recordar, todavía en el siglo XVI Thomas Müntzer se inspiró en esa consigna para denunciar un hecho intolerable: “que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre” (Marx, 2004, 48).

fiduciario a esta cuestión se presenta como un ejercicio analítico sumamente arriesgado: ¿En qué sentido pueden establecerse relaciones de confianza, condiciones para la rendición de cuentas y la revocabilidad de esas relaciones, en interés de la humanidad? ¿Qué facultad a estos agentes para la inteligibilidad y la consecución de estos deberes? ¿En qué medida puede concebirse ese deber como un acuerdo humano? Este tipo de problemas filosófico-morales fueron mal que bien sorteados lidiando con la figura de Dios. Pero como señalamos anteriormente, introducir la noción de derechos subjetivos al derecho natural invitaba a reconocer en las facultades morales de los individuos algún rastro de sus propias experiencias.

También sobre estas cuestiones Locke puso su granito de arena con la idea del “sentido común”, pero, nuevamente, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX no hubo una teorización suficientemente clara sobre el hecho de que las facultades morales humanas se conforman en el seno de la vida social. No cabe ninguna duda de que Marx quedó fuertemente persuadido con esta idea y que, como veremos, procuró integrarla en sus desarrollos teóricos hasta las últimas consecuencias.

La irrupción de la Revolución Francesa, y muy particularmente el período entre 1793 y 1794, fue un episodio culminante del iusnaturalismo revolucionario defendido, impulsado y protagonizado por el movimiento democrático de las comunidades campesinas (Gauthier, 2014). Sus logros y, sobre todo, las consecuencias políticas y económicas de su derrota, dejaron una huella en prácticamente todos los movimientos revolucionarios posteriores. En los albores de la revolución existía en Francia todo un cuerpo de conceptos y principios, un sentido común, compartido por el grueso de las clases populares. El programa político que se desprendía de este sentido común estaba encabezado por la universalización del derecho a la existencia, la soberanía popular y la erradicación de formas de dependencia en todos los ámbitos de la vida social (Domènech, 2004).

3. Marx y la tradición iusnaturalista

Las constantes alusiones de Marx, en su juventud, a un plano normativo superior de cualidades humanas se ha interpretado ya como una mirada utópica hacia un futuro lejano, ya como un proceso por el que trataba de despegarse, todavía sin lograrlo, de ataduras metafísicas hegelianas. Si bien es cierto que en la mayoría de sus alusiones a los derechos naturales Marx se mostró renuente a dar por buena toda idea filosófico-política pretérita, el iusnaturalismo como disciplina, mal que pesara a muchos, había quedado relegado en poco tiempo al museo de doctrinas muertas. Trató, en todo caso, de ir al fondo de la cuestión en aquello que le parecía cobrar relevancia histórica y política en el presente. Recurrió, también, a un esquema (o varios) de desarrollo histórico gravemente problemático que él mismo abandonó al final de su vida⁷. En este apartado sostendremos que, a pesar de todo eso, ni

7 “[...] acontecimientos asombrosamente análogos pero que se dan en ambientes históricos diferentes llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada una de estas formas de evolución por separado y luego comparándolas podrá acaso descubrirse fácilmente la clave del fenómeno, pero nunca se llegará a eso mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, la virtud suprema de la cual consiste en ser suprahistórica.” Carta de Marx en 1877 al director del periódico *Otyecestvenniye Zapisky*. (Versión en inglés: Marx y Engels, 2010, 200). Traducido en: Domènech (2009).

se entregó a especulaciones idealistas en sus textos juveniles⁸ ni abandonó en su madurez un núcleo de preocupaciones antro-po-filosóficas y políticas herederas de la vertiente iusnaturalista revolucionaria. Conscientes de que esta posición ha sido defendida por reputados autores como Ernst Bloch (1980 [1961]), György Lukács (1970 [1938]) o Eugene Kamenka (1972), trataremos de ofrecer en esta ocasión un breve repaso en cuestiones que creemos pueden servir al debate en el marco de la discusión actual en torno a la tradición republicana.

Una interpretación predominante, sin embargo, encorsetó las impugnaciones de Marx en una narración condescendiente con las inclinaciones democráticas que permanecían, de hecho, en el imaginario de las clases populares. La mordaz ironía con la que Marx quiso desalentar a los nuevos portavoces del lenguaje de derechos naturales y el “nebuloso cielo azul de la ideología republicana”⁹ contribuyó a que al final de su vida se comenzara a considerar su propia obra como una teoría sin arranque normativo. O, si es que puede considerarse como tal, una teoría cuyo único arranque fuera el supuesto deber de aprovechar oportunamente la ocasión para acelerar un proceso histórico predestinado hacia el socialismo. Bajo esta interpretación, leer los textos de Marx traería consigo una triste paradoja: la inflexible y apasionada defensa de derechos fundamentales como la libertad de expresión o la libertad de asociación se podrían juzgar eventualmente como inoportunos para la marcha revolucionaria de la clase trabajadora. Llevando al extremo esta paradoja, podría aducirse bajo esa trágica desaprensión que los pasajes en los que Marx defiende derechos supuestamente “burgueses” deben entenderse como el alegato de alguien que simplemente cumple la misión de su tiempo. Pero la ciencia social normativa actual dispone de una serie de exigencias por las que una afirmación semejante difícilmente puede salir al paso.

En su etapa universitaria Marx trató de resolver tensiones conceptuales en torno a la relación entre hechos y normas. En desacuerdo con la tendencia conservadora de la mayoría de sus profesores, cercanos a la Escuela Histórica del Derecho, forjó una actitud displicente hacia el estudio arqueológico del derecho romano como técnica jurisprudente. Este fue el contexto en el que se aproximó a la obra de Hegel y al círculo intelectual de sus discípulos, firmes opositores a los principios antilustrados del absolutismo y a las reformas monárquicas que se pretendían llevar a cabo. El principal exponente de la Escuela Histórica, Friedrich von Savigny, popularizó una concepción del derecho opuesta al iusnaturalismo y abiertamente antirrepublicana. La verdadera fuente del derecho, según Savigny, era ajena a cualquier fórmula racionalista y se asentaba en la fuerza de los hechos, cuya interpretación quedaba bajo custodia de una técnica jurídica que el pueblo llano no podría llegar a comprender. Entre las numerosas invectivas dirigidas contra esta corriente, Marx dedicó uno de sus artículos periodísticos más beligerantes a *El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho* (1842). Savigny había sido nombrado como “alto canciller” para dirigir un plan de reformas, así que la opción escogida para evitar la censura fue desarmar el contenido del antecesor directo de esta escuela, Gustav Hugo.

8 En este sentido, Miguel Abensour sugirió, en su renovador estudio sobre los escritos de Marx de 1843, que antes de esa fecha podía reconocerse al joven renano una noción “absoluta” del Estado basada en la “autonomía de lo político” (Abensour, 1998).

9 Artículo de 1848 para el periódico *Neue Rheinische Zeitung*: “The Paris Reforme on the Situation in France”. Traducción propia de: Marx y Engels (1972, 142).

El análisis crítico de las sucesivas reformas presenta una y otra vez el mismo molde: un compromiso anclado en principios universalistas de verdad y dignidad humana; en sentido positivo, describiendo los hechos en correspondencia con la realidad objetiva, y en un sentido normativo, bajo un escrutinio centrado en el libre despliegue de potencialidades humanas. Pero cabría añadir otro importante *desideratum* adoptado: la verdad contenida en un planteamiento moral no se agota en su formulación, debe gozar también de una adhesión por parte de agentes que estén dispuestos a guiar su acción de acuerdo con este planteamiento en el contexto en el que viven. La capacidad de estos agentes para llevar a cabo un curso de acción transformadora de acuerdo con principios universales es entendida por Marx como una fuerza social en sí misma. Este tipo de razonamientos, planteados de diferentes formas en sus escritos filosófico-políticos, raramente los acomoda en términos histórico-deterministas sino todo lo contrario: los dispone a una tarea teórico-práctica en torno a las condiciones de posibilidad. Esa tarea consistía en promover principios racionalistas atendiendo el curso de contingencias históricas en la vida social y sus dinámicas de conflicto.

En los comentarios contra la ley sobre el robo de leña insistía favorablemente en un código legal como “esfera positiva de acción” que “elevará su propia clase [la de los pobres] a una posibilidad real de derechos” (Marx, 1983, 216). Además de compartir la matriz antro-po-filosófica de la tradición iusnaturalista más radical –el carácter social, racional y no-instrumental de la naturaleza humana–, Marx mantiene intacta la necesidad de unas normas constitutivas que faculten la “libre individualidad”. Para ello defiende que en cualquier diseño republicano coherente con principios universales la definición de la propiedad, como la de otros derechos civiles y políticos, no puede quedar circunscrita a la voluntad general del conjunto de ciudadanos en una comunidad si no se compadece con el bien de la humanidad.

Precisamente a estas incursiones en su región se referirá años más tarde como su iniciación a la crítica de la economía política¹⁰. Así empezaba a asomarse una crítica sobre la transformación de la definición legal “monopolista” de propiedad que promovían los legisladores. En esta seminal incursión a las formas de propiedad y sus particularidades históricas, tema que le obsesionó en diferentes momentos cruciales de su vida, trató de diseccionar con herramientas más propias de un jurista clásico a) la naturaleza del objeto de propiedad, la relación entre personas y cosas, y b) una evaluación normativa de estas relaciones en correspondencia con el modo de existencia de los individuos en su contexto social y político determinado.

En esta serie de artículos sobre la penalización del robo de leña denunciaba frontalmente la “unilateralidad” con la que se reconocían como positivas las costumbres que favorecían a los privilegiados¹¹, reclamando para los desposeídos, cuyos derechos fueron progresivamente enajenados, el derecho inalienable a una existencia social autónoma.

10 “Aunque el objeto de mis estudios especializados fue la jurisprudencia, la consideraba sólo como una disciplina subordinada al lado de la filosofía y la historia. En 1842-1843, siendo director de la *Rheinische Zeitung*, me vi por primera vez en la embarazosa obligación de pronunciar sobre lo que se llaman intereses materiales”. *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1989, 6).

11 “Los derechos consuetudinarios nobiliarios se oponen por su contenido a la forma de la ley general. No pueden ser transformados en leyes porque han sido formados por la falta de leyes” (Marx, 1983, 212).

Nosotros, en cambio, hombres poco prácticos, reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída, aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados históricos ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental. Lo que se entiende por las llamadas costumbres de los privilegiados son costumbres contra el derecho (Marx, 1983, 210).

De este modo se alineaba con la tradición democrática fraternal basada en el derecho escrito, una legislación racional¹² congruente con las costumbres de la gente común. La continuidad con la “economía política popular” robespierriana quedaba expresada de modo inconfundible.

En estas costumbres de la clase pobre vive pues un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del derecho consuetudinario es tanto más adecuada cuanto la existencia de la propia clase pobre es hasta ahora una mera costumbre de la sociedad civil que no ha encontrado aún un lugar adecuado dentro de la estructuración consciente del estado (Marx, 1983, 215).

4. La Revolución francesa, la sociedad burguesa y el socialismo

La disparidad de valoraciones en la obra de Marx y Engels en torno al curso de sucesos de la Revolución francesa sugiere que el estudio de esta –un proceso ininterrumpido y minucioso pero errático que puede trazarse desde el estudio de fuentes documentales en los cuadernos de Kreuznach (1843), París (1844), Bruselas (1845) y Manchester (1845-1847) hasta las referencias citadas en la *Crítica al programa de Erfurt* (1891)¹³– sirvió primordialmente como un laboratorio de ideas. En su primer ajuste de cuentas con la filosofía del derecho de Hegel prácticamente todas las cuestiones centrales aparecen directa o indirectamente vinculadas con las implicaciones de la Revolución francesa. Inmediatamente después comprendió que los jóvenes seguidores de izquierda mantenían una visión distorsionada de esta experiencia histórica y, por encima de todo, que no atendían las consecuencias políticas y socioeconómicas de la derrota del movimiento democrático fraternal. Por la misma razón, su invocación a los derechos naturales no encontraba un escenario propicio. El escenario real requería una agenda de “emancipación” que fuera más allá de prefiguraciones políticas. Se alejó así de la pretensión de dar respuesta teórico-política al anhelo revolucionario y pasó a ponerlo en el cauce de un desarrollo histórico. En 1880 defendería todavía el propósito de “preparar el camino para un socialismo crítico y materialista, que en sí mismo pueda reflejar de modo inteligible el desarrollo histórico real de la producción social”¹⁴.

12 En este sentido, en otro artículo de la misma época vio la necesidad de enfatizar que “un código de leyes es la Biblia de la libertad de un pueblo” (Marx, 1983, 82).

13 Ver en Bruhat (1966) una indexación de todas estas fuentes.

14 Traducido de Marx y Engels (2010, 326-327); citado en Krätke (2018, 2).

A través del estudio de la Revolución francesa integró en su esquema de desarrollo histórico una concepción de lucha de clases en el marco de una disputa por el poder político. La idea de un avance histórico promovido por la lucha de clases era un lugar común desde saintsimonistas hasta liberales doctrinarios, quienes reclamaban para el tercer estado el triunfo final del progreso humano¹⁵. Esta especie de profecía autocumplida impresionó a Marx y contribuyó decisivamente a que empezara a conformar un *totum revolutum* en su aproximación teórica sobre procesos sociales.

Poco antes de emigrar a París planeaba escribir una historia de la Convención (Krätke, 2018, 7). Pretendía mostrar que la llegada icónica del Estado moderno no era sino una supeditación de las instituciones políticas a los intereses de una clase que impedía la plena consecución de los principios con los que trataba de legitimarse. Marx entendió el desenlace de la Revolución Francesa como la consolidación de la “sociedad burguesa”, una coyuntura en la que los fundamentos republicanos se veían invertidos: las leyes burguesas no partían de premisas iusnaturalistas sino de su concepción de la propiedad. La “dictadura revolucionaria de los comités”¹⁶, fiscalizada por las comunas –de la que Marx pudo tomar buena nota leyendo el testimonio de Babeuf a través de Buonarroti o de las memorias del convencionalista Levasseur¹⁷ –encontraba su opuesto en la dictadura militar: el poder político no era reapropiado por el pueblo sino que se disolvía en un ente, el Estado, que se sostenía como un fin en sí mismo¹⁸. Habiendo denunciado repetidamente que la defensa de derechos humanos debía corresponder a las condiciones objetivas, en la sociedad civil burguesa no podían sino ser invocados sesgada o “unilateralmente”:

En el mundo moderno, todo individuo forma a la vez parte del sistema esclavista. Pero la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la mayor libertad, puesto que es, en apariencia, la independencia terminada del individuo, para quien el movimiento desenfrenado –liberado de las trabas generales y de las limitaciones impuestas por el hombre, de los elementos vitales de los que se le despojó, la propiedad, por ejemplo, la industria, la religión, etc., es la manifestación de su propia libertad, mientras que en realidad no es más que la expresión de su servidumbre absoluta y de la pérdida de su carácter humano. Aquí, el privilegio ha sido reemplazado por el derecho (Marx y Engels, 1981 [1844], 133).

15 “Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de estas.” “Carta a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852”, Marx (1976a, 453).

16 Por dictadura se entendía entonces una institución republicana, en un sentido cercano a su origen romano, pero en el marco de una república democrática. Los comités debían, en un período determinado de conflicto civil, llevar a cabo el mandato popular y rendir cuentas a sus mandatarios.

17 “La eferescencia popular había sido impulsada a un nivel lo suficientemente alto para que las clases sociales más elevadas empezasen a alarmarse... Había, de algún modo, una especie de guerra sorda, organizada entre el rico y el pobre” (traducción propia de Levasseur, 1989 [1830]).

18 “Está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de la república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución francesa”. Así de tajante se mostró en su crítica al programa de Erfurt el viejo Engels (1891).

Los nuevos códigos civiles de Francia y de todos los territorios conquistados por el Imperio Napoleónico supusieron una radical discontinuidad con el núcleo republicano: se pasó a reconocer derechos civiles a toda la población sin que hubiera correspondencia por activa o por pasiva con las condiciones de independencia material. Todo esto representaba para él el triunfo político de una clase en base a formas de dominación, “la forma moderna de esclavitud”, fruto de unas transformaciones económicas irreversibles. Estas transformaciones fueron las que dieron lugar a las principales bases jurídicas constitutivas de esa sociedad burguesa: 1) el reconocimiento de unos derechos de propiedad privada absoluta; 2) el reconocimiento de un tipo de contrato de trabajo asalariado por el que el sujeto es formalmente libre de vender su fuerza de trabajo pero, a la vez, no tiene otra opción que alienar sus derechos en el ámbito de las relaciones de producción, y 3) la generalización de una estructura de intercambio generalizado que reducía todas las relaciones de reciprocidad a transacciones monetarias entre intereses individuales.

5. Revisión de los fundamentos iusrepublicanos de la economía política ante el progreso industrial

La crítica de la economía política de Marx contiene de forma disgregada una amplia y profunda revisión de las implicaciones de la matriz lockeana en la sociedad burguesa. Esto ha llevado a autores como Ronald L. Meek a sostener que no solo *El Capital*, sino que también Adam Smith y David Ricardo parten de un distanciamiento con la teoría de la propiedad de Locke (Meek, 1956, p.126). La gran historiadora marxista Ellen Meiksins Wood llegó incluso a afirmar que Locke sería el principal ideólogo de las bases teóricas que justificarían las características más esenciales de la dinámica capitalista¹⁹. La lista de autores que han seguido líneas similares sería muy larga, pero nos sorprende particularmente el caso de estos dos autores, cuyos argumentos son sumamente refinados y están bien informados, pero que apenas han recibido objeciones. Difícilmente podemos exponer en este artículo un análisis pormenorizado de estos argumentos, ni pretendemos dar a entender que deban ser enteramente rechazados. Existen importantes tensiones conceptuales en Locke, y algunas de estas tensiones estallaron con la industrialización. Marx, en efecto, avanzó en el terreno de la teoría y el análisis empírico desgranándolas. Pero si se soslayan los fundamentos iusnaturalistas en los razonamientos de Locke –no como inventor, sino como seguidor de esta tradición–, difícilmente pueda comprenderse cabalmente: 1) hasta qué punto las justificaciones de la acumulación capitalista y de un derecho absoluto a la propiedad privada son fruto de una tergiversación de las ideas de Locke (incluso aquellas ideas que, en su sentido original, con razón podrían verse muy alejadas del socialismo), y 2) hasta qué punto el sustrato normativo en la obra de Marx no es un mero ejercicio particularista de revisión de ideas contemporáneas. Queremos mostrar, por lo tanto, que hay una continuidad en el pensamiento de Marx con el núcleo normativo del que partió Locke en su concepción fiduciaria de la libertad republicana, y que vio en lo que llamaba las “contradicciones de la sociedad burguesa” la pertinencia teórico-práctica de revisarlo, volverlo inteligible y realizable.

¹⁹ Aunque insistió en la misma idea en otras publicaciones, la mayoría de sus argumentos están contenidos en su célebre libro sobre el origen del capitalismo (Wood, 2002).

En primer lugar, Marx no rechazó la justificación filosófica según la cual es legítimo apropiarse de un instrumento al combinarse con el propio trabajo. Esta premisa lockeana vinculaba el derecho natural de preservación individual con la posesión común originaria. La premisa de partida no es aquí un problema de igualdad o desigualdad de recursos entre individuos, sino un problema sobre en qué medida es legítimo intervenir en la naturaleza. Esa medida es la capacidad del ser humano para producir su propia existencia, no un criterio meritocrático sobre el reparto del producto social. Recordemos que, para Locke, los seres humanos tenían también el deber de preservar el patrimonio de la humanidad. Por esa razón añadió que no era legítimo apropiarse de algo de lo que no podía sacarse valor de uso, y que en caso de hacerlo debía dejarse “tanto y tan bueno” para otros (Locke, 1988, II §33.). El famoso argumento de “la mejora” (*improvement*), según el cual Locke legitimaría la concentración de tierras y la explotación humana en base a la ventaja comparativa de quien sacara mejor provecho, no era en ningún caso un principio antecedente. La justificación meritocrática sobre la desigual apropiación de recursos naturales en función de las ventajas comparativas para sacar provecho de ellas, solo tiene un carácter derivado para Locke: garantizar la libertad y distribuir meritocráticamente el producto social eran dos planos normativos distintos.

Marx observó que en la sociedad burguesa imperaba un “materialismo abyecto” que distaba de esta concepción fiduciaria humanista, y que en este aspecto la matriz lockeana no podía servir de ningún modo de justificación, pues lo que antecedía a la propiedad burguesa era una dinámica de desposesión masiva. Con Locke y con el grueso de la tradición republicana, Marx remarcó insistentemente que la concentración en pocas manos de todos los recursos productivos hacía imposible cualquier forma de diseño que garantizara la libertad de los seres humanos. Solo fingiendo que el escenario de partida fuera otro podía considerarse a un capitalista algo así como un agente fiduciario a quien se le encargara guiar la producción de riqueza. La concentración de recursos productivos había llegado a tal punto que no era posible sostener que el enriquecimiento de unos pocos diera garantías para ningún tipo de diseño republicano que no partiera de una radical transformación de las relaciones de propiedad. Y aunque se aceptara esta ficción, cabía denunciar que el capitalista en realidad tenía un comportamiento tan impunemente parasitario como el de un señor feudal²⁰.

La justificación lockeana de la apropiación podía aplicarse al acceso y al control de recursos siempre y cuando se basara en el trabajo personal. Pero esta afirmación entrañaba una profunda tensión, pues no aportaba una resolución definitiva sobre todos aquellos individuos que vivían o trabajaban en situación de dependencia²¹. Al reconocerse derechos de ciudadanía a individuos que se insertaban en relaciones de dependencia como único modo para subsistir, las relaciones de propiedad no podían entenderse sobre la base del trabajo personal:

20 “Estos son los *trustees* de la sociedad burguesa, pero se quedan en el bolsillo todo lo que procede de esta relación fiduciaria (*Trusteeschaft*).” Capital vol. III cap. 15 (Marx, 1981 [1894], 375). Trad. propia al castellano.

21 Locke era perfectamente consciente de que el trabajo asalariado era una forma de libertad. Scott G. Swanson sugiere, en contra de la opinión de muchos autores que interpretan un puro desdén aporofóbico por parte de Locke, que su omisión de protesta ante la situación de los trabajadores pobres (*industrious poor*) se debe a la ausencia de formas de erradicar las condiciones que daban lugar a esa pobreza (Swanson 1997, 453-454.).

Al principio el derecho de propiedad se nos presentaba fundado en trabajo propio. Por lo menos, había que admitir ese supuesto, porque los únicos que se enfrentan son poseedores de mercancías con los mismos derechos, y el medio de apropiarse de la mercancía ajena es sólo la enajenación de la mercancía propia, y esta última no se puede producir sino mediante trabajo. La propiedad resulta ahora, por el lado del capitalista, el derecho de apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto, y, por el lado del trabajador, la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La separación de propiedad y trabajo se convierte en consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de su identidad.” *El Capital I*, cap. XXII (Marx, 1976b, 225-226).

Por lo tanto esta dinámica expropiatoria vino acompañada de nuevas relaciones en el proceso productivo, basado en una particular combinación de fuerza de trabajo y medios de producción, que volvía ininteligible cualquier criterio distributivo sobre los frutos del trabajo. La transformación de la estructura de la propiedad a la que la industrialización daba lugar conllevaba que las justificaciones iusnaturalistas no podían ser incardinadas. Para ello se requería suponer de partida una asociación republicana entre individuos dentro del proceso productivo, una cooperación en condiciones de libertad recíproca. La desigualdad político-jurídica existente revelaba que no había medida posible de “valor”²² sobre la que se pudiera armonizar un diseño republicano con arreglo a una justicia distributiva. El concepto de “valor” en Marx no tenía este propósito, sino el de reflejar el curso real de la acumulación capitalista haciéndolo inteligible para un programa socialista basado en la apropiación en común de los medios de producción:

Esta expropiación se consuma mediante el funcionamiento de las leyes immanentes de la producción capitalista misma, mediante la centralización de los capitales. [...] Junto con esa centralización, o expropiación de muchos capitalistas por pocos, se desarrolla la forma cooperativa del proceso de trabajo a escala constantemente creciente, la consciente aplicación técnica de la ciencia, la explotación planificada de la tierra, la conversión de los medios de trabajo en medios de trabajo sólo utilizables conjuntamente, la economización de todos los medios de producción mediante su uso como medios de producción de un trabajo social, combinado, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y, con ello, el carácter internacional del régimen capitalista. [...] [A]umenta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero también la indignación de la clase obrera en constante crecimiento y educada, unificada y organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el cual se hacen incompatibles con su cobertura capitalista. Suena la hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. *El Capital I*, cap. XXIV (Marx, 1976b, 409).

22 Por eso, dice Marx, Aristóteles, quien al parecer no consideraba a todos los seres humanos como iguales –podríamos añadir, presumiblemente a su pesar, tampoco Locke–, no podía concebir la métrica de valor: “El enigma de la expresión de valor [...] no se puede descifrar hasta que el concepto de la igualdad humana adquiere ya la firmeza de un prejuicio popular” (Marx, 1976b, 69).

6. Economía política del trabajo, el triunfo de un principio

Según Marx, aquellas facultades morales de raíz “positiva y legítima” que acabaron adquiriendo “la firmeza de un prejuicio popular” para poder “descifrar” el “secreto de la expresión del valor” eran el principio de igualdad humana. Pero en la sociedad burguesa esa igualdad se veía reducida a una mera equivalencia en el intercambio de mercancías entre sus poseedores. Este paso habilitó una ruptura decisiva con la premisa teórica de los autores predecesores de la Economía Política, desde los escolásticos a Smith y Ricardo, sobre los precios “justos” o “naturales” en torno a los cuales gravitarían los salarios. Marx mostró que el secreto de la acumulación se originaba en una relación de dominación entre capitalistas y trabajadores. El propietario de los medios de producción ejercía arbitrariamente su autoridad, tratando instrumentalmente al trabajador, a fin de maximizar la diferencia entre el valor de cambio de aquello producido y el valor de cambio de la fuerza de trabajo. Pero entonces, ¿qué determinaba el valor de la fuerza de trabajo?

Con un propósito analítico, Marx se empeñó en tratar de cerrar un modelo en el que pudiera reflejarse la equivalencia del agregado de horas de trabajo con “una suma determinada de medios de vida” (Marx, 1976b, 187) en un momento concreto. Sin embargo esa equivalencia no podía ser determinada sin tener en cuenta un “elemento histórico y moral” (Marx, 1976b, 186), ya que no podía naturalizarse objetivamente en una cantidad necesaria. La clase de los trabajadores, podría decirse, gozan de un nivel promedio de condiciones de vida, y solo gracias a sus facultades morales puede cada uno de sus miembros juzgar de qué modo se ajusta a una “suma” mínimamente aceptable. Esta circunstancia se daba antaño en disputas en torno a los precios y el acceso directo a medios de subsistencia, y se daba también en torno al aumento de la productividad con el paso a la industrialización.

Esas facultades morales emergían hasta el punto en que los trabajadores podían tomar conciencia, podían reclamar colectivamente una mayor proporción de la riqueza producida, ya fuera a través de la negociación o de la consecución de un marco de garantías legales. Esa dimensión ética del comportamiento humano, que en su momento fuera la premisa antro-po-filosófica del concepto de fraternidad, era precisamente de lo que carecían las teorías utilitaristas que iban ganando popularidad. Pero ahí no acababa todo, pues podían tomar conciencia de un conjunto de condiciones de posibilidad más allá de la disputa salarial o de cualquier tipo de mal arreglo redistributivo. Al fin y al cabo, el aumento salarial en términos absolutos podía dejar intacta la dinámica de acumulación capitalista. Si bien la disputa en torno a la productividad articulaba críticamente el conflicto de clase creando medios organizativos –de una clase “educada, unificada y organizada”–, Marx entendía que era perfectamente natural esperar que los trabajadores, en algún momento, aspirasen fraternalmente a conseguir una existencia social autónoma.

Con esto en mente, Marx celebró en su discurso inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864)²³ el “triunfo de un principio”, la nueva legislación inglesa conocida como Ten Hours Bill, que prohibía la extensión de la jornada laboral más allá de las 10

23 Las citas siguientes pertenecen al “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” pronunciado por Marx en Londres en 1864. En Domènech (2004, 123 y ss.) puede leerse un extenso análisis, con traducción alternativa del autor, a quien debemos en buena parte la argumentación presentada en este texto.

horas: “por primera vez la Economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la Economía política de la clase obrera”. Esta conquista obrera suponía la refutación política y teórica de lo que hasta entonces la burguesía consideraba un axioma económico basado en leyes naturales. La pluralidad de corrientes que se congregaban en esta nueva organización recomendaba una especial prudencia por parte de Marx, cualquier expresión que pudiera ser interpretada de un modo caprichoso o especulativo podía comprometer su empeño por confraternizar²⁴ y aunar el movimiento obrero. Su eficacia retórica dependía en buena medida de traer a su favor la preeminencia de los hechos ante el imaginario de las *trade unions*, las nuevas y viejas comunidades de trabajo cooperativo, la proliferación de diarios y asociaciones que, todas ellas, conformaban una incipiente consciencia proletaria. Las experiencias de 1848 habían enseñado una dura lección para todas las aspiraciones socialistas. A pesar del debilitamiento de expectativas revolucionarias en la última década, el liderazgo burgués no había hecho florecer desde entonces más que la falsedad de sus propias promesas y proseguir con la fatalidad de un “febril industrialismo”: pauperización, represión y exclusión de derechos civiles y políticos.

“Pero estaba reservado a la Economía política del trabajo el alcanzar un triunfo más completo todavía sobre la Economía política de la propiedad”. Marx ponía el énfasis en los movimientos cooperativos, no por la capacidad de movilización y confrontar intereses en el interior de las fábricas, sino por ofrecer una prueba fehaciente de las condiciones de posibilidad del programa socialista:

[H]an mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría (Marx, 1864).

Referencias

- Abensour, M. (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Bertomeu, M. J. (2017), “Pobreza y propiedad ¿cara y cruz de la misma moneda?”, *Isegoría*, 57, 477-504.
- Bertomeu, M. J. (2018), “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech”, *Éndoxa*, 41, 213-237.
- Bloch, E., (1980) [1961], *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar.
- Bruhat, J. (1966), “La Révolution française et la formation de la pensée de Marx”, en: *Annales historiques de la Révolution française*, Société des Etudes Robespierriéristes, 125-170.

²⁴ Bertomeu (2018, 226) ha puesto de relieve que el sentido en el que Marx usa el término “solidaridad” es, particularmente en este discurso de Marx, plenamente compatible con el de la fraternidad revolucionaria.

- Domènech, A. (1989), *De la ética a la política*, Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (1993), “‘Summum ius summa iniuria’. (De Marx al éthos antiguo y más allá)”, en: C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Crítica, 175-197.
- Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (2009), “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)”, *Revista Sin Permiso*, 6, 33-72.
- Domènech, A., y Bertomeu, M. J. (2016), “Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed”, *European Journal of Social Theory*, 19(2), 245-263.
- Engels, F. (1891), “Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891”, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1890s/1891criti.htm> (consultado el 2/5/2020).
- Garnsey, P. (2007), *Thinking about property: from antiquity to the age of revolution*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Gauthier F. (2014), *Triomphe et mort de la Revolution des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789-1795-1802)*, Paris: Syllepse.
- Gourevitch, A. (2013), “Labor republicanism and the transformation of work”, *Political Theory*, 41(4), 591-617.
- Kamenka, E. (1972), *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires: Paidós.
- Krätke, M. R. (2018), “Marx and world history”, *International Review of Social History*, 63(1), 91-125.
- Leipold, B. (2017), *Citizen Marx: the relationship between Karl Marx and republicanism*, tesis doctoral, University of Oxford.
- Levasseur, R. (1989)[1830], *Mémoires de R. Levasseur (de la Sarthe) Ex-Conventionnel, 1829-31*, Paris: Messidor/Éditions Sociales.
- Levine, N. (1987), “The German historical school of law and the origins of historical materialism”, *Journal of the History of Ideas*, 48(3), 431-451.
- Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2nd. ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukács, G. (1970) [1938], *El joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1864), “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm> (consultado el 02/05/2020).
- Marx, K. (1976a), *Obras Escogidas en 2 tomos, Tomo II*, Moscú: Ediciones Moscú.
- Marx, K. (1976b), *El Capital. Libro I*, trad. de M. Sacristán, Barcelona: Ed. Grijalbo.
- Marx, K. (1981) [1894], *Capital: A Critique of Political Economy. Volume Three*, trad. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1983), *En defensa de la libertad: los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843 (Vol. 6)*, Valencia: Fernando Torres.
- Marx, K. (1989) [1857], *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Ed. Progreso.
- Marx, K. (1997), *Writings of the young Marx on philosophy and society*, Massachussets: Hackett Publishing.

- Marx, K. (2004) [1844], *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Marx, K. y Engels, F. (1972), *Articles from the Neue Rheinische Zeitung*, Moscú: Ed. Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1981) [1844], *La sagrada familia (2a ed.)*, Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2010), *Marx & Engels Collected Works vol. 24*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Meek, R. L. (1956), *Studies in the Labour Theory of Value*, 2nd. ed., Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
- Mundó, J. (2017), “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Isegoría*, 57, 433-454.
- Roberts, W. C. (2016), *Marx's inferno: The political theory of capital*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stedman Jones, G. (2017), *Karl Marx: greatness and illusion*, Boston: Harvard University Press.
- Swanson, S. (1997), “The medieval foundations of John Lock’s theory of natural rights: rights of subsistence and the principle of extreme necessity”, *History of Political Thought*, 18 (3), 399-459.
- Thompson, M.J. (2019), “The Radical Republican Structure of Marx’s Critique of Capitalist Society”, *Critique*, 47(3), 391-409.
- Tierney B. (2001), *The Idea of Natural Rights*, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Wood, E. M. (2002), *The origin of capitalism: A longer view*, Nueva York: Verso.

Private, Public and Common. Republican and Socialist Blueprints

Bru Lain and Edgar Manjarín

Abstract: The conception of property is usually moulded upon diverting historical and political-philosophical frameworks. The current interest on the commons illustrates these divergences when they come up between a ‘pure’ public and a ‘pure’ private form of ownership. This conceptual triad misleads by conflating private property with an absolute property right while equating public property with a centralised political regime. This article traces the republican conception of property in order to show how it draws a legal and philosophical continuum around different forms of ownership, based on a fiduciary principle underlying the relationship between the sovereign or principal (trustor) and its agent (trustee). Despite modern socialism apparently left aside the question of the commons, the republican-fiduciary rationale was reformulated according to the modern industrial capitalist society.

Keywords: commons, fiduciary principle, natural rights, property, republicanism, socialism

Discourses around property ownership respond to heterogeneous and even confronted historical and political-philosophical accounts. These discourses may differ not only in the content and the nature of the institution of property and its correlated rights, but also in the political dimension of this institution and these rights when installed in a particular political and institutional historical context. The current interest around the idea of commons resources and common property rights easily illustrates these divergences because the debate usually comes



up with a third way of property, which somehow coexists between a supposedly pure public and a pure private form of ownership.

Over the last three decades, the debate on the commons has gained popularity among social movements and scholars. The Nobel Prize laureate Elinor Ostrom and her study on the ‘common-pool resources’ (Ostrom 1990) did significantly advance the pre-eminence of the topic. However, the increasing centrality of intellectual property rights and of the patents and copyrights, already advanced the discussion outside academia. Therefore, as long as some crucial legal, political and economic discussions have resulted from the commons over the last years, different ideological and personal positions have also been differentiated. Despite all the differences they may have, most of these perspectives similarly tend to conceptualise the commons as a different form of property detached from public and private ones, and to present them as a triad of set-apart or differentiated institutions or regimes of property. This article aims to problematise this conceptual understanding and to defend the hypothesis that public, private, and common property can be better understood as part of the same legal and philosophical continuum in light of the republican tradition.

To develop this hypothesis, the article is structured as follows. The second section points out that public, private, and common property regimes do not essentially stand as ‘three ideal types of property’. The third section draws the historical, conceptual and normative framework through which republican thought understood the commons and common property until the late eighteenth century upon the idea of ‘fiduciary property rights’. The fourth section explains how the defeat of the democratic wing of the French Revolution and the historical and economic developments of the early nineteenth century challenged this republican-fiduciary framework. The fifth section focuses more on how early socialist thinkers, including Karl Marx, welcomed and transmitted some aspects of this republican-fiduciary framework and how the new economic and political scenario forced rearticulation of such a framework in an innovative way. Conclusions suggest that both republicanism and socialism are important to understand common goods and common property because both traditions understood public, private, and commons property regimes as components of the same fiduciary logic that adopted different institutional settings according to each historical context.

Property Rights and the Commons in Mainstream Contemporary Debate

When academic debates transcend to the political and economic real-world, they usually disclose multiple, interrelated perspectives. Within the actual debate on property rights, two main, generic perspectives may be identified, which in turn apply to the debate about the commons and their correlated property rights. This simple and non-exhaustive classification must not preclude us from considering other possible views or classifications, it is simply intended to facilitate our analysis.

One important perspective is usually associated with a critical view that attributes an emancipatory character to the commons and to the communities behind them. Based on collaborative practices and open, horizontal, participatory rules, the commons would enclose a democratising alternative to the centralising and tententially ‘dictatorial’ socialist state, as well as to the oligopolistic forces of capitalist markets. The well-known slogan ‘neither public, nor private, but common’ is quite illustrative here. The commons and their associated property rights would challenge the public/private or state/market binarism. This way, ‘the common/s appears as a possible “third” space besides and equal to the state and the market’ (Caffentzis and Federici 2014: 100). Moreover, this would constitute a programme of political and economic transformation able to redraw the role of the states and the markets:

the overall goal must be to reconceptualise the neoliberal State/Market as a ‘triarchy’ with the Commons – the State/Market/Commons – to realign authority and provisioning in new, more beneficial ways. The State would maintain its commitments to representative governance and management of public property just as private enterprise would continue to own capital to produce saleable goods and services in the Market sector. (Bollier and Weston 2012: 350, quoted in Caffentzis and Federici 2014)

The commons would not only contribute to ‘realign authority and provisioning’ of the state and the market, but rather they would reconceptualise the very idea of public and private property, and consequently, they challenge the very ideological systems supposedly correlative to them – socialism and capitalism. Michael Hardt and Antonio Negri are probably the most renowned thinkers in this line:

Socialism and capitalism, however, even though they have at times been mingled together and at others occasioned bitter conflicts, are both regimes of property that exclude the common. The political project of instituting the common ... cuts diagonally across these false alternatives – neither private nor public, neither capitalist nor socialist – and opens a new space for politics. (Hardt and Negri 2009: ix)

In sum, as Hardt defends, ‘The commons, in contrast to both the private and the public, is defined by open access and democratic decision-making’.¹ Although this has become quite popular, a second perspective seems to prevail among legal scholars and political philosophers who tend to put forward a much more sceptical reading of the emancipatory potential of the commons. Here, the commons as well as their associated property rights, would rather represent a mere legal vestige of an anachronistic, often idealised world (Becker 1980; Narveson 1988) insofar as they do not correspond to the demands of efficiency and efficacy of capitalist modernity (Coase 1974; Merrill and Smith 2001).

From the possessive individualism (Macpherson 1962) up to the libertarian self-ownership (Nozick 1974), the core idea of this view is that modernity was unfolded through and characterised by the expansion of private property, being legally codified strictly as an individual, absolute, and exclusive right at the expenses of the common goods and of their corresponding property rights (Congost 2003; Neeson 1993). In other words, the commons would have succumbed to the ‘inevitable’ advance of capitalist modernity and to the ‘natural’ imposition of the ‘classical liberal property’ (Whelan 1980). This view usually invokes Sir William Blackstone’s definition of private property as ‘that sole and despotic dominion which one man claims and exercises over the external things of the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe’ (Blackstone 1897, II, I: 167). This Blackstonian dominion would become pivotal for the ulterior neoclassical economic and political thought that, once again, would define property as those ‘objects over which only particular individuals are allowed to dispose and from the control of which all others are excluded’ (Hayek 1973: 107).

By overemphasising these two features – individualist nature and absolute, exclusive possession – actual mainstream philosophy and economic thought have tended to a-critically assume the idea that the property owner’s right to exclude others is ‘universally

held to be a fundamental element of the property right' (Callies and Breener 2000: 39).² Common goods and thus their correlative property rights would be problematic, since their use, management and exploitation involve different users whose rational interests and individual preferences would collide hence threatening the very existence of these goods (Demsetz 1967; Pejovich 1990). Consequently, the commons should be considered an inefficient ownership regime (North 1990) in front of the idea of a particular owner who 'despotically' excludes all others from his 'exclusive domain' within a more efficient, rational and sustainable framework of management of resources and of the whole economic system (Hardin 1968; Tietenberg 1992; Tisdell 1993).

Contesting this assumption, other authors have argued that real-world legal doctrines contain very few plausible instances of property rights as an exclusive and despotic dominion, and hence that the right-to-exclude approach should be rejected as too limiting (Mundó 2017; Rose 1998; Simon 1991). Nevertheless, although it is recognised that legal doctrines are richer and more complex, the notion of exclusive and despotic dominion became the bedrock of mainstream legal and political theory in the nineteenth and twentieth centuries and still endures as a core tenet of present-day academic wisdom on the matter.³ Paradoxically, these two perspectives similarly embrace the idea that the private and common resources (not to mention the public ones), as well as their associated ownership regimes, are not only different legal entities with different historical and philosophical backgrounds, but that they are also setting apart, excluding each other in legal and conceptual terms.

A Historical and Philosophical Republican Reconstruction

The slogan 'neither public, nor private, but common' defended by Hardt and Negri is rather confusing because (1) it draws a triad of differentiated property regimes, which (2) are presented as mutually exclusive to each other. Paradoxically, the two perspectives described above coincide in these two points. However, characterising public, private, and commons as different and mutually exclusive regimes of ownership does not seem to correspond to the

historical nor legal-philosophical configuration of the institution of property nor to the rights associated to it. If this is true, might we instead speak of a legal and philosophical continuum encompassing these three types of property?

As follows, we aim to sustain that the somehow neglected republican tradition can be useful to respond to this question. As William H. Simon suggests, this framework is not historically anomalous nor conceptually implausible as the rigid perspectives of property rights may assume (1991: 1412). Therefore, our intuition is that the republican account is likely to offer a robust and parsimonious explanation when discussing property rights in general and the commons in particular. This republican framework may be of interest here for two reasons. First, it has more than 2,400 years of history behind the development of an institution – property – that has always been pivotal to this tradition of thought as well as to the very real world it has contributed to shaping. Second, because of the influence it exercised over the later nineteenth-century socialism. It is through this influence that the main republican axioms are still identifiable in the legal, political and constitutional configuration of nowadays market societies. Thus, it seems appropriate to explore these two reasons in a little more detail.

In his *Politics* (1959), Aristotle defined three types of property regimes: (1) common ownership with common use; (2) particular ownership but common use and benefit; (3) and common ownership with a particular or private use and benefit. It is worth noting that he did not consider private ownership and use. This was pretty-well considered, however, by the Roman civil law in the form of the *quiritarian* ownership or dominium (*dominium ex iure quiritium*). And it was by overemphasising the four abilities the *dominus* had on it (to freely enjoy – *ius fruendi*, to use – *ius utendi*, to benefit from – *ius disponendi*, and to alienate – *ius abutendi*), that most of contemporary philosophy and economic thought has tended to a-critically adopt the Blackstonian/Roman notion of absolute and exclusive possession and to associate it with ‘classical liberal property’. Nevertheless, Roman civil law also sanctioned other kinds of ownership that falls far beyond this restrictive idea. These were the *res nullius* or things that have not been appropriated yet; *res publicae* for the state’s roads, harbours, ports or bridges, which nobody can be excluded from; *res universitatis* for those municipalities or

local entities where private and public corporations could own and manage property in common; and *res communes* for things open to everybody, like the oceans and the air mantle because their nature made them impossible for anyone to own (Rose 2003).

During the Mediaeval era things became even more complex, though ‘the whole corpus of Roman law’ was proven to be ‘an immensely influential codification of church law’ (Tierney 2004: 5). In fact, only the proto-typical Roman ownership, the *allodium*, survived as an absolute tenure not subject to any feudal obligation. However, the most characteristic tenure was the lord’s manor which Antoni Domènech (2013) synthesises as ‘a right of using the imperial or royal’s land’, which in turn, ‘was subrogated through different mechanisms to different third parties (vassals, sharecroppers, villeins, serfs, slaves)’. Throughout the whole thirteenth century, Domènech continues, popular classes were consolidating and expanding a sort of *ius in re aliena*, a bundle of rights of common use upon natural resources belonging to the public – the empire or the king. These were going to be known as the commons in England, *communaux* in France, *allmende* or *mark* in the Germanic territories, or *ejidos* in Spain.

In the high Middle Ages, the Church was one of the largest proprietors in most Western countries. The disproportionate asymmetrical wealth distribution this implied raised important critics from the most radical factions of the Franciscans and other orders. To some extent, most of the canonist thinkers did accept private property and the actual feudal structure of property ownership, but ‘in their own language, the essential problem was that private property ... seemed contrary to the law of nature’ (Tierney 1959: 28).⁴ Indeed, the language of natural rights was quite familiar among all of them, in particular the idea of the ‘possession of all things in common’ [*communis omnium possessio*] which according to the Gratians’ *Decretum* was a ‘matter of natural law’ (Tuck 1979: 18).

Modern republicanism is sometimes deemed to be an heir of this late-mediaeval natural law tradition (Bertomeu 2018; Bosc 2016; Domènech 2019). Though reframed according to the new scenario, natural law language was proven to be at stake during the political events of the Atlantic revolutions, particularly in the United States and in France (Antieau 1960; Gauthier 1992; Laín 2020). The former is a quite interesting case mostly because the founders’

conception of property rights was radically different from the frequently accepted idea of the classical liberal property pointed out before. To Thomas Jefferson, for example, property was neither a natural nor an absolute right. On the contrary, the true natural rights of liberty, freedom and happiness must be secured through this positive right, which thus, contrary to the standard view, can neither be unrestricted nor absolute. It follows, then, that '[w]henver there is in any country, uncultivated lands and unemployed poor, it is clear that the laws of property have been so far extended as to violate natural right. The earth is given as a common stock for man to labour and live on' (Jefferson 1904–5: VIII: 196). Set up upon clear Lockean grounds, Jefferson argued that 'the lands within the limits assumed by a nation belong to the nation as a body'. Therefore, legal and legitimate property in lands cannot be admitted until a government is established and civil laws enacted. 'Till then', he sustained, 'the property is in the body of the nation' (Jefferson 1814: 31). So then, according to his republican framework, land belongs to the sovereign, the 'body of the nation', as the trustor or the principal. How to lawfully determine land allotment, then? According to his fiduciary rationale, '[T]his may be done by themselves assembled collectively, or by their legislature to whom they may have delegated sovereign authority' (Jefferson 1904–5: II: 85–86). Legislatures are nothing but trustees or agents of the sovereign, and then the individual owner is nothing but a temporary usufructuary of the common land.

The French experience was also crucial on how the modern world conceptualised and legally framed the institution of property. Like the American case, the French republican-Jacobin programme also joined both the tradition of natural rights and its associated idea of the common possession and the modern conception of fiduciary allocation and management of property rights. Nevertheless, and contrary to the Americans' idea of freehold and its small individual private property, the idea of common property was found to be the backbone of French Jacobinism. By the second third of the eighteenth century, François Quesnay aimed to 'liberalise' the economy by removing the traditional feudal controls on wages, prices and the distribution of grain (Gauthier 2015). These policies were reinforced by promoting the agrarian large states ownership and, among other measures, by bolstering the *triage*, a legal procedure from the

late seventeenth century that, like the English enclosures, permitted the landlords to expropriate the common lands managed by small farmers (Jones 1983; Vivier 1998). This process of expropriation and commodification spurred popular alliances among the rural peasantry and urban labourers, which ended up in the *Guerres des farines* (Gauthier and Ikni 1988; Rudé [1959] 1967) and the *jacqueries*, which all together paved the way to 1789 and then to 1793.

These popular movements were permeated by the idea of securing the basic natural rights – among which was the traditional right to existence – to which the use of common lands was seen as essential. The bulk of these moral feelings, political and economic demands people were claiming was framed by the Maximilien Robespierre's 'popular political economy', the programme contrary to the physiocrats and the proto-liberal 'free market' dynamics (Gauthier 1992: 55–101). The idea of natural rights, which this programme was moulded on, was clearly exposed by Robespierre's idea of property rights. The 1789–1792 Brissotins/Girondins' policies allowed unlimited freedom of trade and secured the 'sacred right' of private property. To him, these policies created a new absolute and exclusive private property right contrary to the spirit of the Declaration of 1789. To the Montagnards, freedom of trade, commerce and this absolute private property right should not contradict political freedom nor material existence. The French political and ideological cleavage was then settled according to the different, partisan interpretations the property rights may adopt: on the one hand, those supporting the constitutionalisation of a supposedly 'natural right of private property' or, on the other hand, those prioritising to constitutionalise the 'natural right of existence'. Robespierre and his allies did not deny the rightful existence of private property, but rather its abuse: 'no man has the right to amass piles of wheat when his neighbour is dying of hunger', he claimed (Robespierre 1957: 112). So, as in the American case, private property was not considered in itself a natural right, nor was it an unlimited, absolute right. Rather, it was a positive legal convention, instrumental to and limited by the respect of the natural rights, being the first and above all, the right to existence:

The first social law is thus that which guarantees to all members of society the means of existence; all others are subordinate to it. Property was

only instituted and guaranteed to cement it; it is primarily to live that people have property. It is not true that property can ever be in opposition with men's subsistence. (Robespierre 1957: 112)

In order to assure this natural right, the essential resources like the land are considered common property, and henceforth they cannot be treated as mere commodities:

Everything essential to conserve life is a common property of the whole of society ... Any mercantile speculation I make at the expense of my fellow's life is not trade at all, it is brigandage and fratricide. (Robespierre 1957: 112)⁵

Contrary to physiocrats and proto liberals such as Dupont de Nemours or Nicolas de Condorcet, Robespierre's and the Montagnards's popular political economy defended a sort of government that guaranteed basic natural rights, prioritising that of existence without which political freedom – nor the very same Republic – could not be conceived. Echoing the Lockean proviso on individual appropriation as only rightful inasmuch it should not 'prejudice ... any other man, since there was still enough, and as good left' (Locke 2003, V, §33), Robespierre's programme proscribed the absolute and exclusive private property that backed the unrestricted freedom of commerce and the right of accumulation and speculation if these were to threaten people's existence.

In sum, Jefferson's and Robespierre's republican conception of property rights was similarly moulded upon the requirements of natural law and in accordance with the fiduciary framework. In the former case the right of freedom and of the pursuit of happiness stand out, while in the latter it was the right of existence. Also provided by an anti-freedom-alienist theoretical framework of natural rights, both republican programmes similarly endorse the idea that all those resources – mostly lands and natural resources – necessary to secure the natural rights belong to all men in common. The public was then the ultimate legitimate owner, and therefore both private owners – the freeholders admired by Jefferson, as well as commoners – backing Robespierre's popular political economy, would be rather the former's agents or trustees. This way, the republican idea of private property

is in fact nothing but private appropriation of the resource in question as a public *fideicomissus* in a Principal/Agent relationship: the

private owner (as well as the enfranchised common owner) is merely a trustee of public or sovereign property. The sovereign (the Monarch or the People) is the Principal (the ‘trustor’) and the proprietor is the Agent (the ‘trustee’) in the fiduciary social relationship called property. (Domènech and Bertomeu 2016: 251)

The Montagnards’ Defeat and the Emergence of Resonant Socialist Ideas

The dynamics of social transformation combined through the process of industrialisation led to a succession of crucial challenges for the whole spectrum of republican visions and underlying frameworks. A historical account of republican concepts requires, therefore, paying attention to the social contexts in which the mobilisation of political concepts successively got reshaped as they encountered obstacles to their realisation. Some adaptations contributed to give even greater impetus to the transformations underway, others lost credibility or viability, and others simply formed part of dynamics that made it possible to make this process compatible with some of the principles that previously sustained popular republican aspirations. Thus, although the question of the commons throughout the nineteenth century and its fit into the socialist strategy is a matter on which no sharp dividing lines should be drawn, the issue retains its essence through the fiduciary principle and the partial inheritance of the natural rights tradition.

The Napoleonic wars and the time immediately following the restoration of monarchic regimes was a period when popular revolutionary aspirations were not at a peak, the least that can be said is that the influence of the communard project continued to nurture a republican spirit of democratic drive. While the fall of the feudal lords enhanced the glory of the bourgeoisie, the defeat of the little people, those layers of the population who did not gain full political rights, could only be seen in this narrative as outbreaks of mass hysteria and the haunting of terror.⁶ How could that testimony of a popular republican culture, historically rooted in a diversity of extinguishing social forms of communal life survive? Countless characters, collective experiences and episodes of struggle laying the foundations for the shaping of the working class in Western countries have been brought to light by Marxist historians such

as E. P. Thompson, Eric Hobsbawm and others, and it is blatantly common to see them echoing the revolutionary ‘crowing of the Gallic cock’ as Marx himself would claim.

However, as is often the case in the history of the subaltern, the protagonists were primarily concerned with resisting oppression, denouncing exclusion and finding a way to make a living. The same way many movements had hitherto resorted to the language of natural rights, they were looking for expressive means for their disputes and their self-understandings, not necessarily a systematised compendium of theses on world history or the foundation of a new social science. In this respect, the influence of Philippe Buonarroti’s account (1828) on Robespierre’s and Gracchus Babeuf’s legacy can be seen to have had an impact on key proto-socialist figures such as the leading chartist James Bronterre O’Brien, who translated Buonarroti (1836) and other French revolutionary texts. In line with Thomas Hodgskin, O’Brien not only distinguished between natural and unnatural property rights,⁷ but also took inspiration for political strategy (Dolléans 1909: 350–354; Maw 2005: 145–146; Martínez-Cava 2020).⁸

The transmission of these ideas often became idealisations without a possible fit, swinging its diminishing transformative force towards a moralising tone about relations between individuals and metaphysically speculative notions of property. This was a crucial point for Marx, and largely for this reason he has become as an inescapable figure as elusive or uncomfortable for many republican authors who shy away from looking at plebeian movements.⁹ In his commitment to ‘prepare the way for the critical and materialist socialism, which alone can render the real, historical development of social production intelligible’¹⁰ (2010a: 326–327), for Marx it was primarily a quest for understanding reality, but this was inseparable from combining a re-composed social mobilisation with a new programme of transformation aimed at the ‘expropriation of the expropriators’. In order to achieve that, he had to try to bring together the incipient socialist consciousness that was emerging from this reality in different workers’ movements with a political project that until then had been defended with republican foreshadowing. In that context, he adopted and promoted a republican perspective and at the same time had to deal militantly with all sorts of invocations of a ‘nebulous republican ideology’ with recurring

warnings such as ‘[t]he tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of the living’ (2010b: 103).

The pressing changes in population structure with the industrial rise of movable property led to the definitive evaporation of James Harrington’s envisioning of a social republic based on the protection of unmovable property, which also resonated with the ‘fraternal’ revolutionary aspirations claiming the ‘right to existence’ for the poor. Devoid of full citizenship rights, the psycho-moral effervescence of human universalist principles emanated from the private sphere of the new relations of production. As the revolutionary republican echoes became successively more class-oriented in the course of the nineteenth century, the political question of the commons was translated into the common appropriation of the means of production. All layers of the demos seemed to be tending to dissolve into one class. It was with this conviction that Marx tried to rally and fraternally associate the workers not only as a means of struggle but also as the germ of a new common sense of a proletarian democracy:

When communist artisans associate with one another, theory, propaganda, etc., is their first end. But at the same time, as a result of this association, they acquire a new need – the need for society – and what appears as a means becomes an end. In this practical process the most splendid results are to be observed whenever French socialist workers are seen together ... the brotherhood of man is no mere phrase with them, but a fact of life. (Marx 2010c: 313)

New Socialist Understandings on Property

It is hard to dispute that the labour movement in the West, under the slogan ‘workers of the world unite’, followed a socialist path that turned its back on the imaginary and orientation of increasingly localised communal struggles. To what extent, then, does the legacy we have been presenting allow us to dissociate a political conception of the commons that is opposed to the founding roots of socialism? Did Marx and the bulk of nineteenth-century socialists lead to an idea of public ownership that is irreconcilable – in terms of its historical-normative foundation and its strategic opportunity as far as possible – with this other very old, but still relevant, concern? Would it not be closer to misrepresentation to corner socialism with

the idea of an all-encompassing public control exercised by a centralised administrative corpus instead of the struggle for common ownership to guarantee an autonomous social existence?

In spite of many, the popular language of natural rights had entered a deep crisis and could not be effectively understood in a context where a kind of cultural battle could very easily contest and distort its meaning once declared. The dimension of the search for harmony in the Natural Law framework came to be seen predominantly as a sack of chimaeras without material basis. The Napoleonic civil code served as a decisive blow to the dismantling of this tradition as a skilful reasoning technique for legislation and jurisprudential practice. It essentially crystallised the Blackstonian notion of property and erased at a stroke the normative articulation of private property with respect to public law. The very republican definition of citizenship itself was fractured and represents the key historical moment from which the universal extension of freedom ceased to be addressed as a philosophical-political problem: whether rich or poor, entitled to participate effectively in politics or not, legal equality, in its most properly post-Thermidorian distortion, was erected as a guiding principle.

This collision entailed not only a legal block but also a blockage of the programmatic unfolding of the eighteenth century declarations of inalienable rights. In the emerging ‘bourgeois’ civil society, the old feudal disputes between peasants and feudal lords were diluted in a war of each against all (the Hobbesian *Bellum omnium contra omnes*), where each privately constituted individual shall contribute to the common good as long as that person does not exceed the absolute dominion of the other. This conceptual framework would not even allow for the possibility of theoretically proposing forms of collective self-regulation such as those analysed by Ostrom many years later.¹¹ There was also the imprint of institutions and practices that had been born in the heat of communal forms of social organisation in the past or even surviving in the present. The old Marx, deeply immersed in this preoccupation, found revealing clues in Americas, Asia and Africa (Anderson 2010) and even told his inseparable Friedrich Engels in amazement about the extensive evidence he was discovering even in his own region and about the enormous conceptual and political implications that these extensive social forms of life had:

[Maurer] demonstrates at length that private property in land only arose later, etc. The idiotic Westphalian squirearchical opinion (Möser, etc.) that the Germans settled each by himself, and only afterwards established villages, districts, etc., is completely refuted. (Marx 2010d: 547)

But what would OLD Hegel say, were he to learn in the hereafter that the general [das Allgemeine] in German and Nordic means only the communal land, and that the particular, the special (*das Sunde, Besondere*) means only private property divided off from the communal land? Here are the logical categories coming damn well out of ‘our intercourse’ after all. (Marx 2010e: 558)

But some of the remains of the natural rights tradition were precisely able to offer intelligibility to social conflict: on extreme necessity, on the denunciation of the usurpation of power and property, on the rejection of the right of conquest, on the justification of regicide and the right of resistance, and so on. Even the *possessio communis* had been a developed argument for jurisprudential practice in the face of land use conflicts and so could be argued as a logical counterpoint for the sake of critique rather than positive laws:

While not intending to discuss here all the arguments put forward by the advocates of private property in land – jurists, philosophers, and political economists – we shall only state firstly that they disguise the original fact of conquest under the cloak of ‘natural right’. If conquest constitutes a natural right on the part of the few, the many have only to gather sufficient strength in order to acquire the natural right of reconquering what has been taken from them. (Marx 2010f: 131)

Much of this critique was applied to the theory with which he tried to understand the ‘anatomy’ of bourgeois civil society, a theory that in its own way was also rooted in natural law postulates. While the Smithian labour theory of value was clearly inspired by John Locke, various branches of early socialists in the nineteenth century, from the early ‘Ricardian socialists’, such as Thomas Hodgskin, William Thompson or John Francis Bray, to the legal socialists such as Anton Menger at the end of the century, used this Lockean matrix to argue about distributive and commutative justice. Marx’s critique, not primarily concerned with finding distributive class compromises but with the abolition of its objective basis, can be read as a demonstration that over time the tensions involved in this Lockean economic-political matrix were exploding and blowing apart.

In Adam Smith's time it was still plausible to some extent to argue that personal labour could delimit what was appropriable, and in this respect, there was no need to question Locke's legitimation of labour-based appropriation. Taking the existence of small free producers as a starting point, it was not necessary to oppose the 'unproductive' feudal structures with a definition of property – and on this basis, of value – other than in a broad sense, as a form of communicability of complex sets of norms, rules and bundles of rights between people and around objects. Underlying this premise, however, there was an important Lockean tension that decades later would prove unavoidable: dependent labour (or, with Marx, 'alien labour'). Smith addressed this problem from a philosophical-moral perspective with a radical critique of industrialisation precisely to make the point that good governance could and should act.¹² The bottom line of the Smithian approach was not to determine how strictly the rights of access, use and transference of resources should be defined, but to argue that a pan-civilisational republican design was possible (Casassas 2013).

By the time the concentration of land ownership and the private use of dependent labour was at such a level that the project of small free producers was proving unattainable, the great machinery was beginning to impose the great superiority of its economies of scale. Confronting the extractive forces of traditional rentierism encouraged an exaltation of productivism, the merits of which were confined to capitalists, even knowing that this could lead to moments of stagnation and that there was no hope of prosperity for the workers. It was then, and not before, that the Lockean justification of 'improvement' got definitively divorced in political economy from the humanist principle of self-preservation. With this divorce, the deeper meaning of the anti-accumulative proviso 'enough, and as good left in common for others' got completely obliterated.

The meritocratic justification of the unequal appropriation of natural resources according to comparative advantage in order to profit from them had only a derivative character for Locke: guaranteeing the freedom and thus the capacity of each human being to produce one's own existence was a different normative level than that about the meritocratic distribution of the social product and the determination of the extent to which it is legitimate to intervene in nature. In addition to the preservation of each individual

human being, mankind must also preserve its common heritage, and this idea had to fit with the premise that it was not legitimate to appropriate something from which no use value could be derived. Another Lockean tension arose here, that of the nature and function of money. For Locke money could be accumulated since it did not involve the abuse of imperishable resources. Placed in a theoretical scheme of exchange of equivalents, not only of produced surpluses but of any kind of commodity, both money and markets were seen as politically neutral devices. The dynamics engendered, however much they might be defended in reminiscently Lockean terminology, backfired against republican principles such as those of Harrington or Locke himself:

In practice, the fiduciary (social or public) nature of private landed property disappears as, once ‘pieces of land’ can be sold and purchased with money, they can be hoarded indefinitely as assets without violating the spoiling clause. The ‘trustee’ – or Agent – who (indirectly through money) can accumulate without limits and arbitrarily alienate ‘pieces of land’, can then cut every fiduciary tie with his supposed Principal or trustor. The seemingly innocent idea of money as a standard commodity leads to another, very different, notion of private property as an exclusive and excluding social institution thanks to the severing of ties of fiduciary control. The absolutist monarch finally achieved a space of total discretionality by progressively breaking free from the fiduciary ties which traditionally bound him (as a ‘trustee’ in Locke’s sense) to his free subjects. (Domènech and Bertomeu 2016: 255)

After the historical process of separation between labour power and the means of production, however, none of the elements of this Lockean matrix could be considered realised or realisable since, to begin with, it departed from massive dispossession in which the material conditions of existence were far from being guaranteed. Only by fictitiously assuming a different historical background the role of a capitalist could begin to be considered to resemble that of a fiduciary agent entrusted with guiding the production of wealth. And even if this fiction were assumed, it could be denounced that the capitalist behaved as parasitically with impunity as a feudal lord.¹³ The concentration of productive resources had reached such a point that it was not possible to argue that the enrichment of a few could provide a guarantee for any kind of republican design. The endless expropriatory character that the very condition of existence

of this dynamic implied made it ‘futile to appeal to the obligations of humanity’.¹⁴

Conclusions

The American freehold model of property, as well as the French communal ideal, would have only been realisable after the abolition of the feudal tenure regime and then the so-called classical liberal absolute and exclusive ownership. That would imply loosening the structural and institutional ties of personal dependence in feudal and capitalist property regimes. The early socialist perspective on the foundations of property was far from enclosing the communal re-appropriation in a clear-cut idea of state power, just as it was far from discarding all kinds of individual ownership within the different possible ways of instituting relations of production and social coexistence. If somehow the republican ideal of the small owner and that of the emancipation of the dispossessed proletariat was to serve the cause of humankind, it could only unfold by radically restoring the fiduciary principle of property in an industrialised world.

The rough categorisation into the three types of property (public, private, and common) could not have made sense to any republican actor during the Atlantic revolutionary era, nor to any socialist mind, before the rise of monopolistic capitalist dynamics along with the developments of administrative structures of the states’ apparatus that started to appear in the late nineteenth century. There were forms of private property that were perfectly compatible with the broad socialist goal of abolishing the despotic dominion on working environments, and indeed, the many branches of socialism and workers’ movements tried in different ways to restore fiduciary principles fitting into the conditions of possibility of their time. This included three intertwined dimensions that were addressed in their political agendas: the constitution of property of the means of existence, the constitution of political institutions and citizenship, and the farthest-reaching challenge of universal justifications towards the preservation of humanity and its environment.

Far from pretending to characterise the commons as a supposedly ‘third type of property’, this article aimed to reconsider those

principles belonging first to the republican and then to the socialist tradition, which might be of use for a deeper understanding of the legal and philosophical nature of these kinds of resources and each tradition's respective property rights throughout the history. Contrary to the wider accepted emancipatory and standard perspectives, the republican and socialist common framework offers a much more historically robust and rich philosophical account of the commons. Rather than opposing them to 'public' and 'private' property regimes, the republican framework describes them as part of the same fiduciary rationale, leading to new institutional arrangements depending on each historical and economic context.

Acknowledgements

Research under this work has received no funding. We are grateful to the referees of *Theoria* for helpful comments and critics.

Bru Laín holds a PhD in Sociology. He researched at the Concordia University, the University of Brighton, and the Chair Hoover d'étique économique et sociale, and thought at the University of Leeds, McGill University, the Universidad Nacional de Ecuador and the University of Barcelona. He works in the intersection between social policies and political philosophy. E-mail: bru.lain@ub.edu

Edgar Manjarín is a PhD candidate in the Department of Sociology at the University of Barcelona. His doctoral training involves a conceptual revision of the historical roots of the democratic critique on modern wage labour. E-mail: edgarmanjarin@ub.edu

Notes

1. See Hardt's piece, 'Saving the Commons from the Public', in the debate on 'Public Goods' hosted by the *Boston Review* on 5 September 2017, at <https://bostonreview.net/forum/losing-and-gaining-public-goods/michael-hardt-saving-commons-public>.
2. It is commonly assumed then that 'property at its core entails the right to exclude others from some discrete thing' (Merrill and Smith 2007). To professor Richard

- Epstein, this individual right to exclusion is somehow naturally ‘implicit in the basic conception of private property’ (Epstein 1985: 63). Professor Jan Laitos also describes this individual right to exclude as one of those ‘rights valued so highly, that the abolishment will result in the offending law being declared unconstitutional’ (Laitos 1998 quoted in Callies and Breemer 2000: 40).
3. Some authors find it appropriate to talk about the ‘three qualities’ of any property right: ‘1. a management power, 2. an ability to receive income or benefits, 3. an ability to sell or alienate the interest’ (Sheehan and Small 2002: 16). This also led Gray and Gray (1998: 18) to point out that ‘Modern Capitalist-Liberal property seems to include two rights: 1) to freely dispose of the thing (capacity of accumulating and of alienating); 2) to freely use the thing and to receive its outcomes’.
 4. ‘Mediaeval men certainly recognized individual rights in property, but the holding of property usually involved the owner in a complex of social and economic obligations’ (Tierney 1959: 24).
 5. These three quotes belong to the famous speech *On Subsistence* delivered to the National Convention on 2 December 1792 (Robespierre 1957: 112). Authors’ translation.
 6. ‘Under the shadow of the French Revolution, the English governing classes regarded all associations of the common people with the utmost alarm’ (Webb and Webb 1920: 73). This climate led to invoking the repressive spirit of the *Loi Le Chapelier* (1791) into the British *Combination Laws* (1799, 1800) under the pretext that ‘the workmen were the most unprincipled of mankind’ (Webb and Webb 1920: 73).
 7. O’Brien defined the unnatural right of property as the right to live without work upon the produce of other people’s earnings (Maw 2005: 110). The ‘moral economy’ alluded to in these sources offers a clear parallel with the plebeian natural law tradition, and even Hodgskin, who was appreciated by Marx and who also made a distinction between ‘natural’ and ‘artificial rights’ of property, promoted a ‘Popular Political Economy’ in his public lectures (Hodgskin 1827).
 8. ‘The right of property, which is now arming the land-owner and the capitalist against the peasant and the artisan, will, in truth, be the one great subject of contention for this and the next generation; before which, it needs no prophetic vision to foretell, the squabbles of party politicians, and the ravings of intolerant fanatics will die away unnoticed and unheard’ (Hodgskin [1832] 2008: 15).
 9. In a common context of revision on the insufficient account about Marx and the socialist tradition in the ‘neo-republican’ debate, several authors have recently made rich and stimulating contributions. See Leipold (2017), Roberts (2018) or M. J. Thompson (2019) as perhaps the most relevant in English.
 10. An idea with which he never ceased to be aligned according to Krätke (2018).
 11. ‘Our findings challenge the Hobbesian conclusion that the constitution of order is only possible by creating sovereigns who then must govern by being above subjects, by monitoring them, and by imposing sanctions on all who would otherwise not comply’ (Ostrom et al. 1992).
 12. ‘In the progress of the division of labour, the employment of the far greater part of those who live by labour, that is, of the great body of the people, comes to be confined to a few very simple operations . . . He [the labourer] naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become . . . His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expense of his intellectual, social, and martial virtues. But in every improved and civilised society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it’ (Smith [1771] 1976: 1041).
 13. In the first of the ‘Three cardinal facts of capitalist production’ of Capital Volume

III: ‘These are the trustees of bourgeois society, but they pocket all the proceeds of this trusteeship (*Trusteeschaft*)’ (Marx and Engels [1894] 2010: 265).

14. Cited in Eichhoff ([1868] 2010: 356).

References

- Anderson, K. 2010. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Antieau, C. J. 1960. ‘Natural Rights and the Founding Fathers – The Virginians’, *Washington and Lee Law Review* 17 (1): 43–79.
- Aristotle. 1959. *Politics*. Trans. H. Rackham. London: William Heineman Ltd.
- Becker, L. 1980. ‘The Moral Basis of Property Rights’, *Nomos* 22: 187–220.
- Bertomeu, M. J. 2018. ‘Kant: una concepción republicana de la justicia pública’ [Kant: A republican conception of public justice], *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política* 7 (13): 109–26.
- Blackstone, W. 1897. *Commentaries on the Laws of England*. Philadelphia, PA: West Publishing.
- Bollier, D. and B. H. Weston. 2012. ‘Green Governance: Ecological Survival, Human Rights and the Law of the Commons’. In D. Bollier and S. Helfrich (eds), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst, MA: Levellers Press, 343–352.
- Bosc, Y. 2016. ‘Thomas Paine as a Theorist of the Right to Existence’, *Journal of Early American History* 6 (2–3): 113–123. <https://doi.org/10.1163/18770703-00603002>.
- Buonarroti, P. (1828) 1957. *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*. Paris: Éditions sociales.
- Caffentzis, G. and S. Federici. 2014. ‘Commons against and beyond Capitalism’, *Community Development Journal* 49 (1): 92–105. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu006>.
- Callies, D. and D. Breemer. 2000. ‘The Right to Exclude Others from Private Property: A Fundamental Constitutional Right’, *Washington University Journal of Law & Policy* 3: 39–59.
- Casassas, D. 2013. ‘Adam Smith’s Republican Moment: Lessons for Today’s Emancipatory Thought’, *Economic Thought, History, Philosophy, and Methodology* 2 (2): 1–19.
- Coase, R. H. 1974. ‘The Market for Goods and the Market for Ideas’, *The American Economic Review* 64 (2): 384–391.
- Congost, R. 2003. ‘Property Rights and Historical Analysis: What Rights? What History?’, *Past & Present* 181: 73–106.
- Demsetz, H. 1967. ‘Toward a Theory of Property Rights’, *The American Economic Review* 57 (2): 347–359.
- Dolléans, E. 1909. ‘La naissance du chartisme (1830–1837): Chapitre 1. Les Origines’ [The birth of chartism (1830–1837): Chapter 1. The origins]. *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales* 2: 309–396.

- Domènech, A. 2019. *El eclipse de la fraternidad* [The eclipse of brotherhood]. Madrid: Akal.
- Domènech, A. 2013. 'Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (un ejercicio de historia de los conceptos)' [Domination, law, property and popular political economy (an exercise in the history of concepts)]. In R. Roux and F. Ávila (eds), *Miradas sobre la historia: Homenaje a Adolfo Gilly* [Perspectives on history: Tribute to Adolfo Gilly]. Mexico DF: Era, 61–87.
- Domènech, A. and M. J. Bertomeu. 2016. 'Property, Freedom and Money: Modern Capitalism Reassessed'. *European Journal of Social Theory* 19 (2): 245–263. <https://doi.org/10.1177/1368431015600022>.
- Eichhoff, W. (1868) 2010. 'The International Working Men's Association. Its Establishment, Organisation, Political and Social Activity, and Growth'. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 21. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 322–380.
- Epstein, R. 1985. *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gauthier, F. 2015. 'Political Economy in the Eighteenth Century: Popular or Despotic? The Physiocrats against the Right to Existence', *Economic Thought* 4 (1): 47–66.
- Gauthier, F. 1992. *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789, 1795, 1802)* [Triumph and death of natural law in the Revolution (1789, 1795, 1802)]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gauthier, F. and G. R. Ikní. (eds). 1988. *La Guerre du blé au XVIIIe siècle: La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIIIe siècle* [The Wheat War in the 18th century: Popular criticism against economic liberalism in the 18th century]. Paris: La Passion.
- Gray, K. and S. F. Gray. 1998. 'The Idea of Property in Land'. In S. Bright and J. K. Dewar (eds), *Land Law: Themes and Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 15–51.
- Hardin, G. 1968. 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162: 1243–1248.
- Hardt, M. and A. Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hayek, F. 1973. *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge.
- Hodgskin, T. (1832) 2008. *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted*. Wokingham: Dodo Press.
- Hodgskin, T. 1827. *Popular Political Economy: Four Lectures Delivered at the London Mechanics' Institution*. London: Charles and William Tait. <https://oll.libertyfund.org/title/hodgskin-popular-political-economy-four-lectures-delivered-at-the-london-mechanics-institution>.
- Jefferson, T. (1812) 1814. *The Proceedings of the Government of the United States in Maintaining the Public Right to the Beach of the Mississippi Adjacent to New Orleans against the Intrusion of Edward Livingston*. Baltimore, MD: Edward J. Coale.

- Jefferson, T. 1904–5. *The Works of Thomas Jefferson*, 12 vols, edited by P. L. Ford. New York: The Knickerbocker Press.
- Jones, P. 1983. ‘Common Rights and Agrarian Individualism in the Southern Massif Central 1750–1880’. In G. Lewis and C. Lucas (eds), *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History 1794–1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 121–151.
- Krätke, M. R. 2018. ‘Marx and World History’, *International Review of Social History* 63 (1): 91–125. <https://doi.org/10.1017/S0020859017000657>
- Lain, B. 2020. ‘Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana’ [From natural law to fiduciary agreement: Government and property in the republican political economy], *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 62: 9–34. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.01>.
- Laitos, J. G. 1998. *Law of Property Rights Protection: Limitations on Governmental Powers*. New York: Wolters Kluwer.
- Leipold, B. 2017. ‘Citizen Marx: The Relationship between Karl Marx and Republicanism’. PhD diss., University of Oxford.
- Locke, J. 2003. ‘The Second Treatise of Government’. In I. Shapiro (ed), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press, 100–209.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez-Cava Aguilar, J. 2020. ‘Enemigo a Las Puertas: La Libertad Política En El Socialismo Británico’ [Enemy at the gates: Political freedom in British socialism], *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* (81): 159–75. <https://doi.org/10.6018/daimon.428181>.
- Marx, K. (1880) 2010a. ‘Note on the Poverty of Philosophy’. In *Marx & Engels Collected Works*, vol 24. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 326–327.
- Marx, K. (1852) 2010b. ‘The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte’. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 11. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 99–197.
- Marx, K. (1844) 2010c. ‘Economic and Philosophic Manuscripts of 1844’. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 3. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 229–348.
- Marx, K. (1868) 2010d. ‘Marx to Engels 14 March’. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 42. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 547–548.
- Marx, K. (1868) 2010e. ‘Marx to Engels, 23 March’. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 42. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 557–559.
- Marx, K. (1872) 2010f. ‘The Nationalisation of the Land’. In K. Marx and F. Engels, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 23. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 131–136.

- Marx, K., and F. Engels. 2010 (1894). 'Capital. Volume III, Ch. XV'. In F. Engels and K. Marx, *Marx & Engels Collected Works*, vol. 37. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 239–265.
- Maw, B. 2005. 'Bronterre O'Brien, Class and the Advent of Democratic Anti-capitalism: The Social and Political Ideas of Chartism's 'schoolmaster''. PhD diss., University of Wales Swansea. <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.546609>.
- Merrill, T. and H. Smith. 2001. 'What Happened to Property in Law and Economics?' *The Yale Law Journal* 111 (2): 357–98.
- Merrill, T. and H. Smith. 2007. *Property: Principles & Policies*. New York: Foundation Press.
- Mundó, J. 2017. 'La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)' [The fiduciary constitution of political liberty. (Why interpretive junctures are important in political philosophy)], *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 57: 433–454. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.02>.
- Narveson, J. 1988. *The Libertarian Idea*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Neeson, J. M. 1993. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- North, D. C. 1990 'A Transactions Cost Theory of Politics', *Journal of Theoretical Politics* 2 (4): 355–367.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: New York Basic Book.
- O'Brien, J.B. 1836. *History of Babeuf's Conspiracy For Equality, with the Author's Reflections on the Causes and Character of the French Revolution, and His Estimate of the Leading Men and Events of That Epoch – Also His Views of Democratic Government, Community of Property, and Political and Social Equality*. London: Hetherington.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, E., J. Walker and R. Gardner. 1992. 'Covenants with and without a Sword: Self-Governance Is Possible', *American Political Science Review* 86 (2): 404–417. <https://doi.org/10.2307/1964229>.
- Pejovich, S. 1990. *The Economics of Property Rights: Towards a Theory of Comparative Systems*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Roberts, W. C. 2018. *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Robespierre, M. 1957. *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. IX, edited by M. Bouloiseau, G. Lefevre, J. Dautry and A. Soboul. Paris: Press Universitaire de France.
- Rose, C. 1998. 'Canons of Property Talk, or Blackstone's Anxiety', *The Yale Law Journal* 108 (3): 601–632. <https://doi.org/10.2307/797498>.

- Rose, C. 2003. 'Romans, Roads, and Romantic Creators: Traditions of Public Property in the Information Age', *Law and Contemporary Problems* 66: 89–110.
- Rudé, G. (1959) 1967. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Sheehan, J. and G. Small. 2002. 'Towards a Definition of Property Rights'. Paper presented at the Pacific Rim Real Estate Society (PRRES) Conference, Christchurch, New Zealand, 21–23 January 2002.
- Simon, W. H. 1991. 'Social-Republican Property', *University of California Law Review* 38: 1335–1415.
- Smith, A. (1771) 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thompson, M. J. 2019. 'The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society', *Critique* 47 (3): 391–409. <https://doi.org/10.1080/03017605.2019.1642987>.
- Tierney, B. 1959. *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Implication in England*. Berkeley: University of California Press.
- Tierney, B. 2004. 'The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence'. *Northwestern Journal of International Human Rights* 2 (1): Article 2.
- Tietenberg, T. 1992. *Environmental and Natural Resource Economics*. New York: Harper Collins.
- Tisdell, C. 1993. *Environmental Economics: Policies for Environmental Management and Sustainable Development*. Cambridge: Edward Elgar Publishing.
- Tuck, R. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vivier, N. 1998. *Propriété collective et identité communale: Les biens communaux en France 1750–1914* [Collective property and communal identity: Communal property in France 1750–1914]. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Webb, S. and B. Webb. 1920. *The History of Trade Unionism*. London: Longmans Green.
- Whelan, F. 1980. 'Property as Artifice: Hume and Blackstone', *Nomos* 22: 101–129.

Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx

Industrialized labour and social praxis: the republican-democratic imprint on Marx's critique of Political Economy

Edgar Manjarín Castellarnau Universitat de Barcelona;
edgarmanjarin@ub.edu

Resumen

Palabras clave

Republicanismo democrático, Karl Marx, trabajo asalariado, Economía Política

Received:
2/11/2022
FirstReview:
7/11/2022
Accepted:
7/11/2022
Published:
9/11/2022

Dos de las cuestiones que han suscitado mayor debate académico sobre la tradición republicana en los últimos años abordan su vinculación histórico-normativa con la democracia y las relaciones de trabajo. Sin embargo, la caracterización más popular actualmente, el neorrepblicanismo, desatiende la riqueza conceptual originada en las *poleis* democráticas, particularmente Atenas, en la que se conjugan ambas cuestiones. En este artículo se revisa la argumentación aristotélica acerca de la esclavitud natural, la virtud y el trabajo en el contexto de una activa movilización del *demos* que confrontó en la práctica los ataques demofóbos contra el trabajo libre. Tras disolverse las bases constitutivas de este contexto, proliferaron, a través del estoicismo primero, y luego del cristianismo, una serie de abstracciones ontológico-sociales y político-éticas que dieron lugar a supuestos atomistas en el pensamiento social. La crítica a la Economía Política de Karl Marx es heredera de una tradición, democrática, que problematiza las dinámicas sociales que fundamentan estos supuestos y los integra en su análisis de la articulación socio-institucional de la lucha de clases en el proceso de industrialización. La revisión de categorías y las dinámicas analizadas por Marx remiten a las condiciones de posibilidad y de concienciación revolucionaria para llevar a cabo unas nuevas bases constitutivas para la virtud política, reorganizando la actividad productiva a fin de fomentar la deliberación.

Resum Treball industrialitzat i praxi social: la empremta republicana-democràtica en la crítica econòmico-política de Marx

Palabras clave

Republicanisme democràtic, Karl Marx, Treball assalariat, Economia Política

Dues de les qüestions que han suscitat més debat acadèmic sobre la tradició republicana en els últims anys aborden la seva vinculació històrico-normativa amb la democràcia i amb les relacions de treball. No obstant això, la caracterització actualment més popular, el neorrepblicanisme, desatén la riquesa conceptual originada en les *poleis* democràtiques, particularment Atenes, en la qual es conjuguen totes dues qüestions. En aquest article es revisa l'argumentació aristotèlica sobre l'esclavitud natural, la virtut i el treball en el context d'una activa mobilització del *demos* que va confrontar en la pràctica els

atacs demòfobs contra el treball lliure. Una vegada disoltes les bases constitutives d'aquest context, van proliferar, a través de l'estoïcisme primer, i després del cristianisme, una sèrie d'abstraccions ontològic-socials i político-ètiques que van donar lloc a supòsits atomistes en el pensament social. La crítica a l'Economia Política de Karl Marx és hereva d'una tradició, democràtica, que problematiza les dinàmiques socials que fonamenten aquests supòsits i els integra en la seva anàlisi de l'articulació soci-institucional de la lluita de classes en el procés d'industrialització. La revisió de categories i les dinàmiques analitzades per Marx remetent a les condicions de possibilitat i de conscienciació revolucionària per a establir unes noves bases constitutives per a la virtut política, reorganitzant l'activitat productiva de cara a fomentar la deliberació.

Manjarin Castellarnau, E. (2022). Trabajo industrializado y praxis social: la impronta republicano-democrática en la crítica económico-política de Marx. *Clivatge*, 10, e-40942. <http://doi.org/10.1344/CLIVATGE2022.10.10>

Abstract

Keywords

Democratic
republicanism,
Karl Marx,
wage labour,
Political Economy

Two of the most debated issues on republican tradition focus on the historical-normative link with democracy and with labour relations. However, the most popular academic account of this tradition, neo-republicanism, ignores the conceptual richness of the democratic *poleis*, particularly Athens, in which both issues come together. This article examines some aspects of Aristotle's arguments about natural slavery, virtue, and labour, in the context of an active mobilization of the *demos* that confronted in practice the demophobic attacks on free labour. After the dissolution of the constitutive foundations of this context, a series of ontological-social and political-ethical abstractions proliferated, first through Stoicism and then through Christianity, giving rise to atomistic assumptions in social thought. The critique of Karl Marx's Political Economy is heir to a democratic tradition that problematizes the social dynamics underlying these assumptions, and he integrates them into its analysis of the socio-institutional articulation of class struggle in the process of industrialization. The revision of categories and the dynamics analysed by Marx refer to the conditions of possibility and revolutionary consciousness needed to carry out new constitutive bases for political virtue, reorganizing productive activity to foster deliberation.

1. El republicanismo académico, la democracia ateniense y el problema del trabajo libre

La revitalización académica del republicanismo en las últimas décadas ha venido capitaneada por autores de filosofía e historiografía anglófona que han fijado el foco histórico en la antigüedad romana de Cicerón y el renacimiento de Maquiavelo (Pettit, 1999; Skinner, 1984). Con ello han dejado de lado el calado histórico de las *poleis* nacidas en el Mediterráneo oriental, algo que contrasta con la tradición historiográfica del mundo antiguo, por cuanto se difumina un fecundo conjunto de experiencias que contribuyeron de forma decisiva al desarrollo de la cultura política republicana entre unas experiencias y otras. Esta omisión ha sido problematizada en distintas ramas de discusión filosófico-política concerniente al trasfondo histórico del ideario democrático y la extensión social de la libertad republicana (Bertomeu y Domènech, 2005; Gourevitch, 2015; Urbinati, 2019; Wagner, 2013), algo que se ha revelado crucial en lo que concierne al análisis normativo de las condiciones de libertad en el concepto moderno de trabajo (Anderson, 2019; Breen, 2015; Cabrelli y Zahn, 2017; Casassas y De Wispelaere, 2016; Cicerchia, 2019; González-Ricoy, 2014; Gourevitch, 2013; Kennedy, 2013; O'Shea, 2019; White, 2011). El campo abierto a discusión atraviesa varias disciplinas académicas, poniendo todas ellas en común que la exploración acerca de relaciones de dominación existentes, o sobre cómo sustanciar verosímilmente un diseño institucional que garantice su ausencia, recae hoy en día fundamentalmente en una profunda revisión de los derechos de propiedad y la evaluación de los entornos de producción e intercambio en términos de democratización. Una de las debilidades o insuficiencias de este campo interdisciplinar de discusión atañe al vínculo entre propiedad y virtud, y particularmente a las implicaciones que tiene para sujetos en condición de dependencia o vulnerabilidad. Es particular, la cuestión de las motivaciones de los agentes como problema ineludible en el análisis de la reproducción de dinámicas institucionales, en este caso asociadas a la actividad productiva, en las que estos deben afrontar potenciales interferencias arbitrarias (Brest, 1988; Budd et al., 2018; Domènech, 2003; Gourevitch, 2019, 2020; Pateman, 2000).

Todo ello ha contribuido a reorientar este *revival* republicano, superando el escollo con el que había empezado. Para ello ha sido preciso trascender la caracterización monolítica «italoatlántica» de la tradición

republicana: aquella en la que se buscaba acomodar una idea negativa de libertad en oposición a un modelo «populista», falto de actualidad, al que pertenecerían los movimientos republicano-plebeyos premodernos (Pettit, 1999; Skinner, 2004, 2009). Posteriormente se ha puesto de relieve que la «congenialidad», sucintamente sugerida (Pettit, 1999, p. 189; Lovett y Pettit, 2009), de la tradición histórica republicana con la tradición socialista es especialmente fértil para atender claves de indexación histórico-conceptual del pensamiento marxista (Domènech, 2004; Leipold, 2017; Martínez-Cava Aguilar, 2020; O'Shea, 2020; Roberts, 2018, 2019; Thompson, 2019). Esta revisión socialista del republicanismo —y viceversa— muestra, no solo una más integral correspondencia de las ideas republicanas con la historia social moderna, sino además una mejor contextualización sobre el acervo cultural originado en el republicanismo clásico, incluyendo las *poleis* griegas. En este artículo tratamos de mostrar en qué sentido la reiterada, ubicua y diversa consideración de las raíces aristotélicas en la evolución del pensamiento social que transita la tradición republicana democrática aporta una singular riqueza conceptual. Nos referimos a una informatividad acerca de la naturaleza más esencial de los hechos institucionales concernientes a la relación entre trabajo, democracia y libertad política. Como veremos, esta riqueza está presente en la obra de Marx y sirve al autor como un imponente aparato analítico con el que logrará dar un nuevo sentido de época a sus fundamentos. En la sección 2 se repasan, en primer lugar, algunos de los fundamentos característicos de las bases constitutivas del período de democracia ateniense y la relación que Aristóteles establece entre esclavitud y virtud para sostener la incompatibilidad entre trabajo productivo y ciudadanía. Posteriormente se expone que al quedar disueltas estas bases constitutivas proliferaron una serie de abstracciones ontológico-sociales y político-éticas eludiendo su materialidad. Solo a través del lenguaje de derechos naturales fueron retornando al imaginario popular, siglos después, objeciones a ese modo de abstraer, contraponiendo formas de resistencia y de transformación fundamentadas en derechos inalienables socialmente instituidos. En la sección 3 se aborda el modo en que Karl Marx retomó buena parte de esta herencia cultural en su crítica de la economía política para revisar el sesgo oligárquico que caracteriza este modo de abstraer fundamentos teóricos, con especial atención en la forma como se concibe la productividad del trabajo y la aplicación de la técnica en procesos productivos. En ella pone de manifiesto esta singular informatividad ontológico-social de raigambre republicano-democrática y lleva la dimensión crítica con las

dinámicas de privatización de bienes, poderes y saberes dimanante de esta tradición al aparato analítico de las relaciones de trabajo moderno. De este modo logra traer la discusión sobre la virtud, la libertad y el trabajo al contexto presente de la industrialización. Desentrañando los elementos constitutivos existentes en las relaciones de trabajo y la aplicación de la técnica en este ámbito, Marx desvela una realidad ontológico-social que le llevará a abrir, por así decirlo, la caja negra de la «fuerza creadora del trabajo» en el modo de producir capitalista. Con ello se pueden identificar mecanismos sociales directos e indirectos a través de los cuales tiene lugar una lucha de clases. En la sección final se exploran, a modo conclusivo, derivaciones de la reflexión de Marx acerca de la fragmentación de saberes y los espacios deliberativos que conlleva la dinámica capitalista, y se hace un balance en perspectiva del modo en que la herencia republicano-democrática en el análisis de Marx contribuye a refutar, en la práctica, las viejas tesis demofóbas acerca del trabajo y la libertad republicana.

2. Libertad, democracia y trabajo en la Atenas clásica

2.1. Condiciones sociales de la libertad y virtud política

Confrontar las sociedades actuales a las democracias esclavistas de la antigüedad conduce, por lo pronto, a plantear como incógnita la evolución que ha llevado a consensuar un principio de universalización de la libertad. Para ello es imprescindible comprender, en primer lugar, cómo se entendía a libertad en ausencia de este principio. La cuestión de la extensión social de la libertad política se manifestó, en el proceso de constitucionalización y democratización de Atenas, de una forma tan despojada de categorías idealizadas como en pocas ocasiones se haya vuelto a dar. Por este motivo afloraba una tensión que posteriormente ha ido divergiendo en varios planos de abstracción: la tensión entre, por un lado, aquello que justifica el reconocimiento de libertad a unos u otros y, por otro lado, la correspondencia de ese estatus con condiciones sociales objetivas: la materialidad concreta de esta libertad. A diferencia de los subterfugios psicomorales y metafísicos de la filosofía estoica que predominó tras la caída de las *poleis* democráticas, el cuestionamiento de las condiciones de libertad de un conjunto de individuos no podía discurrir sin alterar

gravemente la experiencia vital de los mismos. En esas prácticas la condición de libertad no podía concebirse sin concretarse en concomitancia con formas objetivas de dependencia. Precisamente porque la libertad ciudadana era una realidad institucional de todo punto cargada de materialidad, la observación y evaluación de normas era altamente sensible a esta, el modo en que estaba constituido el espacio deliberativo hacía de su fomento y actualización una fuerza transformadora inaudita. En este sentido fue una movilización *in crescendo* de las clases del *demos* (las capas populares formadas por pequeños propietarios y asalariados) por medio de sucesivas alianzas, y no el diseño ideado por el ingenio de una élite intelectual, la que lideró las reformas que condujeron a las reformas que protagonizaron esta transformación (Rosenberg, 1921/2006).

De entre todos los logros de esta incipiente democracia —o, en esencia, del gobierno de los pobres libres— cabe destacar por encima de todos el de la *isegoría*: la garantía del derecho a expresarse y ser escuchado en igualdad de oportunidades acerca de asuntos públicos. Esta devino la base institucional decisiva para la efervescencia de la participación pública¹, permitió potenciar que los individuos se pusieran en el lugar del otro y se trataran recíprocamente como fines en sí mismos, a través de lo cual podían «troquelar mutuamente» sus facultades morales (Domènech, 1993, 2000, 2003). Esta coyuntura no invita a suponer, entonces, que preponderaran demasiadas nociones abstractas o metafísicas sobre vínculos afectivos por las que los atenienses libres necesitaran guiarse moralmente, pues la práctica social, tanto en el ejercicio de la participación en la comunicación y toma de decisiones (*praxis*) tanto como el de las artes productivas (*poíesis*) (Domènech, 1989, p. 83), desembocaba necesariamente en la aparición de estos vínculos. Las bases constitutivas de la *polis* a las que llevó esta movilización democrática permitieron armonizar la autonomía individual y colectiva de modo que daba lugar a entender el «obrar el bien» en ambos sentidos, a cultivar *virtuosamente* una autosuficiencia, una felicidad y una libertad que conjugara el bien privado y el bien público (*Ibid.*). La experiencia permitió en buena medida, en suma, realizar empíricamente algunos principios que los filósofos de ascendencia socrática —en su mayoría

¹ También en cuanto a una mayor inclusividad de este espacio: en la fase más radical de la democracia ateniense (461-404 *ane*) participaron mujeres y esclavos.

espectadores reacios al liderazgo democrático— trataban de analizar y teorizar².

Las inclinaciones afectivas entre individuos fue una de las preocupaciones teóricas centrales de Aristóteles y forman parte de su compleja teoría de la amistad. Mostrándose particularmente escéptico con partir como premisa de cualquier tipo de precepto moral universal, reconocía la afectividad prosocial típica de la *pólis* como resultado de un rasgo facultativo de la naturaleza humana: la capacidad de usar lenguaje proposicional³ (Aristóteles, 1997, p. 4 [1253a]). Pero esa capacidad no se traduce directamente en una racionalidad ético-pública, como puede verse en su argumento sobre la esclavitud por naturaleza. Este argumento se apoya en el supuesto de que el esclavo natural carece de racionalidad deliberativa: no puede saber lo que es bueno para él y para los demás en su respectivo contexto social y, por lo mismo, no puede ejercer plenamente como ciudadano porque tampoco puede gobernarse a sí mismo. Aristóteles recalca una relación orgánica entre amo y esclavo, sugiriendo que el esclavo tiene una capacidad de comprender las razones del amo, gracias a ello puede «obedecer», o como también puede traducirse, «asistir» [*hyperetei*] en las labores del amo:

Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos (p. 9 [1254b]).

Lo crucial, en todo caso, es que, según el Estagirita, no puede admitirse la libertad política de alguien en ausencia de un contexto constitutivamente propicio, ya no solo por una presencia de normas cívicas de convivencia o de

2 «Con toda su melancolía e idealización a cuestas, si se quiere: con su mirada extraviada y a veces ajena al mundo, subsiste, empero, el hecho de que Platón y Aristóteles, reviviendo la *pólis* por la vía de lustrar los ideales de la ciudad de Atenas, han legado a la posteridad la substancia de éstos» (Domènech, 1989, p. 83).

3 «Esta separación entre deseo y creencia parece que es una consecuencia del lenguaje proposicional: el individuo tiene una disposición a usar oraciones que expresan creencias por un lado y oraciones que expresan intenciones por el otro. Un lenguaje de este tipo no tiene solamente una función comunicativa, sino al mismo tiempo una para el individuo mismo, de tal manera que tanto el individuo mismo como su interlocutor ahora pueden tomar una posición frente a su creencia o intención, pueden negarla y ponerla en cuestión, y esto hace posible confrontarla con otras opciones, deliberar sobre ellas y preguntar si hay razones a favor o en contra» (Tugendhat, 2002, p. 187).

garantías para salvaguardar la integridad física y moral de la persona (estas serían dos de las más sobresalientes caracterizaciones del neorrepublicanismo, pero que parten ya de la separación entre libre y esclavo), sino ante la cuestión del moldeamiento de la virtud en función de las relaciones de propiedad y dependencia socialmente existentes. El pasaje de la esclavitud natural en la *Política* se encuentra, sin ir más lejos, dentro de una exposición más amplia sobre la naturaleza —hoy día añadiríamos, institucional— de la *polis*, esto es, de las partes de las que *orgánicamente* se compone, las *relaciones constitutivas* entre estas partes y las implicaciones del desarrollo de las mismas. Estas premisas parecen fundamentalmente coherentes con las que profesaban sus contrincantes políticos del movimiento democrático⁴. Esto invita —siendo la esclavitud, de hecho, una realidad «universalmente aceptada» (De Ste. Croix, 1977, p. 45)— a considerar el argumento como un acto de *Realpolitik* (Domènech, 2003), sea como argumento «distractor [...] obligándonos a centrarnos en un modelo de esclavo imaginario, cuya esclavitud parecería incontrovertible» (Garnsey, 1996, p. 105), sea como paso intermedio para reforzar otra conclusión ulterior: la tesis según la cual, dado que no se puede cultivar la virtud política independientemente de las condiciones de existencia social, de modo análogo a las limitaciones de un esclavo tampoco debe aceptarse en el caso de los trabajadores manuales.

2.2. Una visión oligárquica sobre la actividad productiva

Si, como venimos diciendo, el advenimiento de la libertad cívico-política marca el nacimiento de la cultura republicana en las *poleis* griegas y son las condiciones de existencia social las que dotan de materialidad y fuerza categórica a los conceptos, entonces cabe esperar que el nervio de la dinámica socio-institucional recaiga en aquellos modos de existencia social que se encuentran al filo de la disputa entre la libertad y la esclavitud. La celebración

⁴ Basándose en las múltiples inconsistencias que se han señalado sobre este pasaje (Cambiano, 1987; Garver, 1994; Heath, 2008; Millett, 2007), en la discusión contemporánea se valora hasta qué punto puede sacarse la conclusión de que se trate de un «borrador incompleto» (J.L. Stocks cit. en Smith, 1983 n8), «tentativo» (Finley, 1980, p. 119) o «colateral y accesorio» (Milani, 1972, p. 104), y que por lo tanto deban buscarse claves interpretativas más allá de su lógica interna, bien sea en el marco teórico más extenso y complejo de la *philia*, sea en su forma de incidir en esta coyuntura de conflicto social.

del trabajo libre devino así el rasgo más característico de las primeras experiencias democráticas y marcó en buena medida la forma como se organizó el conflicto de clase y se tejieron alianzas (Wood, 1988). No es casual, en este sentido, que la historiografía antigua previa a las *poleis* mediterráneas tenga un problema de definición respecto al trabajo esclavo (Diakonoff, 1987). Las posiciones abiertamente demófobas tienen por objetivo claro excluir a la población trabajadora de la participación política, como Platón cuando enaltece la división técnica del trabajo precisamente para justificar esta exclusión, o como Aristóteles cuando enfatiza analogías y similitudes entre esclavitud y trabajo. Retomando el argumento de la esclavitud natural, vemos que, en efecto, Aristóteles considera *contra natura* la libertad del trabajador manual:

«El esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y solo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque posea la disciplina que enseña a dirigir los trabajos. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que solo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias que los niños» (Aristóteles, 1997, pp. 25-26 [1260b]).

El esclavo es un objeto de propiedad, dice Aristóteles, como lo es un utensilio para producir algo, pero la diferencia clave entre usar una herramienta de trabajo y poseer un esclavo es que lo segundo es «instrumento animado», «activo e independiente» (p.6-7 [1253b-1254a]). Es decir, que el amo puede separarse de su esclavo mientras este cumple su función, eximiéndolo del tiempo o inconveniente que le suponen ciertos menesteres personales. En este fragmento se encuentra una de las frases más controvertidas de la *Política*, cuando dice que «[l]a vida es acción, no producción [*poíesis*], y por ello el esclavo es un subordinado para la acción [*praxis*]» (p.7 [1254a]), algo que sería imposible abordar aquí con una mínima profundidad, por lo que debemos ceñir al propósito que se encamina en las siguientes secciones⁵. La hábil e insidiosa

5 De entre las múltiples facetas de la controversia quizás vale la pena mencionar una interpretación frecuente: que Aristóteles estuviera reprobando el uso de esclavos en el ámbito productivo (de Ste. Croix, 1957; Wood, 1988, p. 189 n22) Sin embargo, en otros lugares, claramente lo contradice, aludiendo a la necesidad de que los esclavos se ocupen de actividades productivas (p.129 [1330a]). Además, si los esclavos no pueden dedicarse a la producción, entonces deja de tener sentido en su

analogía se presta a complacer el prejuicio según el cual no hay forma alguna de cultivar la virtud en el ámbito productivo. Por más que ofrezca a los artesanos una vía para dignificarse a través de su oficio, esta lectura podrá recalcar que su actividad desemboca siempre en una valoración extrínseca, yerma de amor propio, y que el perfeccionamiento de la racionalidad técnica no trae consigo una ampliación de la razón deliberativa ni da lugar, por lo mismo, a modelar socialmente inclinaciones individuales sobre ética pública. Aristóteles no afirma, dicho sea de paso, que el trabajo sea asocial —al contrario, la *pólis* también se articula por la división del trabajo—, ni tampoco dice que el razonamiento técnico esté desprovisto de un *logos*. La distinción analítica que hacían los demócratas entre racionalidad técnica y praxis servía para refutar que fuera necesario un conocimiento técnico especializado para participar racionalmente en la deliberación pública⁶. Aristóteles partía de este lugar común para sostener que la razón deliberativa queda neutralizada en un ámbito en que, según él, ninguna acción puede valorarse como fin en sí misma ni puede el individuo modelar su carácter por medio de ella (Domènech, 1989, p. 41).

Lo sumamente interesante, hoy día, de este confinamiento de la racionalidad *poiética*, es que en él puede verse el germen o anticipo de un prejuicio moderno que descrea de la capacidad de la población trabajadora para cultivar la virtud política. Bajo esa crítica demófoba se presenta la tentación de

constitución ideal la imposibilidad de que los ciudadanos se dediquen a dar servicios productivos (p.76 [1278a]; p.126 [1328b]). Pero en el sentido estricto aquí descrito (Karbowski, 2013) Aristóteles parece estar refiriéndose, sin embargo, al fin último por el que el amo usa a su esclavo (esta parece la interpretación más consecuente con dos de las más célebres tesis aristotélicas: que «el hombre es un animal de la polis» —*zoon politikon*— y que «la ciudad antecede a la casa», pp. 3, 4, 257 [1253a]). El argumento pondría así el foco en que la relación amo-esclavo, en el contexto de la organicidad constitutiva de la *pólis*, solo es legítima en la medida en que el ejercicio de la virtud se complementa con la disponibilidad de tiempo libre que facilita el esclavo. De este modo se cultiva también la participación del esclavo en las razones del amo, actualizando de la forma más completa esta relación. De manera inversa Aristóteles podría decir que, si un propietario de esclavos no hace otra cosa que mantenerse ocupado en sus asuntos privados, no está haciendo ningún bien para la *pólis*. Pero así como el rico puede remodelar sus motivaciones, el artesano libre que depende del esclavo no tiene salvación. De igual modo, los pobres que realizan «trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan» (p.150 [1337b]) no hacen otra cosa que enviciar la vida pública. Este sería el programa de acción política que Aristóteles propone al describir su *politeia* ideal, para contrarrestar el curso transformador de la promoción de la participación pública por parte de las capas populares que constituyen el *demos*.

⁶ El Protágoras de Platón contiene los ejemplos clásicos al respecto (Domènech, 2004, pp. 56-57; Wood, 1988, pp. 142-144).

describir de forma genérica y homogénea, socialmente inespecífica, la aplicación de la técnica en procesos productivos (Breen, 2012). Este germen contiene indefectiblemente un sesgo oligárquico en su incomprensión de la actividad productiva que más adelante veremos más claramente con Marx. Valga aquí sugerir que este tipo de sesgo podría explicar también la condescendiente objeción al modelo «populista» ateniense basada en la inviabilidad de la democracia directa. Así, por ejemplo, Aristóteles propone un escenario imaginario en el que no se necesita una inteligibilidad de relaciones de poder, ni tan siquiera un lenguaje para la acción, puesto que el uso de herramientas, todo lo susceptible de ser instrumentalizado, está completamente automatizado. Esta sería la situación en la que desaparecería la necesidad de diferenciar «ayudantes» y «maestros», «esclavos» y «amos» (Aristóteles, 1997, p. 6 [1254a]). Marx se percató de este sesgo y lo puso de relieve a colación del mismo pasaje de la automatización, dirigido contra aquellos —economistas burgueses como MacCulloch y Bastiat— que ambicionaban la realización del onírico experimento mental del «pensador más grande de la Antigüedad» (Marx, 1867/1980b, pp. 40-41), acompasando la industrialización con políticas librecambistas. Por más que estos economistas modernos creían diferenciarse de los antiguos, quienes «[d]isculpaban, es verdad, la esclavitud del uno como medio del pleno desarrollo humano del otro» (*Ibid.*), en realidad no hacían otra cosa que «predicar la esclavitud de las masas para transformar unos cuantos groseros o semicultos nuevos ricos» (*Ibid.*). Ni unos ni otros «entendían, entre otras cosas, que la máquina es el medio más seguro de prolongar la jornada de trabajo» (*Ibid.*). De entre los que sucumben a esta tentación también los hay que ven en este gesto de Aristóteles una suerte de profecía de la automatización, un mundo supraterrrenal al final del camino en el que la tecnología opera por sí sola como Ente supremo, sin reparar que el peso del argumento recae implícitamente en algo evidente para cualquiera que apreciara sensiblemente aquel presente: que tal escenario era imposible (Lévy, 1979).

2.3. Trabajo y agencia democrática ateniense

La refutación de todas estas críticas por parte de los defensores de la democracia ateniense no podía hacerse de otro modo que remitiéndose a los hechos consumados. Tras las reformas de Clístenes (508 *ane*) se abrió paso una redistribución de tierras; cambiaron las funciones orgánicas de la asamblea

soberana rebajando los requisitos de propiedad para la participación y se sometieron las decisiones sobre política exterior (determinar los tiempos de paz y de guerra), políticas monetarias y fiscales (Economou y Kyriazis, 2016) a esta asamblea. Tras la reforma de Effaltes (461 *ane*), y con el liderazgo de Pericles —el más icónico defensor de la compatibilidad entre la vida política y la vida productiva—, la entrada a la participación de los *thetes* (mayormente trabajadores asalariados) protagonizó el período más expansivo de la democracia plebeya. Se remuneró la participación pública en asambleas, cargos administrativos y tribunales populares. Se subvencionó la asistencia al teatro, donde célebres dramaturgos como Sófocles o Eurípides incluían himnos a las artes humanas y al trabajo, la justicia social, a la participación pública o a la mayor eficiencia del trabajo-ciudadano respecto al trabajo tortuoso que realizaban pueblos bajo estados tiránicos (Wood, 2016, p. 192). Asimismo, se llevó a cabo una potente planificación de obra pública, remunerando el trabajo libre con políticas de igualdad salarial para evitar dinámicas competitivas a la baja entre los empleados, quienes gozaban de «un año laboral de no más de 200 días, y gran parte del resto se dedicaron a al menos 60 días festivos, asistir a festivales y llevar a cabo otros deberes cívicos, incluyendo la participación en procedimientos judiciales» (Acton, 2014, p. 257,284). El uso público de razón no solo alcanzó cotas abrumadoramente insospechables en las mentes demófobas, sino que además se demostró cohonestar así el respeto a la ley, el mérito y la excelencia en un sentido íntegramente ligado con el auto-respeto. Además, se subvirtió la estructura de las relaciones privadas: se reguló el trato a los esclavos (*akolasía*) e incluso se empezó a quebrar la dominación masculina en el ámbito doméstico (Domènech, 2004, pp. 55-56, 119). Las nociones de virtud promovidas por el *demos* estaban, por lo tanto, ligadas a la práctica. Las relaciones de producción eran comprendidas de un modo dinámico y en constante verificación de su arraigo a la organicidad de la *polis*.

Al convertirse en el epicentro comercial del Mediterráneo gracias a su dominio imperial sobre otras ciudades-estado, el desarrollo de mercados para productos de artesanía poco diferenciados impulsó la movilidad de trabajadores asalariados (Acton, 2014, pp. 273). De no ser así, la dedicación a oficios especializados habría hecho desestimar a mucha gente el tiempo dispuesto para deberes cívicos: por más que se remunerara la participación pública, aumentaba el riesgo de que ausentarse del oficio resultara lesivo para su actividad económica a largo plazo (Acton, 2014, p. 274). Esta movilidad era también posible en un contexto en el que la tecnología no concentraba procesos

como lo hace la maquinaria industrial, donde la autonomía del productor manual controla directamente el uso de herramientas y puede evaluar con refinamiento la coordinación de tareas. Esta posibilidad, impensable si abundara la oferta de fuerza de trabajo, venía a su vez promovida y rescatada por el auge del autoempleo, que fue la forma predominante del trabajo libre en la democracia ateniense. Lejos de quedar atados a los imperativos de una productividad prototípicamente manufacturera —el tipo de productividad con la que anacrónicamente se tienden a estudiar las relaciones económicas del pasado—, la disminución de dinámicas de extracción de excedentes permitía a trabajadores asalariados y autoempleados sacar partido de su tiempo diversificando ocupaciones y reducir la exposición a monotareas repetitivas⁷. Esta flexibilidad laboral de la población libre asalariada iba acompañada de una consciencia sobre esa «esclavitud limitada»: los peligros de quedarse mucho tiempo en una misma unidad de producción, en la que cristalizaran relaciones expuestas a interferencias arbitrarias y se homologaran con trabajo esclavo⁸ (Rihll, 2008). La renuencia a permanecer en el mismo lugar de trabajo desencadenó, por señalado ejemplo, la aparición de roles gerenciales realizados por esclavos. Es el caso de la expansión del modelo de la *apophora*, en el que el propietario libre dejaba toda la gestión de una unidad de producción encargada a un esclavo a cambio de una renta fija. El incentivo productivo era incluso superior al de los trabajadores libres, pues al quedarse con una parte del excedente podían finalmente pagarse la manumisión, en un contexto donde este modo de existencia social resultaba de todo punto determinante (Acton, 2014, p. 22; Bodel et al., 2017, p. 51; Kazakévich y Kamen, 2008). Este incentivo, que podía recaer tanto en la mejora de la calidad como de la cantidad de productos, permite cuestionar una vez más que el desarrollo de la técnica y la esclavitud fueran antitéticos (muchos marxistas han compartido también este prejuicio

7 «Si había barreras ideológicas al desarrollo tecnológico, tenían menos que ver con el desprecio por el trabajo derivado de su asociación con la esclavitud que con la independencia de los pequeños productores y la ausencia de compulsiones para mejorar la productividad laboral» (Wood, 1988, pp. 137-162). Cabe añadir, contra el prejuicio de que la innovación técnica persigue siempre maximizar la productividad del trabajo, que en una sociedad en la que se debilitaban las estructuras coercitivas tampoco cabía esperar que la disciplina y control estimulara especialmente el desarrollo tecnológico. Esta cuestión es tratada en mayor profundidad en la última sección.

8 «Lo que puede percibirse hoy en día como seguridad ocupacional, los antiguos griegos lo habrían visto como servidumbre. Al tomar solo el trabajo a destajo, los antiguos trabajadores conservaron su derecho y, por lo tanto, su libertad, a no recibir órdenes de un empleador a diario [...] En lugar de esto, preferían controlar su trabajo, decidir ellos mismos qué hacer y cuando hacerlo» (Rihll, 2008, p. 131).

oligárquico). Fueron en muchos casos esclavos los que promovieron invenciones y la aplicación de las mismas (Rihll, 2008).

2.4. Del fin de las *poleis* al iusnaturalismo popular revolucionario

La tendencia a desociologizar categorías conlleva a menudo una pérdida del sentido práctico de ciertas nociones ético-políticas, como es a menudo el caso de la virtud entendida como la sublimación de un perfeccionamiento moral del individuo en relación, casi exclusivamente, consigo mismo. Aunque aquí nos hemos limitado al caso de Atenas, se trata de un enclave histórico que muestra del modo más firme y contrastado cómo también en otros lugares la emergencia de una estructura institucional básica dotaba de inteligibilidad y materialidad a los conceptos tratados. A menudo, la omisión de la democracia griega es precisamente lo que más contribuye a pasar por alto que la evolución de conceptos está marcada por la desaparición de estas singulares bases constitutivas. Algunos conceptos empezaron a desdoblarse en diferentes planos de abstracción, su comprensión se alejaba en muchos casos de su actualidad y empezaban a transitar a través de la reflexión introspectiva para no volver a salir de ella. Atenas y el resto de *poleis* democráticas llegaron a su fin tras la muerte de Alejandro Magno (323 *ane*). Quedó en consecuencia desarmada la fundamentación moral y política de este ideario, sus identidades sucumbieron al cosmopolitismo en el que acabaría conformándose el modelo imperial romano. Con todo ello, «los griegos perdieron también el derecho de gestionar por sí mismos sus propias luchas de clases» (Rosenberg, 1921/2006, p. 138). La separación entre ciudadanía y trabajo merecería relatar una larga consecución de episodios posteriores, pero en cualquier caso el abismo de la democracia antigua supone el entierro más significativo de los medios para impugnar esta separación. Dejando para otra ocasión el análisis de otros enclaves históricos sobre el trabajo y las condiciones de existencia social, se expone en esta sección un recorrido muy sintético sobre la evolución de un determinado tipo de abstracciones conceptuales y experiencias sociales que finalmente desembocarán en el caldo de cultivo de la obra de Marx.

Una vez sentado el precedente de las *poleis* en el imaginario social, podemos hipotetizar que fue la merma de contextos públicos deliberativos lo que explica que proliferaran constructos conceptuales universalistas

fuertemente persuasivos, y que en estos se abstraieran fatalmente cualidades intersubjetivas. Desaparecido el espacio para construir la afinidad por vía empírica, los vínculos afectivos solo podían presuponerse: esta sería tal vez la premisa subyacente para las nociones filantrópicas, agápicas o fraternales subyacentes al pensamiento moral helénico, romano y cristiano. El uso público de la razón quedó reservado para unos pocos y, en cierto sentido, como una emulación en el fuero interno: el bien privado quedó despojado de medios para ser concebido en el marco de una ética pública. Los filósofos de la Stoa readaptaron ideas del platonismo, dejaron tanto a la democracia como a Aristóteles en el olvido (Garnsey, 1996, p. 128), y popularizaron una noción metafísica de igualdad universal entre humanos sin necesidad de aludir al conflicto, etnia o credo. Esta concepción de fraternidad era fundamentalmente apolítica: se desentendía de las prácticas en la vida social, de la necesidad de definir el bien público y de dar inteligibilidad a un curso estratégico de transformación. La cultura estoica tuvo un largo recorrido hasta llegar a los más conocidos juristas romanos y fue finalmente fagocitada por el cristianismo (Domènech, 1989, 1993). La contraposición libertad/esclavitud recorrió un camino parecido al de la reflexión sobre la virtud y de la cosa pública:

«Dio a los conceptos ‘esclavo’ y ‘no libre’ un nuevo contenido, espiritual: “Solo es esclavo quien se convierte a sí mismo en siervo de sus deseos y de las cosas exteriores; solo es libre quien preserva su independencia interior y por ello está en condiciones de conducir su vida según su propio parecer” [Cicerón, Leg. I, 29-32]. Pero sobre esto no deciden cualesquiera circunstancias vitales externas, sino exclusivamente la actitud espiritual, el posicionamiento interno del hombre frente a su mundo circundante. Así como solo existe una nobleza de espíritu, así también únicamente existe la libertad y la servidumbre del espíritu. Precisamente por ello los estoicos estaban muy lejos de querer abolir jurídicamente la esclavitud. El hombre puede satisfacer su tarea moral y vivir felizmente, aun cuando haya nacido entre cadenas» (Pohlenz, 2022, pp. 198-199).

La renuncia del virtuoso estoico a los deseos materiales para el bienestar individual quedó eclipsada por el ineludible sufrimiento humano en la doctrina de «la caída», que inspiraba forzosamente una determinada ética del trabajo con un largo recorrido histórico por delante. La privación social del individuo estoico da paso a la privación o alienación de las facultades morales: la «antropología privativa» y la influyente concepción cristiana sobre una

racionalidad preestablecida *ab initio et ante saecula* se desprendía que la voluntad humana no podía tener otro origen que la gracia divina (Domènech, 1999). Esta pérdida de autonomía moral no fue revisitada y paulatinamente revertida hasta su particular renacimiento, en el que teólogos y juristas articularon una comprensión del derecho como facultad subjetiva: un derecho natural se entendía aquí como un poder universal innato de todo ser humano ejercido por la razón (Tierney, 2001). El pensamiento iusnaturalista propiamente moderno apareció en el siglo XII con una profunda revisión de la sistematización Justiniana del derecho romano. El Decreto de Graciano abordó las tensiones entre el *ius gentium* y el derecho natural. Con ello, se asumía el reto de resocializar, remoralizar y repolitizar categorías sociales al calor de las nuevas concentraciones urbanas y el fervor de las comunidades campesinas mediterráneas (Gauthier, 2010). Con las facultades que se reconocían como derechos naturales, todos los humanos podían consentir voluntariamente; era, por lo tanto, una cuestión de derecho positivo, susceptible de acuerdo político para establecer una u otra estructura institucional básica.

Esta revisión permitió volver a dar expresión en términos jurídicos a la racionalidad social humana forjada en la efervescencia de nuevos cuerpos sociales y sus dinámicas de conflicto, un pluralismo legal que hizo recuperar progresivamente una riqueza de elementos de ontología social a través de la recuperación crítica de las raíces aristotélicas. A través de este desarrollo fue conformándose un cuerpo intelectual justificativo de la apropiación (como la *communis omnium possessio* originaria), de justicia social (como el derecho de extrema necesidad) y de crítica a las formas arbitrarias de poder (Domènech, 2009). Este lenguaje jurídico permeó, a lo largo del tiempo, el sustrato social democrático de las comunidades aldeanas organizadas en asambleas comunales. Cuando asomaba la inteligibilidad del conflicto, el uso de este lenguaje hacía de los supuestos presociales o prepolíticos una discusión supeditada a la realidad social⁹. Sobreponiéndose a las dinámicas de conflicto feudal, la posterior centralización del control territorial se transformó en una

⁹ El regicida Juan de Mariana no dejaba lugar a dudas en su *De rege et regis institutione* (1599) la concepción de derechos humanos «que nos que nos constituyen como hombres»: igual que la «societas civilis», las «iura humanitatis [derechos o leyes humanas] (per quam homines sumus [por los cuales somos humanos])» nacieron, no por gracia divina sino porque «los oprimidos por los más fuertes empezaron a asociarse [...]» y «así se fundaron las primeras sociedades urbanas y la potestad real» (Mariana, 1599/1981, pp. 23-24).

estructura burocrática absolutista, un cuerpo político cada vez más desvinculado de la vida civil. Una masa cada vez más importante de movimientos democráticos populares pasó de cuestionar la monopolización del poder público a buscar nuevas formas de concebirlo republicánamente para reapropiarse de él. Este es el principio fiduciario iuspúblico que dio origen al concepto de soberanía nacional del pueblo: sustituir el aparato burocrático de las monarquías absolutas por una autoridad política legítima, con mecanismos de deliberación pública, elecciones, rendición de cuentas y revocabilidad de los cargos representativos. Estas aspiraciones encarnaron el carácter universalista, reivindicando los mismos derechos civiles y políticos para toda la población al tiempo que intentaban eliminar las posiciones de dependencia en todas las relaciones domésticas. La doctrina de la esclavitud natural cristiana, sin embargo, permaneció en oposición a esta vertiente y fue revigorizada con una vertiente demófoba de los filósofos sistematizadores del iusnaturalismo protestante. Junto a Grocio, Pufendorf fue uno de los más influyentes iusnaturalistas protestantes que retomaron las tesis de la “caída”, no solo para justificar la apropiación privada, sino también para compatibilizar modernas relaciones contractuales —a perpetuidad— con condiciones de semiesclavitud (Pesante, 2009).

«[El] iusnaturalismo protestante moderno, para afirmar los derechos de los súbditos frente a las monarquías absolutas [...] elaboró la genial fictio iuris de unos derechos naturales preexistentes a la constitución de la sociedad civil o de la República (fingió lo que luego Hegel, atribuyéndola al cristianismo, llamaría “libertad subjetiva”, es decir, una libertad del subiectum, del sometido, del súbdito o del esclavo, por definición excluidos de la libertad civil clásica)» (Domènech, 2004, pp. 202-203).

Debemos remontarnos a Hobbes, sin embargo, para desentrañar las implicaciones ontológico-sociales de este giro alienista de la voluntad humana con respecto a la tradición moderna de los derechos naturales. En la figura de Hobbes se concentran buena parte de las divergencias sobre la evolución del pensamiento social, y que se le haya considerado como progenitor del derecho natural moderno —por parte de influyentes autores del siglo XX como C.B. MacPherson o Norberto Bobbio— ha agravado seriamente la discusión. En realidad, los esfuerzos de Hobbes fueron dirigidos contra los principios de

soberanía popular —poniendo claramente en el mismo saco a los escolásticos y a los paganos de las *poleis* antiguas—, contra los cuales trató de demostrar que no había conciliación posible en la discusión entre derechos naturales e instituciones políticas (Tierney, 2002). Hobbes trató de desarmar la socialidad inherente de la razón deliberativa. En lugar de insertar el lenguaje en el desarrollo del pensamiento, «Hobbes lo vio como algo que tenía solo un valor instrumental, aunque de un enorme valor instrumental; cumplió un papel mnemotécnico y comunicativo crucial» (Pettit, 1993, p. 167). Este papel era fundamental para el plano de acuerdos políticos en los que a los individuos se les supone plenamente constituidos, de forma aislada de la sociedad. El carácter no instrumental del uso de razón que caracterizaba la virtud republicana quedaba neutralizado por la racionalización de la fuerza. Pettit se basó en este Hobbes para definir¹⁰ en *The Common Mind* (1993, p. 193), una meritoria obra previa a su famosa axiomatización neorepublicana, la tradición del atomismo social en la teorización social a tenor de la cual el moldeamiento de la realidad institucional se reduce a la agregación social de preferencias individuales. Esta tradición llegó hasta los juristas protestantes mencionados a lo largo de un recorrido en el que las consideraciones morales hobbesianas fueron quedando moldeadas en un monismo motivacional panegoísta.

Con la diseminación del iusnaturalismo privativo protestante, en su universo social de razones privadas ganaban cada vez mayor peso justificaciones de la servidumbre y de la propiedad privada: instituciones que confinaban y segregaban los componentes normativos del principio fiduciario que se defendía en la tradición del iusnaturalismo popular. En esta tradición participaron diversas evoluciones populares de protestantismo y deísmo —con idearios «populistas» a juicio del neorromano Quentin Skinner (2009)—, como dejó bien recalcado E.P. Thompson en su *The Making of the English Working Class* de (1963). En Kant puede reconocerse el poso de esta tradición en plena sintonía con el pensamiento de Robespierre, promoviendo la «constitución conjunta de la *polis* y la *cosmopolis*, o si se prefiere, de la cosmopolítica de la libertad (libertad personal, libertad en sociedad, libertad de los pueblos del mundo)» (Gauthier, 2014, p. 184). En el sentido común de los movimientos

¹⁰ Se trata de un desarrollo crítico a partir de Charles Taylor: «los grandes teóricos clásicos del atomismo también sostuvieron algunos puntos de vista extraños sobre la historicidad de un estado de naturaleza en el que los hombres vivían sin sociedad» (Taylor, 1985, p. 190; cit. Pettit, 1993, p. 166).

populares revolucionarios de finales del siglo XVIII culminó esta síntesis de soberanía popular e impugnación de las dinámicas expropiatorias, llevando a la práctica un proceso de transformación social civilizatorio en el que se quiso acabar con la abusiva arbitrariedad de las razones privadas en el ámbito doméstico, al mismo tiempo que con la separación de los bienes, saberes y poderes públicos. La triada de la democracia fraternal francesa revolucionaria traía consigo la promesa de volver a instituir las bases constitutivas para la virtud democrática antigua. La posterior derrota y represión de este movimiento comportó, en consecuencia, una crisis del lenguaje popular de los derechos humanos y una crisis de la inteligibilidad del curso de transformaciones sociales habidas y por haber.

3. Marx: de la crítica democrática a la Economía Política del Trabajo

3.1. La matriz democrática en la crítica de Marx

Esta trayectoria histórico-conceptual ha sido sorprendentemente poco explorada en relación con el pensamiento de Marx. Siendo ya la relación entre Marx y la Revolución francesa una cuestión tratada con la condescendencia que a menudo se infiere de su propia obra, sorprende la prolífica afición al escrutinio de las raíces aristotélicas mientras que los trazos del iusnaturalismo moderno se han recabado a cuentagotas. Sin embargo, tanto su caracterización de las formas sociales constitutivas de la 'sociedad burguesa' como la contraposición de su 'materialismo histórico' frente a otras aproximaciones teóricas, presuponen fundamentos ontológico-sociales trazables en esta tradición. Esta afiliación sale a la luz con su lectura crítica de Hegel y se expone de la forma más clara y manifiesta con el disentimiento de los jóvenes hegelianos. En las famosas tesis sobre Ludwig Feuerbach Marx critica su maltrecha «abstracción» de las relaciones sociales y su «trayectoria histórica». Feuerbach solo puede concebir la esencia humana como un «género» que presume «un individuo humano abstracto, aislado», desprovisto de mediaciones socio-institucionales: «como una generalidad interna, callada, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos» (Marx, 1845/1978, pp.

533-535). Por esta razón, Ernst Bloch¹¹ sentenció que «Feuerbach es poco más que un descendiente tardío de la Stoa y sus secuelas en el derecho natural y en las ideas de tolerancia en los tiempos modernos burgueses»¹² (Bloch, 1971, p. 74). Esta importante objeción llevaría a establecer un molde de crítica para los fundamentos de la economía política, ya fuera para señalar las “robinsonadas” como para descubrir los apriorismos morales faltos de correspondencia con los hechos. El mismo molde le serviría para sustanciar invectivas contra la «bruma» formada por distintas evoluciones que esa crisis del lenguaje iusnaturalista y republicano había suscitado derivando en reiterados fracasos y, peor aún, continuas frustraciones.

Dando por enterradas las bases constitutivas de las antiguas *poleis*, impugnada la búsqueda de la virtud perdida como un espejismo burgués, Marx retoma las raíces aristotélicas en su vertiente más sensible a la fuerza de los hechos. El modo de existencia social, fuertemente constreñido por las relaciones de producción, establece condiciones necesarias y suficientes para el despliegue de capacidades intencionales de segundo orden, entre las cuales también para un uso de razón ético-política. La famosa formulación de 1859 «[n]o es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia» (Marx y Engels, 2012, p. 176) sintetiza todo ello. Se desprende de ella que los seres humanos dependen de las interacciones entre unos y otros para la realización de sus facultades socio-cognitivas. Esa dependencia o determinación se articula de diferente modo según las prácticas sociales en contextos institucionales concretos. Estos contextos no se deducen meramente de un contrato social o mandato divino hipotético, ni de un conjunto suficiente de actos del habla, sino que evolucionan por un curso contingente de hechos prácticos. Finalmente, se desprende que esta dinámica ni se reduce a un azar espontáneo ni a una causa final exógenamente dada, sino que puede tratar de explicarse analizando una jerarquía de factores causales.

11 Bloch es también el autor de un estudio sobre Thomas Müntzer, el teólogo y líder revolucionario del s. XV que sirvió también de inspiración a Marx y Engels. En él puede trazarse en términos parecidos la oposición entre un «derecho natural relativo» alienista y un «derecho natural absoluto» que el autor reconoce también en la tríada revolucionaria francesa (Bloch, 1968, p. 115).

12 No en vano puede encontrarse en un cuaderno preparatorio para la disertación de Marx sobre la filosofía helénica: «[a]sí la polilla nocturna, tras el ocaso del sol universal [léase el derrumbe de las *poleis* democráticas], busca la luz de la lámpara del individuo privado» (Marx, 1968b, p. 218).

La suspicacia en torno a muchas de las abstracciones de Hegel y de sus seguidores se extendía, de forma más general, al legado de la tradición iusnaturalista privativo protestante. Marx se enfrentaba a las ideas de un Hegel maduro, a quien la racionalización de la imposibilidad del *ethos* antiguo le llevaba a afirmar una «libertad subjetiva» como conciencia privada constituida antes o al margen de la sociedad civil¹³. Por esa razón, la abstracta relación entre individuo y Estado en su filosofía del derecho era inconsecuente con la realización de principios democráticos. En lugar de conformarse con racionalizar la inexistencia de las bases constitutivas del mundo antiguo, Marx sacaría toda la fuerza categórica de caracterizar la ausencia de condiciones para la *praxis* política y trató de buscar su germen, la «actividad práctico-crítica» (Marx, 1845/1978, p. 534) en el terreno de la vida social. Por esa misma razón mostró una tajante desconfianza hacia la elitización del saber político. Por ejemplo, en su alegato por la libertad de prensa ante los legisladores de la censura, espetaba esta inequívoca objeción a la idealización clásica de la virtud política:

«Estos sapientísimos burócratas de la Praxis, que silenciosamente y sin razón piensan de sí mismos lo que Pericles en voz alta y con razón presumía de sí mismo: "Soy un hombre que puede medirse con cualquiera en el conocimiento de las necesidades del Estado, así como en el arte de desarrollarlas" [Tucídides], estos enfitetas de la intelectualidad política se encogerán de hombros y comentarán con gentilidad oracular que los defensores de la libertad de prensa están perdiendo el tiempo, pues es mejor una censura blanda que una libertad de prensa fuerte» (Marx, 1842/1956b, p. 77).

3.2 Crítica económico-política del concepto de trabajo

Tanto Marx como Engels¹⁴ ven, a través de su incipiente *crítica de la Economía Política*, una influencia implícita del iusnaturalismo protestante privativo en la

13 «Hegel presenta la libertad subjetiva como libertad formal, precisamente por no haber hecho de la libertad objetiva la realización» *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Marx, 1843/1968).

14 Marx siguió muy de cerca las observaciones que Engels había avanzado antes en un artículo seminal, publicado en los Anales Franco-Alemanes (Engels, 1981). No solo fue el primero en leerlo, sino que le convenció definitivamente a viajar a Manchester para conocer el desarrollo real de la industria moderna (Krätke, 2020, pp. 27-30). Las ideas seminales de este texto acompañaron a Engels y Marx a lo largo de

concepción de la propiedad privada y la fuerza discursiva de su legitimación e hipóstasis en la teorización sobre dinámicas de competencia, formación de precios, creación de beneficios y deuda. El fondo de la crítica del concepto de trabajo que de ello sacan es que la forma social que el trabajo adquiere es indisociable del problema que hasta entonces veían en la propiedad privada. El punto de partida es, por tanto, concebir las relaciones de propiedad y las relaciones de dependencia como dos caras de la misma moneda. Los manuscritos de París (1844) muestran que, en el empeño en seguir ajustando cuentas pendientes con Hegel, Marx descubre un terreno labrado y fértil para la discusión de categorías económicas en la *Fenomenología del Espíritu* (1807).

Pese al olvido de casi todos sus coetáneos, el legado de Hegel, como el de Kant (Richardson, 2018), ofrecía ya un acercamiento al pensamiento económico británico y en especial a Adam Smith y a la Ilustración escocesa (Lukács, 1985; Leopold, 2007; Waszek, 2012). Hegel no había dudado en considerar el concepto moderno de trabajo como la promesa que el comercio y la industria descrita por los británicos traían consigo: una vía para rearmar sus esquemas de sujeto-objeto, autorrealización y despliegue universal de potencialidades humanas¹⁵. El modo en que el trabajo individual podía encarnar todos esos aspectos *positivos* no resultaba menos abstracto¹⁶ e idealizado que la obra de Hegel previamente examinada por el joven Marx. En la obra de Hegel aparecía con meridiana claridad una influencia smithiana en su mirada optimista al progreso técnico y la división del trabajo. Pero difícilmente podía servir para un análisis mínimamente sistemático con sustantividad política, no al menos siguiendo al Hegel maduro de la «libertad subjetiva». Este «aspecto positivo» del poder creativo del trabajo, salvo por la posibilidad de encajar expositivamente casi cualquier fenómeno como

toda su trayectoria, tanto por sus aciertos como también por errores y lagunas (Engels, 1979; Marx, 1976).

15 La tesis central del celebrado estudio de György Lukács sobre el joven Hegel es, de hecho, que tras el punto de inflexión terriboriano, cuando «vacila confusamente los ideales revolucionarios de la gran Revolución contemporánea suya, el estudio de la economía política, de la situación económica de Inglaterra, vuelve a proporcionarle una brújula que le permite salir del laberinto encontrando la vía de la dialéctica» (Lukács, 1985, p. 30).

16 «Capta el trabajo como la esencia, como la esencia productora del hombre; sólo ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo. El trabajo es el devenir-para-sí del hombre dentro de la alienación o como hombre alienado. El trabajo que sólo Hegel conoce y reconoce es el espiritual abstracto» (Marx, 1844/1968, p. 574). Cabría matizar que Marx no leyó los escritos de Jena (1803-1806), donde Hegel sí había contemplado ese lado negativo clara y profusamente (Henderson y Davis, 1991).

autocreación humana dentro de la visión trágica de la historia, representaría para Marx la quintaesencia del modo burgués de hacerse ilusiones con la glorificación del trabajo¹⁷. Pero, imbuidos con el método joven hegeliano, el propósito de esta *crítica* no debía limitarse a un conjunto de objeciones, sino, más allá, debía llevar la discusión a un conocimiento positivo: una observación empírica llevaría a Marx a acuñar un concepto decisivo, el “trabajo abstracto”, que devendría uno de los pilares básicos para toda su teorización posterior como “abstracción real”. Esta categoría adquiriría significación socio-institucional y una medida cuantitativa: el hecho de que el trabajo adquiriría un reconocimiento social sin cualidades específicas; mero esfuerzo humano instrumentalmente realizado y cuantificado en aras de ser intercambiado como mercancía.

Esa forma de concebir el valor de cambio del trabajo supuso una enmienda crucial con respecto a Smith. Para el escocés, tanto el valor de uso como el valor de cambio eran directamente determinados por estados psicológicos individuales (Casassas, 2010, p. 306). Entendía la forma valor como una métrica inteligible y conmensurable por parte de los productores, y podía medirse para el intercambio de equivalentes en función de la cantidad estimada de «esfuerzo y fatiga». Por eso Marx se referiría jocosamente a esta concepción como una relación *sentimental* con la propia actividad (Marx, 1983b, p. 514). La actitud displicente de los jóvenes Marx y Engels con la figura de Smith precisa aquí de una triple cautela: en primer lugar, Smith tenía en mente un tipo de «esfuerzo y fatiga» propio de la pequeña manufactura, de ningún modo el trabajo deshumanizado de la gran industria. En segundo lugar, porque la función específica de este atributo del trabajo en la teoría del valor no devino la piedra angular que sus críticos señalaban hasta los desarrollos de David Ricardo. Y en tercer lugar porque, en realidad, Smith ya había realizado parte de la tarea en esa revisión de supuestos normativos, justamente difiriendo de la mirada puramente economicista que se le ha conferido hasta hoy día. La obra de Smith era resultado, al fin y al cabo, de haber desandado el

17 Este sería el motivo de la primera de sus invectivas al Programa del Partido Obrero Alemán en 1875: «Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural* [...]». Marx pone en relevancia ya en el primer punto, que el programa no debe —porque no puede, de un modo consecuente— apoyarse en un principio distributivo respecto el reparto de los frutos del trabajo sino en la dependencia, las condiciones materiales de existencia social que esa mistificación del trabajo encubre (Marx, 1875/1977).

camino de las nociones antropofilosóficas heredadas para encontrar nuevas salidas republicanas.

Francis Hutcheson había dejado a su discípulo y sucesor de cátedra, Smith, un delicado rompecabezas. Por un lado, el decano de la Filosofía Moral escocesa recogía de Pufendorf el principio de *acquirendi labore* (Theocarakis, 2006), una justificación de la apropiación privada que se remontaba al siglo XIII. En ese momento, el teólogo Juan de París había readaptado la doctrina de Tomás de Aquino tratando de salvaguardar en el *ius gentium* las relaciones de propiedad entre privados frente a la capacidad de interferencia por parte de los poderes públicos dimanantes de la autoridad papal. Pero ese principio conllevaba hondas tensiones normativas al derivarse de la antropología filosófica de “la caída” (Swanson, 1997) y, por lo mismo, con el castigo de tener que ganarse el pan con el sudor de su frente. Se abría así un camino de largo recorrido para tratar de solventar la principal objeción que presentaba este nuevo hiato con la *communis omnium possessio* de la primera escolástica: ¿cómo justificar derechos civiles excluyentes sobre algo que era, por derecho natural, propiedad común? (Tierney, 2001, p. 148). Pues bien, precisamente Hutcheson quiso, por otro lado, refutar el “egoísmo” en el que Pufendorf, en la estela de Hobbes, basaba su ontología social atomista (Pettit, 1993, p. 306; Domènech, 2000). A una noción de auto-interés inherente al ser humano y previo a cualquier experiencia de socialidad Hutcheson contrapuso, de modo explícito, una definición de virtud basada en la natural “benevolencia” (Graham, 2014). La perspicacia de Smith, gracias también a las aportaciones de Adam Ferguson, fue ver que el sistema de su maestro adolecía de un «reduccionismo motivacional» equiparable a su opuesto, remplazando su antropología privativa por un vínculo afectivo altruista análogamente presocial. Obrar por el bien público, para Smith, no dependía tanto de sacralizar un aspecto de las complejas facultades morales de los individuos:

«[C]ualquier descripción de la psique humana con visos de sostener un sistema de filosofía moral que se pretenda con fuerza categórica debe atender a este hecho y, en lugar de violentar la naturaleza humana por medio de la institución de supuestos restrictivos sobre la misma, arbitrar los mecanismos socio-institucionales necesarios para estimularla para que pueda lograr su plenitud» (Casassas, 2010, pp. 265-266).

Que Smith traía a su tiempo la mejor lectura de Aristóteles lo muestra el empeño por arraigar la profundidad de los fenómenos psicomorales en contextos sociales reales y por plantear su estudio como un problema normativo, de diseño institucional. Aunque Smith huyera de esa unidimensionalidad, Marx quiso destacar el «aspecto negativo» del trabajo, un sufrimiento claramente tangible en la experiencia subjetiva de la población trabajadora. En este sentido, cabe destacar una de las críticas más incisivas a la industrialización que Smith reconoció precozmente en su *Riqueza de las Naciones*, en la que plantea de pleno el problema sobre el acceso a la formación de virtud política. Se trataba de una preocupación que compartía el grueso de la Ilustración y ante la cual Smith confiaba en el buen gobierno el deber de garantizar una educación pública¹⁸:

«Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no sólo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional [... N]o puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país [...]» (Smith, 1994, p. 717).

No en vano, puede entenderse el desarrollo teórico de su “republicanismo comercial” (Casassas, 2010) como fruto del planteamiento de un problema de diseño institucional análogo al que John Locke había afrontado casi un siglo antes en una economía agraria: cómo cohonestar el derecho inalienable de auto-preservación (y autorrealización) con una articulación

18 Un argumento que Marx replantearía en marco de estrategia política de clase, pero que, a efectos prácticos, presenta un diseño análogo: «El trabajador no es un agente libre. En demasiados casos, es incluso demasiado ignorante para comprender el verdadero interés de su hijo, o las condiciones normales del desarrollo humano. Sin embargo, la parte más ilustrada de la clase obrera comprende plenamente que el futuro de su clase y, por tanto, de la humanidad, depende totalmente de la formación de la nueva generación obrera. [...] Esto sólo puede lograrse convirtiendo la razón social en fuerza general, en las circunstancias actuales, no existe otro método para hacerlo que mediante leyes generales, aplicadas por el poder del Estado. Al aplicar esas leyes, la clase obrera no fortalece el poder gubernamental. Por el contrario, transforman ese poder, ahora utilizado contra ellos, en su propia agencia. Llevan a cabo mediante un acto general lo que intentarían en vano mediante una multitud de esfuerzos individuales aislados» (cursivas del autor; trad. propia de Marx, 1962a, p. 194).

institucional de justicia distributiva que pusiera el mérito y la excelencia al servicio del bien común. Y es precisamente este planteamiento lo que permite considerar la crítica de Marx como una fértil refutación conducente a nuevos planteamientos teórico-prácticos. La división del trabajo que describe Smith corresponde a una comunidad de pequeños productores independientes que no solo pueden conmensurar individualmente el valor de su trabajo, sino que además pueden dignificarse a través de su actividad. Marx contrapone el trabajo abstracto derivado de Hegel a la concepción de Smith porque el segundo asume que el carácter social del trabajo se debe a una agregación de actos voluntarios en los que se adecúan individualmente medios a fines. Es un modelo fuertemente ligado a la propiedad fundada en el trabajo personal del prototípico artesano, quien determina libremente el orden y el tiempo de sus tareas. Converge sustantivamente, también, con el modelo predominante que subyace al imaginario postnapoleónico de los movimientos obreros franceses que proyectaron en el *louage d'ouvrage*, arrendamiento de obra, un vector de resistencia (Cottureau, 2002; Didry, 2016) hasta que el desarrollo de la industria capitalista en Francia impuso definitivamente el trabajo asalariado moderno en la segunda mitad del siglo XIX.

Ir a la raíz institucional del problema de Smith acerca del valor permitió a Marx desmitificar la idea que subyacía en todo el optimismo productivista en favor de pequeños productores. Smith hablaba del “esfuerzo y fatiga” como el precio a pagar por los productores para desprenderse de las ataduras feudales y las obligaciones por vínculos de dominación o dependencia. En la misma caracterización específica de la división del trabajo que Smith veía como fuente de riqueza, veía también una fuerza motriz civilizatoria. Marx y Engels capturaron muy pronto el núcleo de la debilidad teórica de este esquema porque, habiendo interiorizado plenamente el trasfondo cultural antiexpropiatorio de la tradición republicano-democrática, lo incardinaron y agudizaron con las nuevas intuiciones que emergían de poblaciones urbanas que ya sufrían la fiebre manchesteriana del *laissez-faire* capitalista realmente existente: allí donde la concentración de la propiedad iba emparejada a niveles inauditos de productividad, parecía inevitable que se fueran sucediendo crisis cada vez más amplias (Ginzburg, 1985). Al discutir cómo se vertebraba esta teoría institucionalmente, Marx pudo señalar que con el modo de producir capitalista los intercambios dejaban definitivamente de regirse por prácticas guiadas por el valor de uso y con ello se disolvía el entramado de relaciones sociales comunitarias. Durante siglos, este enjambre de prácticas permitió una

comunicabilidad de estimaciones aptas para establecer relaciones recíprocas en forma de trueque o pequeño comercio e incluso para medir el excedente en tiempo de trabajo ¹⁹. Al introducir dinámicas monetarias y someter la organización del trabajo a sus lógicas, el valor solo podía conmensurarse a partir del trabajo de modo agregado y mediante la abstracción de casi todas las cualidades, individual y socialmente atribuidas. En el modelo de Smith la cooperación en el proceso productivo era directamente valorable, permitía prever y deliberar sobre la base de reglas compartidas, precisamente por eso no daba cuenta de todos los problemas que surgían con el desarrollo de la gran industria, forzando a los productores a cooperar en un mundo repleto de asimetrías informativas.

Este tipo de asimetrías informativas repercutían centralmente en una conexión lógica crucial dentro de la teoría económica: la diferencia entre fuerza de trabajo —sobre la que se fija realmente un valor de cambio— y trabajo objetivado —en el que puede computarse su valor de uso realizado—. Con esta clarificación quedaban retratados aquellos sedicentes economistas smithianos que creían que el origen de las ganancias venía del «servicio» de los medios de producción, cuyo valor de uso sustituía el del trabajo humano.

«Una máquina sustituye trabajo en determinadas proporciones. A este efecto de la mercancía, en virtud del cual únicamente la misma es valor de uso, objeto de consumo, puede denominárselo su servicio, el servicio que presta como valor de uso. Pero como valor de cambio, siempre se considera a la mercancía sólo desde el punto de vista del resultado. No se trata del servicio que presta, sino del servicio que se le ha prestado a él mismo en su producción. Así, por ejemplo, el valor de cambio de una máquina no está determinado por la cantidad de tiempo de trabajo que la misma suple, sino por la cantidad de tiempo detrabajo que ha llevado su propia confección y que, por consiguiente, se requiere para producir una nueva máquina de la misma índole» (Marx, 1859/2008, p. 20).

El secreto de esta premisa teórica acerca del desdoblamiento del trabajo, permanecía encubierto y solo podía ser revelado en un contexto

19 Él mismo trató de alegar que esta concepción de valor debía prevalecer cuando defendió, en términos jurídicos, a los damnificados por las leyes que penalizaron la recogida de leña de los bosques: «el valor es el modo civil de existencia de la propiedad, la palabra lógica con la que adquiere comprensibilidad y comunicabilidad social» (Marx, 1842/1956a, p. 114).

institucional muy particular de agentes socialmente heterónomos en supuesta condición de parigualdad. Por esta razón también fue visto oportunamente el *louage de services*, matriz civilista del trabajo moderno asalariado, como nueva panacea para una nueva oleada de economistas²⁰. En un contexto así, el trabajador aparentemente arrienda por contrato un objeto tan transferible como una máquina, salvo que para el cumplimiento de este contrato deberá enajenar su voluntad de un modo imprevisible. La taxonomía jurídica fue tomada de los tratados de derecho natural protestantes, sistematizados a mitad del siglo XVIII por el influyente jurista franciscano Robert Joseph Pothier, en los que se trató de diferentes modos prever las relaciones de dependencia, en ningún caso abolirlas (Pesante, 2009). En estos tratados, las relaciones jurídicas de servicios solían deslizarse hacia la domesticidad, regida por el derecho de familia, algo que con los nuevos códigos napoleónicos desaparecía y no podía descubrirse más que en la práctica, al entrar en el taller o en la fábrica. Esta crítica de la Economía Política situaba a Marx indefectiblemente en la tradición democrática de los derechos inalienables²¹ socialmente instituidos y

20 Que Marx, como Kant (Bertomeu, 2017) —y un Hegel siguiéndolo a pies juntillas (Screpanti, 2017)—, y como el grueso de la tradición republicana desde Aristóteles y Cicerón, considerara este tipo de relación contractual incompatible con la libertad, no era en ese momento, como parece serlo ahora, una causa olvidada por la que tuviera que navegar a contracorriente. Pero enfrentándose a la Escuela Histórica de Savigny había labrado una desconfianza en la disputa “arqueológica” sobre las formas jurídicas de progeie iusprivatista romana —«la forma mal entendida es precisamente la forma general. Es lo que se presta a un uso generalizado en una determinada etapa del desarrollo de la sociedad», despachaba al romanista Lassalle (Marx, 1861/1974, p. 615)—. La cuestión era que esa relación se estaba enmascarando insosteniblemente al considerar el valor de cambio solo en función del resultado del servicio prestado: «[R]esulta comprensible el "servicio" que ha de prestar la categoría del "servicio" (*service*) a una especie de economistas como J. B. Say y F. Bastiat, cuya astucia charlatanesca [...] siempre hace abstracción de la determinación formal específica de las relaciones económicas» (Marx, 1859/2008, p. 20). Pero cambiarle el nombre a estas categorías, a juicio de Marx, no habría hecho que los capitalistas actuaran diferente.

21 David Ellerman, que ha dedicado toda una prolífica carrera a elucidar la crítica democrática del trabajo asalariado capitalista en convergencia con la tradición de los derechos inalienables, observa perspicazmente que, aunque se pretenda dejar atrás la compraventa de esclavos, persiste ineludiblemente una visión patrimonialista de la relación entre capital y trabajo en el propio decano de los economistas neoclásicos, Paul Samuelson en su influyente manual: «[D]esde que se abolió la esclavitud, la ley prohíbe capitalizar el poder adquisitivo humano. Un hombre ni siquiera es libre de venderse a sí mismo: debe *alquilarse* a sí mismo a un salario» (cit. Ellerman, 2017). Tal vez por eso Joseph Stiglitz confesaría en su discurso de premio Nobel: «El mundo de ensueño del modelo de equilibrio competitivo “idealizado” no solo es irrealista (algo que he defendido durante toda mi carrera), sino que también es ilegal desde la abolición de la esclavitud (voluntaria e involuntaria). De modo que los que fuimos entrenados como economistas neoclásicos no debemos de sentirnos demasiado culpables

públicamente careables; el mismo *sentido común democrático* que en 1793 llevaría a la constitución revolucionaria francesa a acabar con todo reconocimiento legal de la domesticidad, acompañando esa declaración con un programa económico y político de transformación radical de la estructura de relaciones de propiedad y dependencia (Gauthier, 2013).

Para Marx, las relaciones de trabajo se conciben, por lo tanto, en dos planos: uno civil (trabajo abstracto), como proceso de valorización e intercambio de mercancías en el que se abstraen todas las especificidades socio-cognitivas (técnicas, éticas, emocionales...), y otro privado (trabajo concreto), en el que el trabajador descubre que en la realización del valor de uso de su fuerza de trabajo deja de ser «agente libre». De esto se desprende el doble carácter del concepto de trabajo de Marx, que él mismo consideró «lo mejor de mi libro» (Marx, 1867/1965, p. 326). La sociedad burguesa en la que aparece esta doble forma social de la condición del trabajador remitiría veladamente a la antigua pretensión oligárquica de separar ciudadanía y trabajo. Pero no satisfecho con ello, Marx buscaba obtener un conocimiento positivo con el que diseccionar la realidad para orientarla a su empeño transformador. Como veremos en el siguiente apartado, la inteligibilidad de este «descubrimiento» permitía, cuando menos, desmitificar el progreso técnico de la industrialización como un proceso inherentemente liberador y mostrar por qué, al contrario, «todo desarrollo de una nueva fuerza productiva es al mismo tiempo un arma contra los trabajadores» (Marx, 1996, p. 541).

3.3. Tras los pasos de la conciencia histórica antiexpropiatoria

El examen de la «congenialidad» entre la tradición republicana y el pensamiento marxista obliga a reconocer una característica esencial en la obra de Marx, desde el embate propagandístico hasta sus premisas más fundamentales: el impacto de la industrialización hacía de las prefiguraciones abstractas peligrosas fabulaciones sin conocimiento de causa, especialmente aquellas de entre las que eran expresadas en términos republicanos. El

cuando tratamos de imaginar soluciones institucionales que no encajan bien con el modelo competitivo idealizado de los libros de texto» (Chang, 2001, p. 288; trad. Mundó, 2018).

vertiginoso dinamismo con el que se disolvían relaciones sociales y se erigían nuevas regimentaciones de la vida civil llegaba al punto de deslumbrar el calado transformativo que supusieron las *poleis* antiguas para la cultura política occidental. El *zoon politikon* [animal ciudadano o miembro de la *polis*] de Aristóteles era tan característico de las sociedades antiguas como lo era el «hacedor de herramientas» para el mundo que vive Benjamin Franklin en su país (Marx, 1867/1980a, p. 352 n13). En este sentido puede decirse que Marx llevó a su análisis la refutación democrática a la separación oligárquica entre racionalidad poiética y racionalidad práxica, confirmando un nuevo sentido de época a la inaudita fuerza transformativa que la industrialización traía consigo. Este contraste ha motivado lecturas excesivamente restrictivas, ahondando en la separación entre la participación pública y el trabajo en un mundo industrializado²². Estas líneas argumentativas venían a concluir que si, como describe Marx, las relaciones del modo de producir capitalista constriñen fuertemente a los individuos al realizar un escrutinio de intereses en ámbitos no deliberativos²³, entonces no hay modo concreto de dar lugar a un uso público de razón deliberativa ni a un recíproco reconocimiento de tal uso entre estos agentes que les permita troquelar sus preferencias. Pero, como profundizaremos en el siguiente apartado, Marx trae implícitamente a colación la continuidad entre la racionalidad práxica y la racionalidad poiética para poner en relevancia la efervescente y compleja intersubjetividad que tiene cabida en el ámbito productivo igual que en la participación pública. Tan pronto, por ejemplo, los «animal spirits [...] elevan la capacidad de rendimiento de los individuos» a raíz de la cooperación en el proceso productivo capitalista

22 Como es el caso de Hannah Arendt, quien infiere que el reconocimiento público de trabajadores asalariados no hace otra cosa que alimentar una masa incapaz de participar responsablemente en la vida política, o Jürgen Habermas que excluye el ámbito del trabajo del ámbito de interacción «comunicativa» (Domènech, 1989, p. 362).

23 Esta percepción no se basa solo en «el oculto lugar de la producción» regimentado a base de estructuras de coerción directa, sino también en el espacio desfraternizado de libertad e igualdad isonómicas que es el intercambio de mercancías. Más adelante veremos hasta qué punto Marx lo describe así tanto dentro como fuera del ámbito de trabajo. Nótese aquí que Marx critica con una punzante ironía los supuestos atomistas en el análisis formal de las relaciones de mercado: «[L]a esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo era en realidad un verdadero *Edén de los derechos innatos del hombre*. Lo único que impera allí es *libertad, igualdad, propiedad y Bentham*» (Marx, 1867/1980a, p. 191). Las cursivas son mías.

(Marx, 1867/1980a, p. 352), como pueden hacer estallar una «repentina explosión» de huelgas²⁴.

El hecho de que Marx, en su crítica económico-política, explicita más bien poco las condiciones de posibilidad para un curso de acción política transformadora ha contribuido a la confusión. El carácter inconcluso y disperso que presentan estas aproximaciones a la actividad productiva conducentes a una conciencia crítica o a cultivar razón deliberativa, es el propio de una crítica abierta, prudencial y sin pretensiones determinísticas²⁵. No obstante, el modo expositivo consistente en plantear cuestiones metafísicas para ilustrar con el análisis empírico dinámicas causales que resultaran inteligibles para el movimiento socialista facilitaba una lectura que validara *a priori* afirmaciones como que en la clase proletaria se concentrarían todos los males y que del mismo origen, por una suerte de proceso psicomoral, suprahistórico o termodinámico, tendría lugar su salvación. Marx evitaba, por lo general, traducir prescriptivamente las dinámicas teorizadas a un lenguaje para la acción, delegando su maduración para el contexto más propicio para la sabiduría práctica. A pesar de ello, sería muy antojadizo deducir de sus desarrollos teóricos una predisposición práctica alternativa más consecuente que la organización fraternal revolucionaria del proletariado. Las relaciones capitalistas de producción ofrecen la posibilidad, por pequeña que sea, de abrir espacios de experiencias compartidas que coadyuvan a compartir intuiciones morales y someterlas a equilibrios reflexivos en procesos de deliberación y acción colectiva. Además, según Marx, evolucionan de tal modo que necesariamente se pondrán de manifiesto «antinomias» y asimetrías informativas que obligan a cuestionar marcos normativos establecidos. Estos principios de acción cambian o crean nuevos contextos institucionales aptos para la deliberación. Es el recorrido práctico de estas antinomias el que actualiza un sentido de autoconsciencia de carácter social, arraigada en

24 En 1869, pequeñas victorias electorales en Francia desencadenaron en este caso una inesperada proliferación de huelgas en la que, tal como Marx reportaba para la Asociación Internacional de Trabajadores: «Habiendo probado con éxito durante las elecciones sus manos contra su déspota público, los trabajadores se vieron naturalmente llevados a probarlas después de las elecciones contra sus déspotas privados. En una palabra, las elecciones habían despertado sus *animal spirits*» (trad. propia de Marx, 1847/1977, p. 139).

25 El viejo Marx (1880) describía así su propósito intelectual: «allanar el camino para un socialismo crítico y materialista, que busca [por si solo] hacer inteligible el desarrollo real e histórico de la producción social». (Marx, 1847/1977, p. 229).

instituciones propias, medios organizativos, comunicativos y prácticas. Estas relaciones sociales sirven de base para informarse y evaluar la fuerza deóntica de trayectorias de transmisión cultural; disponen contextos concretos de acción colectiva. En estos contextos puede recurrirse al legado acumulado de una tradición, al igual se puede disentir de ella, sin que se agote la discusión según la filiación de los términos.

El uso de la manida expresión ‘emancipación’ puede ilustrar la prudencia con la que Marx dejaba abierto el cauce práctico —o *práctico-crítico* como diría de joven— respecto del análisis de fuerzas causales y las consecuentes condiciones de posibilidad. En todo el *Capital* hay tan solo una mención sustantiva a la emancipación de la clase obrera²⁶, y recae justamente sobre la limitación legal de la jornada de trabajo como «condición previa sin la cual han de fracasar todos los demás esfuerzos de emancipación» (Marx, 1867/1980a, p. 325). El autor deja en un prudente segundo plano su alegato, una vez presentado al propio movimiento obrero, «constituido instintivamente, a partir de las relaciones de producción mismas» (*Ibid.*), como fuente genuina de esta consigna en el Congreso Obrero Internacional de Ginebra de 1866 tras las advertencias de inspectores de fábrica británicos. La forma social en la que el trabajo se articula en el modo de producir capitalista entraña una disputa *antinómica*, un «derecho contra derecho» (*Ibid.*)²⁷ en la lucha por la limitación de la jornada de trabajo, y de esa relación de poder entre privados emanan sentidos de justicia fundamentados en experiencias reales y universalmente compartidas por miembros de una misma clase. La premisa básica refiere aquí a la disponibilidad de tiempo de ocio para la praxis revolucionaria, no a la espera —más característica en la futura producción en masa fordista— de una suerte de abundancia de bienes que sature las relaciones de mercado. Si el programa comunista pasa necesariamente por la asociación fraternal

26 En rigor hay también una esporádica alusión en el tercer tomo, puesta en boca de Saint-Simon, en un ataque tan despreciativo hacia este que Engels ve la necesidad de remediar con una nota antiinflamatoria (Marx, 1864/1964, p. 619).

27 Al plantear esta antinomia en el plano de una lucha por un límite legal, «de lo que se trataba era de decidir la gran disputa entre la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la Economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la Economía política de la clase obrera. Por eso, la ley de la jornada de diez horas no fue tan sólo un gran triunfo práctico, fue también el triunfo de un principio; por primera vez la Economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la Economía política de la clase obrera» (Marx, 1864/1966).

internacional de la población trabajadora, va de suyo que con parte del tiempo libre que se le presupone a un vendedor de fuerza de trabajo tenga lugar un desarrollo organizativo, se abran espacios de libre expresión y maduren trayectorias culturales en las que surja un troquelamiento mutuo. A pesar de que la antinomia nazca en el seno de la relación económica, se puede aducir todavía una especie de separación entre producción y praxis, ya que el espacio propicio para que emanen sentidos de lo público queda fuera o al margen de la fábrica. Marx trata de ejemplificar esto en su etapa *cuarentayochista* —cuando la estrategia era fundamentalmente politizar las intuiciones socialistas del movimiento obrero siguiendo el eco del espíritu revolucionario francés—:

«Cuando los artesanos comunistas se unen, la enseñanza, la propaganda, etc. es su primer fin. Pero al mismo tiempo, como resultado de esta sociedad, adquieren una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parece ser un medio se ha convertido en un fin. Este movimiento práctico puede verse en sus resultados más brillantes cuando se ve a los *ouvriers* socialistas franceses unidos. Fumar, beber, comer, etc. ya no están ahí como medio de contactar o como medio para reunirse. La sociedad, la asociación, el entretenimiento, que a su vez tiene como fin la sociedad, les basta, la fraternidad de los hombres no es una frase sino la verdad con ellos, y la nobleza de la humanidad nos brilla desde las figuras endurecidas por el trabajo» (Marx, 1844/1968, pp. 553-554).

Que el optimismo productivista de Smith no se estaba cumpliendo respecto a liberar tiempo de trabajo era, ya antes de Marx, una palmaria evidencia para los aludidos en la disputa de la duración de la jornada, algo que autores republicanos radicales, socialistas ricardianos y cartistas —los Thomas Hodgskin, William Thompson, John Gray, John Francis Bray o Charles Dilke— venían alertando, apelando a la inveterada consciencia antiexpropiatoria de las masas²⁸. La aportación de Marx consistía en dotar de pleno conocimiento de causa a sus implicaciones macro-dinámicas. De entrada, el mayor servicio prestado por las máquinas a los capitalistas era empeorar el punto de partida: la desposesión masiva. El aumento de la productividad del trabajo contribuía a

28 De una de las fuentes que más impresión causó a Marx puede leerse «Una nación es verdaderamente rica cuando se trabajan 6 horas en lugar de 12. La riqueza no es el dominio del tiempo de trabajo excedente [riqueza real], sino el tiempo disponible distinto del utilizado en la producción inmediata para cada individuo y para la sociedad en su conjunto» (The Source and Remedy of the National Difficulties, panfleto anónimo posteriormente atribuido a Charles Dilke, cit. Marx, 1857–1858/1983, p. 602).

mantener constantemente al alza la disponibilidad de fuerza de trabajo redundante²⁹. La sustituibilidad de tareas cada vez más especializadas se convertía así, no en la desaparición de la diferencia entre amos y esclavos, como bromeaba Aristóteles, sino en un «arma» de lucha de clases³⁰. No en vano, las primeras oleadas de huelgas industriales en Inglaterra, dieron lugar a la aplicación de innovaciones técnicas, siendo «el arma empleada por los capitalistas para sofocar la rebelión del trabajo especializado» (Marx, 1847/1977, p. 176). El progreso técnico, por lo tanto, tenía lugar en un contexto de decisiones estratégicas contrapuestas³¹, en el que el conjunto de capitalistas casi siempre acababa teniendo ventaja, pues los trabajadores tarde o temprano necesitarían aceptar unas condiciones para subsistir, siendo la más crítica de estas condiciones el alargamiento de su jornada. La única salida para los trabajadores es lograr un límite legal, es decir, que la limitación de tiempo de trabajo sea un derecho constitutivo, custodiado por instituciones públicas. La fatalidad de este mundo de asimetrías informativas es que trae consigo dinámicas macro-sociales que reproducen las relaciones de dominación existentes, pues en ellas el progreso técnico contribuye esencialmente a mantener a la población trabajadora ocupada, durante el máximo tiempo posible, con tareas productivas y reproductivas. La oportunidad que brinda este mundo es, por lo pronto, poder reconocer de modo más inmediato el carácter inherentemente social de la actividad productiva —lo veremos acto seguido— y de las condiciones de existencia de los trabajadores. Los medios para

29 Aunque Marx atribuye el mérito de esta apreciación a Ricardo, lo hace como *curiosum* de la economía política burguesa, pues sus seguidores obvian que «[l]a opinión sostenida por la clase obrera, por la que el empleo de maquinaria es frecuentemente perjudicial a sus intereses, no está fundada en un prejuicio o error, sino conforme a correctos principios de economía política» (The principles of Political Economy and Taxation (1821), David Ricardo, cit. Milgate y Stimson, 1991, p. 57). Dicho sea de paso, Marx no deja de destacar que esta fuerza de trabajo redundante o, como propone Engels, *ejército industrial de reserva*, también es resultado de la incorporación acelerada de mujeres y niños.

30 «Es una confusión común, especialmente por parte de aquellos formados en economía formal o indebidamente influenciados por ella (tanto liberales como marxistas), que el capitalismo es un sistema de producción eficiente motivado por el beneficio. Esto no es cierto, ni lo ha sido nunca. Si el impulso para maximizar los beneficios, a través de la propiedad privada y el control sobre el proceso de producción, ha servido históricamente como medio principal del desarrollo capitalista, nunca ha sido el fin de ese desarrollo. El objetivo siempre ha sido la dominación (y el poder y los privilegios que la acompañan) y la preservación de la dominación» (Noble, 2011, p. 321).

31 «Desde 1825 casi todas las nuevas invenciones han sido el resultado de colisiones entre el trabajador y el empresario, que a toda costa buscaban devaluar la habilidad del trabajador. Después de cada nueva huelga, hasta cierto punto satisfactoria, surgía una nueva huelga» (Marx, 1847/1977, p. 155).

contactar y reunirse son necesariamente impulsados con los procesos de concentración de la producción y de extensión del modo de producir capitalista.

La limitación legal de la jornada es, recordemos, una «condición previa». Para desentrañarla hemos pasado por alto otro uso reiterado del término 'emancipación' en el Capital, que viene especialmente a colación por su tono provocativo: la «emancipación» de la herramienta-máquina respecto de «las limitaciones personales de la fuerza de trabajo humana» (Marx, 1867/1980c, pp. 52-53). Esta automatización conlleva la abolición del «fundamento técnico en que se basa la división del trabajo en la manufactura [...] la jerarquía de trabajadores especializados que la caracteriza [...]» (*Ibid.*). La provocación ha llevado a interpretaciones heideggerianas según las cuales Marx «sólo apunta a un despliegue desalienado y total del poder de la técnica» (Axelos, 1969, p. 20)³². Esta singular elucubración de la razón poética descuida que Marx describe un proceso histórico de separación entre fuerza de trabajo y posesión de medios de producción, que finalmente acaban en manos del capitalista, quien se preocupa de hacer efectivo, gracias a los elementos institucionalmente constitutivos que este modo de producir le confiere, un uso instrumental de ambos. Los medios de producción se convierten de este modo en lo opuesto a la existencia social autónoma de la que hablaba Marx para los obreros: a medida que se combinan las condiciones objetivas y las condiciones subjetivas del trabajo, para el capitalista los medios se vuelven fines, ve la producción por la producción. Pero esta dinámica expropiatoria incumbe también a la fragmentación de saberes, la disolución de certezas y de comunicabilidad de normas en el espacio de trabajo. El servicio que presta aquí la máquina no es el de sustituir la actividad productiva humana, sino dirigirla, en previsión de que su ejecución sirva eficientemente a un fin predeterminado; «confisca toda la actividad corporal y espiritual» convirtiendo la fuerza humana en un «apéndice de la máquina» (Marx, 1867/1980b, pp. 55-57). En poco se parece a la productividad descrita por Smith, pues esta expropiación cambia por completo la percepción del trabajador hacia el producto, la actividad productiva, los demás productores y hacia la humanidad (siguiendo las dimensiones de la alienación propuestas por Leopold, 2007, pp. 233-234). or este motivo, la

32 «Lo menos que se puede oponer a eso es que ni siquiera en el Marx de 1857/1858, el más deslumbrado (digámoslo así) por las posibilidades de la técnica, se lee de ninguna manera que la tarea del socialismo sea liberar a la técnica, sino más bien que la técnica contribuye a la tarea de hacer posible el socialismo» (Sacristán, 1983).

economía política pasaba a contemplar el fenómeno de la productividad con el sesgo típicamente oligárquico que hemos señalado³³, a lo que cabe responder que «solo podemos hablar de la productividad del capital si uno lo considera como representación de determinadas relaciones sociales de producción» (Marx, 1968c, p. 261).

Abrir la caja negra de la productividad del trabajo nos lleva inevitablemente a una mirada propietarista, —o socio-institucional o, si se quiere, histórico-materialista— de la tecnología. Esta apreciación enlaza nuevamente con la crítica antiexpropiatoria de los movimientos democráticos de la época, en los que puede constatarse una comprensión iusrepublicana de las relaciones de propiedad estrechamente comprometida con principios público-fiduciarios. Por un lado, Marx llegó a la conclusión, por medio del análisis del valor, de que las justificaciones de justicia distributiva/conmutativa tradicional, sintetizadas en la matriz lockeana, no podían sostenerse porque no se daban condiciones de comunicabilidad de derechos de apropiación en el modo de producir capitalista. No puede sostenerse una propiedad privada basada en el trabajo personal entre otras cosas porque la compleja coordinación en los procesos productivos y distributivos confiere al concepto de trabajo un carácter pre eminentemente social (Manjarín, 2020). Pero el mismo análisis servía a Marx para comprender cómo se estructura un amplio espectro de reglas de control³⁴ en un entorno donde los seres humanos no dejan de observar normas, y del mismo modo que pueden ejecutarlas, pueden evaluarlas y compartirlas. En la recurrente necesidad industrial de que parte de la fuerza de trabajo adquiriera saberes y competencias especializadas, también en el clima productivista fordista del siglo XX se ha imaginado una suerte de retorno a la vía artesanal en virtud del poder que confiere a estos especialistas el control sobre la productividad³⁵. Pero la incitación de Marx es, nuevamente,

33 «[E]n la mente del economista, la forma social definida de estas cosas en relación con el trabajo y su definición real como momentos del proceso de trabajo son tan confusas y están tan indisolublemente entrelazadas como en la mente del capitalista» (Marx, 1862–1863/1962, p. 261).

34 Recordemos la renuencia de los trabajadores asalariados del movimiento plebeyo a permanecer demasiado tiempo en un mismo lugar de trabajo por temor a caer en formas de dependencia.

35 André Gorz atribuye al propio Marx esta premisa, que en realidad él mismo defendía en pleno auge industrial de los 60 (Sacristán, 1983), para después concluir que la burguesía decimonónica y luego el taylorismo han acabado «destruyendo de raíz la conciencia que el proletariado pudiera haber tenido de su creatividad soberana» (Gorz, 1997, p. 46).

más sutil y abierta. Sugiere más bien una crítica democrática del trabajo³⁶ fundamentada en la experiencia social, en el sentido común de los trabajadores. Cuanto más especializado es un trabajador, no hay duda, más aguda y preclara es su capacidad para indignarse, para suscitar e informar la confrontación en un proceso deliberativo que incluya a la parte no especializada.

De la fragmentación de saberes en la fábrica nace, dentro y fuera, una confluencia de saberes. Por eso en su famoso discurso inaugural de la *Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT)* en 1864 habla de una Economía Política del Trabajo, que es tanto un proceso de conocimiento llevado por una praxis social, como un programa basado en principios antinómicos a la subordinación capitalista, y que abandera una parte de los que están en cierto sentido *fuera*:

«[Los experimentos sociales del movimiento cooperativista] han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las “manos”; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado» (Marx, 1864/1966).

4. A modo de conclusión: del trabajo alienado a la producción social

Hemos visto en la primera parte de este artículo que la movilización del *demos* ateniense no solo estableció las condiciones para hacer florecer la virtud sino, además, se alcanzó ese logro desafiando el recelo de los demófobos Platón y Aristóteles contra el trabajo libre. Hemos visto también que, a pesar de una las derrotas, reemergió un lenguaje adoptado en las prácticas populares que de un

36 Alexis Cukier ha realizado, usando la misma expresión, una lúcida revisión de nociones de crítica recabadas de modo inductivo a partir de estudios antropológicos recientes. En ellos queda bien ejemplificado que en su experiencia subjetiva se expresa la necesidad inmediata de iniciar procesos deliberativos y de revisión en la estructura de incentivos y de toma de decisiones en su entorno de trabajo (Cukier, 2018, pp. 24-77).

modo u otro expresaba un núcleo de principios democráticos y una penetrante inteligibilidad de la articulación del conflicto. Pues bien, Marx, en suma, contribuye decisivamente a reactualizar estos principios y sus fundamentos ontológico-sociales. Como puede apreciarse en los fragmentos para la *AIT*, Marx deja ver la posibilidad de rehabilitar la virtud en procesos de confluencia para el autoconocimiento, en la creación de nuevos espacios que integren saberes en un marco de acción colectiva. Entre estos espacios también se incluye el objetivo de la población trabajadora democrática de transformar instituciones públicas para convertir los poderes públicos «en su propia agencia». El momento revolucionario de las fuerzas productivas no es la marcha de una creciente productividad *in abstracto* de productividad que produce orden espontáneo, sino un curso político e históricamente contingente en el que se abre paso la acción moral allí donde se establecen, a la práctica, las mínimas condiciones para ello. Sin ir más lejos, sobre los principios cooperativistas a los que alude, aclara: «no fueron de hecho más que las consecuencias prácticas de las teorías, no descubiertas, sino proclamadas en voz alta en 1848» (*Ibid.*). A esta casuística se sobreponen las sugestivas reflexiones sobre la ciencia y el intelecto general versadas en los Grundrisse y en el capítulo sexto del primer borrador del *Capital*. Como en otras cuestiones tratadas, los debates que ha suscitado son de tal tamaño que es imposible abordarlos con un mínimo rigor en poco espacio. Lo interesante a concluir aquí es que Marx ve también una fuente de antagonismos en el desarrollo científico. Por un lado, recibe un impulso inaudito con la industrialización: es fuerza productiva con mayúsculas —el capital fijo se estructura «bajo control del intelecto general» y «conforme a él» (Marx y Engels, 2012, p. 169)— e indudablemente tiene un carácter social y universal. Por otro lado, el avance científico es aplicado en el proceso productivo ahondando en esta fragmentación de saberes y esta subordinación mecanizada —hoy cabría añadir *informatizada*—. Pero por más que el desarrollo del modo de producir capitalista industrial lleve a la producción científica a integrar mecanismos socio-institucionales expropiatorios típicamente capitalistas³⁷, debe mantenerse habilitado de algún modo un

37 Investigadores allegados a las tesis del «capitalismo cognitivo» como Matteo Pasquinelli (2019) han tenido el acierto de estudiar la indexación histórico-conceptual y señalar que el origen de esta expresión en Marx proviene claramente del entorno radical-demócrata británico —por más resonancias hegelianas que aparente— y en especial de William Thompson y Thomas Hodgskin. Pero al fechar el primer indicio en 1821 se quedan a las puertas de un programa de investigación mucho más prometedor. Para lo que aquí cobra relevancia cabe apuntar un caso más temprano en que aparece la expresión: se trata

espacio para la deliberación pública, pues el bien que se espera obtener —la información— no puede alcanzarse meramente a partir de un cálculo coste/beneficio (Domènech, 2002). Podemos ver aquí entroncadas diferentes facetas que hemos expuesto de Marx: la defensa acérrima de la libertad de prensa y una impugnación al saber tecnocrático en favor de la conciencia crítica que emana del sentido común en la vida social; la deontología científica en su compromiso con la verdad y los hechos, con el devenir histórico, la praxis social y, por la misma razón, con la provisionalidad de sus constructos teóricos; el «hacedor de herramientas», si reamoldamos la expresión, para un análisis socio-institucional al que antecede una larga trayectoria de transmisión cultural: la tradición republicana democrática.

A años luz de distancia de cualquier forma de autocomplacencia académica o tentación tecnocrática, Marx no concibe este ámbito científico como separado de la sociedad. El enigmático final del famoso pasaje del «intelecto general» («las fuerzas sociales productivas son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la praxis social, del proceso real de vida» (*Ibid.*) trasciende el conocimiento y desemboca en la *praxis*, en el sentido de aquella «producción social controlada por la previsión social». De lo cual tal vez pueda inferirse para el presente un programa de institucionalización público-fiduciaria fundado en una base institucional político-ética en la que pueden integrarse auto-organizadamente deontologías profesionales, asociativas, comunitarias, etc. Cabe incluso pensar hoy día en las implicaciones para una sociedad donde la aplicación de la técnica ya no tiende tanto a escindir la vida social y la vida productiva, sino a acercarlas y exponerlas a las mismas amenazas. Por tanto, la producción social así entendida tal vez

de un panfleto de 1795 contra las causas de la extrema pobreza, abogando por el regicidio en un discurso antiabolicionista y antimperialista. Daniel Isaac Eaton, su autor, fue encarcelado hasta tres veces por sedición, tras publicar obras de su admirado Thomas Paine y promover los ecos revolucionarios jacobinos: «Para restablecer la libertad nacional y revivir la prosperidad ganada de nuestro país, debemos asociarnos en sociedades populares y esforzarnos por inculcar el conocimiento y la virtud a los ignorantes [...] la distribución del conocimiento es el primer deber del hombre, es una obligación covalente con nuestro nacimiento, porque hemos recibido de otros lo que otros deberían recibir de nosotros; es un intercambio que desciende a través de todas las generaciones [...] ¿no es mejor que una partícula de ese intelecto general mejore a otra, que la tiranía pueda desaparecer en las regiones de la vida, y que la angustia se convierta en una extraña, olvidada en la república universal humana?» (Eaton, 1795, pp. 45-46). Puestos a escoger entre abstracciones, ¿no parece este un fundamento mejor que la ensoñada automatización del trabajo de la que hablaba Aristóteles para olvidar la diferencia entre amos y esclavos?

pueda promover la conveniencia práctica-crítica de una ética pública de la tecnología, de fomentarla transversalmente e integrarla en la lucha por llevar derechos humanos a su materialización. La refutación filosófico-política de esta separación puede ser esencialmente la misma que plantea Marx ante la separación entre política y sociedad de Hegel: la realización del principio democrático no confía ciegamente en la generalidad de la ley, sino en su nervio social; se ambiciona la «conciencia pública» como una verdadera «generalidad empírica de las opiniones y pensamientos de los muchos» (Marx, 1843/1956, p. 263), no como un reconocimiento idealizado, sino como un proceso de «autodeterminación del pueblo» (*Ibid.*, p. 232). Como ya ocurrió en la democracia ateniense de Efialtes y Pericles, y que colmó la paciencia en Aristóteles, la organización del proletariado tiene un componente subversivo en el ámbito privado que necesariamente incide en la reestructuración de las instituciones públicas, el despertar de una conciencia política orientada a «convertir la *razón social* en *fuerza social*». El gran programa abierto de la Economía Política del Trabajo tiene como punto de llegada reorganizar la vida productiva para hacer posible la virtud: habilitar la deliberación sobre los fines, de modo que permita a uno conocerse y considerarse un fin en sí mismo, y hacerlo también con los demás. Y es precisamente el análisis crítico de esta dimensión, desde sus supuestos ontológico-sociales hasta la caracterización histórica antiexpropiatoria de la práctica social, lo que lleva a Marx a problematizar la relación entre el trabajo moderno, la libertad y la virtud políticas de un modo que los prejuicios absolutistas u oligárquicos de ayer y de hoy no se avienen a considerar.

Financiamiento

Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto "Filosofía política, economía y ética de las relaciones fiduciarias: libertad, propiedad, bienes comunes y política pública" (PID2021-123885NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Estatal de Investigación y por el FEDER.

Agradecimientos

Agradezco enormemente a Carmen Sanchez, David Casassas, David Guerrero, Ayoze Alfageme y a las personas asignadas para revisar y ayudar a mejorar versiones anteriores de este texto.

Referencias

- Acton, P. H. (2014). *Poiesis: Manufacturing in classical Athens*. Oxford university press.
- Anderson, E. (2019). Workplace Government and Republican Theory. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.ª ed., pp. 189-206). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.011>
- Aristóteles. (1997). *Política* (J. Marías y M. Araujo, Trads.; 2. ed., reimpr). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Axelos, K. (1969). Marx, pensador de la técnica (trad. E. Molina). *Barcelona, Fontanella*.
- Bertomeu, M. J. (2017). Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. *Isegoría*, 57, 477. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.04>
- Bertomeu, M. J., y Domènech, A. (2005). Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano. En M. J. Bertomeu, A. Domènech, y A. De Francisco (Eds.), *Republicanism and democracia* (pp. 21-40). Miño y Dávila.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución. Notas de Maurice de Gandillac*. [Trad.]. (M. de Gandillac, Ed.). Ciencia Nueva.
- Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. Herder and Herder.
- Bodel, J. P., Scheidel, W., y Brown University (Eds.). (2017). *On human bondage: After slavery and social death*. WILEY Blackwell.
- Breen, K. (2012). Production and Productive Reason. *New Political Economy*, 17(5), 611-632. <https://doi.org/10.1080/13563467.2012.656081>
- Breen, K. (2015). Freedom, republicanism, and workplace democracy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(4), 470-485. <https://doi.org/10.1080/13698230.2015.1033857>
- Brest, P. (1988). Further beyond the Republican Revival: Toward Radical Republicanism. *The Yale Law Journal*, 97(8), 1623. <https://doi.org/10.2307/796543>
- Budd, J. W., Lamare, J. R., y Timming, A. R. (2018). Learning about Democracy at

Work: Cross-National Evidence on Individual Employee Voice Influencing Political Participation in Civil Society. *ILR Review*, 71(4), 956-985. <https://doi.org/10.1177/0019793917746619>

Cabrelli, D., y Zahn, R. (2017). *Civic Republican Political Theory and Labour Law* (SSRN Scholarly Paper ID 2967401). Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2967401>

Cambiano, G. (1987). Aristotle and the anonymous opponents of slavery. *Slavery & Abolition*, 8(1), 22-41. <https://doi.org/10.1080/01440398708574925>

Casassas, D. (2010). *La ciudad en llamas: La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Montesinos.

Casassas, D., y De Wispelaere, J. (2016). Republicanism and the political economy of democracy. *European Journal of Social Theory*, 19(2), 283-300.

Chang, H.-J. (2001). *Joseph Stiglitz and the World Bank: The rebel within*. Anthem Press.

Cicerchia, L. (2019). Structural domination in the labor market. *European Journal of Political Theory*, 147488511985109. <https://doi.org/10.1177/1474885119851094>

Cottureau, A. (2002). Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré, puis évincé par le droit du travail (France, XIXe siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(6), 1521-1557. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280123>

Cukier, A. (2018). *Le travail démocratique*. PUF.

de Ste. Croix, G. E. M. (1957). Slavery - William L. Westermann: The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. (Memoirs of the American Philosophical Society, xl.) Philadelphia: American Philosophical Society. 1955. *The Classical Review*, 7(1), 54-59. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00163188>

De Ste. Croix, G. E. M. (1977). *The origins of the Peloponnesian War*. Duckworth.

Diakonoff, I. M. (1987). Slave-Labour vs. Non-Slave Labour; The Problem of Definition. En M. A. Powell (Ed.), *Labor in the ancient Near East* (pp. 1-3). American Oriental Society.

- Didry, C. (2016). *L'institution du travail: Droit et salariat dans l'histoire*. La Dispute.
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política: De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica.
- Domènech, A. (1993). ... Y fraternidad. *Isegoría*, 0(7), 49-77. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1993.i7.309>
- Domènech, A. (1999). Cristianismo y libertad republicana: Un poco de historia profana. *La balsa de la Medusa*, 51, 3-48.
- Domènech, A. (2000). Individuo, comunidad, ciudadanía. En J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales, y M. Toscano (Eds.), *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*: Vol. Suplemento 5: Retos pendientes en ética y política (pp. 27-42).
- Domènech, A. (2002). Algunos enigmas de la racionalidad económica. *Los límites de la globalización*, 65-84.
- Domènech, A. (2003). Democracia, virtud y propiedad. En Aurelio Arteta et al. (Coord.) *Teoría política: Poder, moral, democracia, 2003*, págs. 270-315 (pp. 270-315). Alianza.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica.
- Domènech, A. (2009). Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne. En M. Belissa, Y. Bosc, F. Gauthier, Esprit des lumières et de la Révolution (Group), y Université Paris VII-Denis Diderot (Eds.), *Républicanismes et droit naturel: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen: Actes du colloque tenu à l'Université Paris VII Denis Diderot en juin 2008* (p. 1751). Kimé.
- Eaton, D. I. (1795). *The British Tocsin, Or, Proofs of National Ruin*. Printed and sold by D.I. Eaton. <http://archive.org/details/britishtocsinor00unkngoog>
- Economou, E. M. L., y Kyriazis, N. C. (2016). Choosing Peace Instead of War. A Lesson from Athenian Democracy. *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 22(2), 191-212. <https://doi.org/10.1515/peps-2015-0038>
- Ellerman, D. (2017). On the Labor Theory of Property: Is the Problem

- Distribution or Predistribution? *Challenge*, 60(2), 171-188.
<https://doi.org/10.1080/05775132.2017.1279906>
- Engels, F. (1979). Engels an Jewgenija Eduardowna Papritz (1884). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 36* (pp. 169-170). Akademie Verlag. (Fecha original 1884)
- Engels, F. (1981). Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 499-524). Akademie Verlag. (Fecha original 1843)
- Finley, M. I. (1980). *Ancient slavery and modern ideology*. Viking Press.
- Garnsey, P. (1996). *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press.
- Garver, E. (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. *Journal of the History of Philosophy*, 32(2), 173-195.
<https://doi.org/10.1353/hph.1994.0038>
- Gauthier, F. (2010). A propósito de Tierney. *Sin Permiso*, 7, 151-163.
- Gauthier, F. (2013). De «l'économie morale» à «l'économie politique populaire»: L'intuition fructueuse d'Edward p. Thompson. *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 3, 367-426.
- Gauthier, F. (2014). *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen: 1789-1795-1802*. Syllepse.
- Ginzburg, A. (1985). A journey to Manchester: A change in Marx's economic conceptions. *Political Economy*, 1.
- González-Ricoy, I. (2014). The Republican Case for Workplace Democracy: *Social Theory and Practice*, 40(2), 232-254.
<https://doi.org/10.5840/soctheorpract201440215>
- Gorz, A. (1997). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism*. Pluto Press.
- Gourevitch, A. (2013). Labor Republicanism and the Transformation of Work. *Political Theory*, 41(4), 0090591713485370.

<https://doi.org/10.1177/0090591713485370>

- Gourevitch, A. (2015). *From slavery to the cooperative commonwealth: Labor and the republican liberty in the nineteenth century*. Cambridge University Press.
- Gourevitch, A. (2019). Liberty and Democratic Insurgency: The Republican Case for the Right to Strike. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.ª ed., pp. 173-188). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.010>
- Gourevitch, A. (2020). Solidarity and civic virtue. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, 149.
- Graham, G. (2014). Francis Hutcheson and Adam Ferguson on sociability. *History of Philosophy Quarterly*, 31(4), 317-329.
- Heath, M. (2008). Aristotle on natural slavery. *phronesis. a journal for ancient philosophy*, 53(3), 243-270.
- Henderson, J. P., y Davis, J. B. (1991). Adam smith's influence on hegel's philosophical writings. *Journal of the History of Economic Thought*, 13(2), 184-204.
- Karbowksi, J. A. (2013). Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery. *Journal of the History of Philosophy*, 51(3), 331-353. <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0067>
- Kazakévich, E. G., y Kamen, D. (2008). Were the χωρὶς οἰκοῦντες Slaves? *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 48(4), Art. 4.
- Kennedy, G. (2013). Freeman, Free Labor, and Republican Discourses of Liberty in Early Modern England. *Contributions to the History of Concepts*, 8(2), 25-44. <https://doi.org/10.3167/choc.2013.080202>
- Krätke, M. (2020). *Friedrich Engels: El burgués que inventó el marxismo*. Ediciones Bellaterra.
- Leipold, B. (2017). *Citizen Marx: The relationship between Karl Marx and republicanism*. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:fa034057-08fe-484b-a9aa-20c998b26569>
- Leopold, D. (2007). *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge University Press.

- Lévy, E. (1979). L'artisan dans la Politique d'Aristote. *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 4(1), 31-46. <https://doi.org/10.3406/ktema.1979.1811>
- Lovett, F., y Pettit, P. (2009). Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*, 12(1), 11-29. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952>
- Lukács, G. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad. M. Sacristán). Grijalbo.
- Manjarín, E. (2020). Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 81, Art. 81. <https://doi.org/10.6018/daimon.429001>
- Mariana, J. (1981). *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)* (L. S. Agesta, Ed.). Centro de Estudios Constitucionales. (Fecha original 1599)
- Martínez-Cava Aguilar, J. (2020). Enemigo a las puertas. La libertad política en el socialismo británico. *Daímon*, 81, 159-175. <https://doi.org/10.6018/daimon.428181>
- Marx, K. (1956a). Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 109-147). Akademie Verlag. (Fecha original 1842)
- Marx, K. (1956b). Debatten über die Preßfreiheit. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 28-77). Akademie Verlag. (Fecha original 1842)
- Marx, K. (1956). Kritik des Hegelschen Staatsrechts. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 1* (pp. 201-336). Akademie Verlag. (Fecha original 1843)
- Marx, K. (1962). Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 16* (pp. 190-199). Akademie Verlag. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1962). *Theorien über den mehrwert (Vol. 3)*. Dietz Verlag. (Fecha original 1862-1863)
- Marx, K. (1964). *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 25*

- (*Capital III*) (J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares, Eds.). Akademie Verlag. (Fecha original 1864)
- Marx, K. (1965). Marx an Engels (24 Aug 1867). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 31* (pp. 326-327). Akademie Verlag. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1966). Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En *Obras escogidas, vol. I*. Progreso. (Fecha original 1864)
- Marx, K. (1968). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Grijalbo. (Fecha original 1843)
- Marx, K. (1968). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 40* (pp. 465-590). Akademie Verlag. (Fecha original 1844)
- Marx, K. (1968). *Theorien über den Mehrwert—3 (MEW band 26-3)* (J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares, Eds.). Akademie Verlag.
- Marx, K. (1974). Marx an Ferdinand Lassalle—22 Juli 1861. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 30* (pp. 613-615). Akademie Verlag. (Fecha original 1861)
- Marx, K. (1976). Marx an Wilhelm Liebknecht (1871). En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 33* (p. 207). Akademie Verlag. (Fecha original 1871)
- Marx, K. (1977). *Crítica al programa de Gotha*. Progreso. (Fecha original 1875)
- Marx, K. (1977). Das Elend der Philosophie. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 4* (pp. 63-182). Akademie Verlag. (Fecha original 1847)
- Marx, K. (1978). Thesen über Feuerbach. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 3* (pp. 533-535). Akademie Verlag. (Fecha original 1845)
- Marx, K. (1980a). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I parte 1 (trad. M. Sacristán)*. Grijalbo. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1980b). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I parte 2 (trad. M. Sacristán)*. Grijalbo. (Fecha original 1867)

- Marx, K. (1980c). *El capital: Crítica de la economía política. Libro II* (trad. M. Sacristán). Grijalbo. (Fecha original 1867)
- Marx, K. (1983). *En defensa de la libertad: Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*. Fernando Torres.
- Marx, K. (1983). Grundrisse. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 42* (pp. 47-770). Akademie Verlag. (Fecha original 1857-1858)
- Marx, K. (1996). Arbeitslohn. En J. Herres, R. Giese, R. Sperl, y D. Mares (Eds.), *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) band 6* (pp. 535-556). Akademie Verlag. (Fecha original 1847)
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, Ed.; 9. Aufl). Siglo veintiuno ed. (Fecha original 1859)
- Marx, K., y Engels, F. (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza.
- Milani, P. A. (1972). *La schiavitù nel pensiero politico: Dai Greci al baso Medio Evo / Piero A. Milani*. Giuffrè.
- Milgate, M., y Stimson, S. C. (1991). *Ricardian politics*. Princeton University Press.
- Millett, P. (2007). Aristotle and Slavery in Athens. *Greece and Rome*, 54(2), 178-209. <https://doi.org/10.1017/S0017383507000150>
- Mundó, J. (2018). De la retórica absolutista de la propiedad al sentido común de la propiedad limitada. *Sin Permiso*, 2018, num. 16, 35-63.
- Noble, D. F. (2011). *Forces of production: A social history of industrial automation*. Transaction Publishers.
- O'Shea, T. (2019). Are Workers Dominated? *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 16(1). <https://doi.org/10.26556/jesp.v16i1.631>
- O'Shea, T. (2020). Socialist Republicanism. *Political Theory*, 48(5), 548-572. <https://doi.org/10.1177/0090591719876889>
- Pasquinelli, M. (2019). On the origins of Marx's general intellect. *Radical Philosophy*, 2(06), 43-56.
- Pateman, C. (2000). *Participation and democratic theory* (Reprinted). Cambridge Univ. Press.

- Pesante, M. L. (2009). Slaves, servants and wage earners: Free and unfree labour, from Grotius to Blackstone. *History of European Ideas*, 35(3), 289-320. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.04.001>
- Pettit, P. (1993). *The common mind: An essay on psychology, society, and politics*. Oxford University Press.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Pohlenz, M. (2022). *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*. TAURUS.
- Richardson, G. (2018). *Adam Smith in Immanuel Kant's moral philosophy*. 21271 Bytes. <https://doi.org/10.4225/55/5B31953519F70>
- Rihll, T. (2008). Slavery and technology in pre-industrial contexts. En E. Dal Lago y C. Katsari (Eds.), *Slave Systems: Ancient and Modern* (pp. 127-147). Cambridge University Press.
- Roberts, W. C. (2018). *Marx's inferno: The political theory of capital*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691180816.001.0001>
- Roberts, W. C. (2019). Marx's social republic: Political not metaphysical. *Historical Materialism*, 27(2), 41-58.
- Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*. El Viejo Topo. (Fecha original 1921)
- Sacristán, M. (1983). Karl Marx como sociólogo de la ciencia. *Mientras Tanto*, 16/17, *Karl Marx: 1883-1983 (agosto-noviembre 1983)*, 9-56.
- Screpanti, E. (2017). Karl Marx on Wage Labor: From Natural Abstraction to Formal Subsumption. *Rethinking Marxism*, 29(4), 511-537. <https://doi.org/10.1080/08935696.2017.1417086>
- Skinner, Q. (1984). The idea of negative liberty: Philosophical and historical perspectives. En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (1.ª ed., pp. 193-222). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.012>
- Skinner, Q. (2004). *Visions of politics vol II. Renaissance virtues* (3. printing). Cambridge Univ. Press.
- Skinner, Q. (2009). A genealogy of the modern state. *Proceedings of the British Academy*, 162(325), 34.

- Smith, N. D. (1983). Aristotle's Theory of Natural Slavery. *Phoenix*, 37(2), 109-122. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1087451>
- Swanson, S. G. (1997). The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity. *History of Political Thought*, 18(3), 399-459.
- Taylor, C. (1985). Philosophy and the human sciences (philosophical papers, vol. 2). *New York: Cambridge UP*.
- Theocarakis, N. J. (2006). «Nicomachean ethics» in political economy: The trajectory of the problem of value. *History of Economic Ideas*, 14(1), 9-53.
- Thompson, M. J. (2019). The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society. *Critique*, 47(3), 391-409. <https://doi.org/10.1080/03017605.2019.1642987>
- Tierney, B. (2001). *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*. Eerdman.
- Tierney, B. (2002). Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches. *The Review of Politics*, 64(3), 389-406.
- Urbinati, N. (2019). Democracy and Republicanism: A Difficult Partnership. En Y. Elazar y G. Rousselière (Eds.), *Republicanism and the Future of Democracy* (1.^a ed., pp. 152-170). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108630153.009>
- Wagner, P. (2013). Transformations of Democracy: Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective. En J. P. Arnason, K. A. Raaflaub, y P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 47-68). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118561768.ch2>
- Waszek, N. (2012). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Springer Science & Business Media.
- White, S. (2011). The Republican critique of capitalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5), 561-579. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.617119>
- Wood, E. M. (1988). *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*. Verso.

Wood, E. M. (2016). *Democracy against capitalism: Renewing historical materialism*. Verso.



© del artículo, los/as autores/as

Este texto está protegido por una licencia Reconocimiento [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre de compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

