

Derecho público y Derecho privado en el pensamiento de Marx

Public and Private law in Marx's Thought

Por EUGENIO MUINELO PAZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El presente trabajo pretende ofrecer una visión de conjunto de las perspectivas marxianas sobre la articulación de Derecho público y Derecho privado, tal y como estas se fueron desarrollando a lo largo de su evolución intelectual y en algunos de sus continuadores en esta temática (Max Adler, Karl Renner). La principal premisa de la investigación es que las interpretaciones economicistas del derecho y la política como formaciones superestructurales no dan cuenta de la complejidad dialéctica y sociológica del pensamiento de Marx, lo cual no está reñido, sin embargo, con que desde un enfoque estrictamente marxiano el Derecho y el Estado puedan ser analizados, en efecto, en términos de dominación social.

Palabras clave: *Derecho, Estado, capitalismo, dominación, republica-*nismo.

ABSTRACT

This paper aims to offer an overview of the Marxian perspectives on the articulation of Public Law with Private Law, as these were developed throughout his intellectual evolution and in some of his followers in this subject (Max Adler, Karl Renner). The main premise of the research is that economi-

cist interpretations of law and politics as superstructural formations do not account for the dialectical and sociological complexity of Marx's thought, which is not incompatible, however, with the fact that, from a strictly Marxian approach, law and the State can be analyzed, in effect, in terms of social domination.

Keywords: Law, State, capitalism, domination, republicanism

SUMARIO: 1. ESTADO Y DERECHO EN LOS TEXTOS DE JUVENTUD. – 2. LA COMPRESIÓN RELACIONAL DEL ESTADO EN EL MARXISMO AL HILO DEL DEBATE ADLER-KELSEN. – 3. EL CAPITAL COMO CRÍTICA DEL DERECHO PRIVADO.

SUMMARY: 1. STATE AND LAW IN THE EARLY TEXTS. – 2. MARXIST RELATIONAL UNDERSTANDING OF THE STATE WITH REGARD TO THE ADLER-KELSEN DEBATE. – 3. CAPITAL AS A CRITIQUE OF PRIVATE LAW.

1. ESTADO Y DERECHO EN LOS TEXTOS DE JUVENTUD

Es nuestra intención presentar aquí a un Marx pensador del derecho, preocupado de manera decisiva por desentrañar su estructura íntima e identificar su función de catalizador y, a la vez, de marco dentro del cual se despliegan la totalidad de las relaciones sociales. Desde luego, la propuesta no es novedosa. Por fortuna, hace ya tiempo que nos hemos desembarazado del tópico del Marx economicista cuyos análisis del Derecho y del Estado se reduciría a la constatación de que estos no son *de facto* sino un «reflejo» ideológico-superestructural de las relaciones de producción que se dan al nivel de la estructura económica, lo cual conduciría indefectiblemente a una visión puramente «instrumental» de la normatividad jurídica como mero aparato al servicio de la dominación de clase. En el fondo, este viejo prejuicio del marxismo vulgar lo que hace es despojar el pensamiento de Marx de todas las innovaciones metodológicas y críticas que este supuso con respecto a la economía política clásica, la cual, pese al adjetivo que la determina, obviaba por completo la incardinación de las relaciones económicas dentro del entramado jurídico del Estado, considerándolas como respondiendo exclusivamente a su propia lógica autónoma e independiente de todo otro factor extraeconómico. Por el contrario, lo que podemos obtener de Marx es una lúcida interpretación de la interpenetración de los planos jurídico, político y económico, de su condicionamiento recíproco y de su función social, así como una crítica mordaz –en un sentido, como veremos, algo distinto del que le otorgó

la vulgata marxista— de su utilización por la clase dominante con vistas a neutralizar y contener los conflictos que se dan en el seno del orden social y que necesariamente lo desgarran (pues son su «esencia» misma; también, contraintuitivamente, la de la «sociedad sin clases»).

El itinerario que nos disponemos a recorrer está jalonado por dos textos de juventud redactados en torno a la misma época, en 1843 y en 1842 respectivamente: la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* y «Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña», publicado en la *Gaceta renana*. A pesar de pertenecer ambos al así llamado periodo «radical-liberal» de Marx, aquí se acentuará más bien la continuidad de los planteamientos en ellos expresados con respecto a la obra de madurez. En primer lugar, la discusión con Hegel nos permite entrever la crítica marxiana de la entera tradición del pensamiento político moderno centrado en torno a la idea del Estado como esfera de reconciliación de los antagonismos sociales. Contra ella, Marx esgrime una vivisección sociológica del Estado moderno que desbarata la distinción fundamental sobre la que se asienta la teoría política: la existente entre una sociedad civil caótica e informe y un Estado ordenador y racional. Pero, como siempre en Marx, sus intuiciones no son tan solo epistemológicamente fértiles, sino que están dotadas de una formidable potencia crítica. En este caso, porque de lo que se trata finalmente, como mostraremos en la estela de Miguel Abensour, es de *politicizar* la propia sociedad civil: ese es el sentido «republicanizante» (y no el «anarquizante» que le atribuían mentes tan preclaras, entre otras, como la de Hans Kelsen) de la tan célebre como no siempre correctamente entendida «extinción del Estado» que Marx tematizará sobre todo en sus reflexiones acerca de la Comuna de París.

En la concepción hegeliana del Estado percibe Marx la tendencia profundamente antidemocrática inherente a toda visión del Estado como hipóstasis de lo social, como ente separado y autónomo con respecto a las relaciones sociales que está llamado a dominar. No podemos detenernos en ello ahora, pero tal crítica del Estado guarda una estrecha relación con el programa marxiano de «realización de la filosofía», tal y como fue plasmado en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: del mismo modo que el pensamiento no se basta a sí mismo y ha de «verificarse» en la *praxis*, dimensión desde la que adquiere su pleno sentido, así el Estado ha de contemplar familia y sociedad civil, no como la «finitud» escindida de sí cuya «infinitud» él es, sino como sus «premisas», que «son, en realidad, los factores activos» (Marx, 1982: 322). Asistimos aquí, pues, a un verdadero *tour de force* que Marx le imprime a la dialéctica, en su vertiente teórica y en su vertiente política: el pensamiento ha de partir de la facticidad y no está nunca legitimado para subsumirla e integrarla a través de su racionalización; del mismo modo, el Estado no puede erigirse en único representante autorizado de la multiforme y plural vida del *dêmos*, siempre atravesada de complejidad y división insuturables. Nótese, por tanto, lo atinado del subtítulo que Miguel Aben-

sour eligió para su certero texto sobre las cuestiones que estamos sobrevolando: *Marx y el momento maquiaveliano*. No en vano Marx trabaja, como el florentino, desde dos presupuestos fundamentales que orientan todo su pensamiento: por un lado, el de la irreductibilidad de la praxis a la teoría; y, por otro, menos comúnmente aceptado en el caso de Marx, el de la división interna de lo social, que ningún cierre ideológico puede totalizar. La propia vida del Estado, como la de la Idea, no consiste sino en el movimiento de enajenación de sí y de incorporación de lo otro de sí (la sociedad civil, el pueblo). La soberanía política no sería sino la cristalización institucional de dicho movimiento, que para Hegel vendría encarnada en la figura del monarca constitucional. Marx rechaza de plano esta forma de entender la política por sostenerse sobre distinciones puramente abstractas ajenas al devenir real de las relaciones sociales y, lo que es peor, proclives a paralizar estas últimas en virtud de la pasividad que se les asigna (en Hegel es evidente que irracionalidad y pasividad son por completo coincidentes, y que no hay nada más irracional que el fortuito choque de los intereses particulares que constituye la sociedad civil).

Antes de abandonar al Marx de juventud, no queremos dejar de señalar que su formación más temprana no estuvo dirigida solo a la filosofía, sino también, lo cual será en su vida un hito preñado de consecuencias, al Derecho. Si bien es cierto que el enfrentamiento con Hegel desde posiciones materialistas fue todo un revulsivo que en parte disparó la carrera intelectual de Marx, no lo es en menor medida que fueron cuestiones jurídicas las que preocuparon de un modo más intenso al joven Marx, quien, entre otros, estudió bajo el magisterio de Savigny en Berlín. Elocuente ejemplo de tal preocupación son los artículos sobre «Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña», en los que Marx se plantea, no, como hará en el texto sobre Hegel que venimos de comentar, la ilegitimidad de un poder público detentado por una soberanía estatal independizada del pueblo, sino la ilegitimidad de un ordenamiento jurídico que difunde capilarmente a través del cuerpo social la estructura asimétrica de la sociedad de clases. Se centra Marx aquí, pues, en su aspecto iusprivatístico, aunque es consciente obviamente de que este está sancionado por el poder del Estado, sobre todo, en virtud de esa híbrida intersección entre Derecho civil y Derecho público que es el Derecho penal, aunque las exposiciones más manualísticas tiendan a insertarlo unívocamente dentro del Derecho público; no así ese sagaz jurista marxista que fue Karl Renner, quien sí se apercibió con lucidez de que «el derecho civil de la propiedad es, por lo demás, solo un fantasma sin el proceso civil, ese importantísimo complemento iuspublicístico suyo» (Renner, 1965 [1.ª ed., 1929]: 54). En síntesis, el texto viene a denunciar que las disposiciones legales que se están estableciendo en la Dieta Renana a colación de los casos de robos de leña caída (nótese esto último, pues considerar la leña caída –no las ramas del propio árbol ni la leña ya cortada por el propietario, que sí remiten, admite Marx, a un incuestionable

derecho de propiedad— como *propiedad* del dueño de las tierras implica para Marx que al desposeído se le está vedando hasta el acceso a las *res nullius*), tales disposiciones, dice Marx, no son sino subterfugios para-jurídicos y arbitrarios con los que encubrir la funcionalidad larvada del sistema legal vigente para con los intereses particulares de la clase propietaria. Se ha hablado al respecto de un cierto iusnaturalismo del joven Marx, que sería la premisa teórica de su crítica del Derecho positivo. Sin querer suscribir dicha genealogía ni refutarla —del mismo modo que su supuesto «liberalismo»—, hay que reconocer que el propio Marx da indicios inequívocos en esa dirección cuando le reprocha a la Escuela Histórica del Derecho (en la que él se ha formado, recordamos) que su pretensión de objetividad histórica en la reconstrucción de las grandes tradiciones jurídicas (mera expresión del *Volksgeist* correspondiente, y no enjuiciable desde ningún otro cosmos histórico-cultural) le sustrae al Derecho toda su fuerza racional y normativa, toda capacidad de reorientar la praxis social en un sentido diverso del existente. Así condensa Marx la veta positivista de la Escuela Histórica en su crítica de uno de sus representantes más significativos, Gustav von Hugo:

Si lo *positivo* tiene que regir *porque es positivo*, debo probar que lo *positivo* no rige *porque es racional*, y ¿cómo podría hacerlo con mayor evidencia que demostrando que lo irracional es positivo y que lo positivo no es racional? (Marx, 1982: 238).

Las leyes vigentes son válidas porque son el fruto de una evolución histórica propia y autofundante; esto es, son válidas *porque* son válidas: he ahí la tautología que se halla a la base de todo razonamiento jurídico que remita a la positividad fáctica para justificarse a sí mismo. Bajo esa ideológica apariencia de científicidad (por mucho que Kelsen no sea en absoluto un vástago de Savigny, también a él le sería aplicable esta crítica, pues su análisis formal de la juridicidad, si bien no reposa sobre condicionamientos históricos, desemboca en la misma imposibilidad de una crítica inmanente del sistema jurídico en el que uno está ínsito), bajo esa apariencia, decimos, Marx logró atisbar que lo que se esconde es una «piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita» (Marx, 1983: 210), una transustanciación de la utilidad del propietario en determinación legal.

Contra ello, Marx esgrime no tanto un Derecho natural cuanto uno *consuetudinario*, a saber, el de la masa desposeída, cuya forma, muy en sintonía con la tradición histórica del republicanismo, es la de la ley *general* fundada en la *libertad* de los a ella sometidos. Tal derecho lo califica Marx, un tanto confusamente, como «Derecho humano» (Marx, 1982: 211), mas en un sentido muy diverso del de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que deconstruirá en *La cuestión judía*, y que el propio Marx glosa de una manera más precisa en el texto que estamos comentando como «Derecho consuetudinario racional». Asumiendo la equivalencia entre racionalidad y

Derecho, Marx asevera que el Derecho que ampara la dominación de clase no es verdaderamente tal, dada su completa arbitrariedad. Por ejemplo, los Derechos nobiliarios, como efectivamente dictamina la Escuela Histórica, son el resultado histórico de una «costumbre», de un modo de estructuración social heredado (en ese sentido, cabría hablar también de un derecho consuetudinario, si bien ello implicaría renunciar a toda la carga normativa que el joven Marx quiere restituirle a la Ley y al Derecho), pero, en sentido estricto, «no pueden ser transformados en leyes porque han sido formados por la falta de leyes» (Marx, 1982: 212). Por el contrario, el Derecho consuetudinario de los pobres se torna así, paradójicamente, en un derecho *contra la costumbre* y contra el derecho positivo, cuyas fuentes apunta Marx, como *en passant*, se encuentran en los diferentes derechos germánicos, cosa que bien podría uno cotejar con el monumental estudio *Das deutsche Genossenschaftsrecht* de Otto von Gierke, en el que se escudriña la impronta germánica de los derechos corporativos medievales y su extrañeza con respecto a las lógicas civilistas (esto es, contractuales e individualistas) a través de las que se vehicularán los Derechos modernos.

Pero este oxímoron de un «Derecho» arbitrario no es patrimonio exclusivo de las formaciones sociales en que la desigualdad estaba sancionada político-jurídicamente, esto es, iuspublicísticamente (de ahí que todas las instituciones jurídicas del Medievo fuesen una suerte de mezcolanza indiscernible de Derecho privado y de Derecho público). Lo que realmente inquieta a Marx es que el Derecho privado de las legislaciones liberales ha transformado las pretensiones arbitrarias de la clase dominante (de manera eminente, la propiedad privada y la reducción del sujeto jurídico a portador de mercancías) en exigencias legales *universales*, que ha formalizado, por así decirlo, los privilegios recubriéndolos de una pátina de igualdad jurídica que genera una estabilidad y una previsibilidad del ordenamiento jurídico mucho mayores. Ha juridificado, en definitiva, la totalidad de las relaciones sociales en un sentido netamente iusprivatístico. En obvia alusión a la crítica hegeliana de Kant y de la filosofía de la «reflexión», Marx achaca tal iusprivatización al hecho de que el «entendimiento» –y no la «razón», única instancia que permitiría el acceso a una esfera de igualdad no abstracta– se haya erigido en «órgano» del pensamiento ilustrado que se expresa en las legislaciones liberales. De su unilateralidad se sigue la eliminación de «las formas híbridas y fluctuantes de la propiedad aplicando las categorías ya existentes del Derecho privado, cuyo esquema se encontraba en el Derecho romano» (Marx, 1982: 214). Indicación genealógica sumamente esclarecedora esta, dado el origen parcialmente no estatal del derecho romano, cuya proyección histórica desde el redescubrimiento del *Corpus* justiniano en la Bolonia del s. XII se restringe casi exclusivamente a las instituciones del *ius civile*. Este bien puede considerarse como un hasta entonces inaudito mecanismo de reglamentación social a partir y a través de los pactos

privados y la moralidad positiva preexistente, sancionado naturalmente por el poder público pero salvaguardando su autonomía y su lógica interna (cfr. Capella, 1997: 69 y ss.). Desde luego, el Digesto ofrecía los moldes jurídicos idóneos para circunscribir reticularmente todas las relaciones sociales que se pueden dar en un sistema social que, como el capitalista, se articula de forma medular en torno al intercambio mercantil entre sujetos formalmente libres e independientes. Lo que el Derecho romano no proporcionaba, en cambio, era una forma desarrollada de derecho público, por lo cual este, ya no solo –lo cual es más evidente– en el caso del Estado «policía» o liberal, sino incluso en el del Estado intervencionista o asistencial y su Derecho administrativo, no manejará sino categorías de cuño iusprivatístico.

Así pues, las revoluciones modernas, con su programa de emancipación republicana de los «súbditos» en «ciudadanos», se quedaron en fraseología huera. Como Marx explorará en otros textos (en realidad, en toda su obra, pues es la incesante obsesión que la recorre), la propia idea de *citoyen* apunta a una esfera materialmente irreal de igualdad: el «Estado», el cual, como decimos, por el propio material jurídico iusprivatístico con el que está construido, exhibe una coherencia con el sistema de las relaciones económicas que lo hace prácticamente indistinguible de él. La realidad efectiva de la sociedad burguesa, la que refleja el *Code civil* napoleónico, no es sino la de la dominación estructural de un *bourgeois* sobre otro. Y ello aconteció así dado que, contra toda evidencia, «ninguna legislación abolió los privilegios de Derecho público de la propiedad, sino que solo le quitó su carácter fabuloso y le proporcionó un carácter civil» (Marx, 1982: 214).

Pero, ¿dónde se esconde el secreto de la dominación y la asimetría dentro del tejido de relaciones paritarias que es, a un nivel explícito, el derecho civil? Habrá que esperar a esa magna empresa de análisis crítico del ensamblaje entre derecho civil y economía política que es *El capital* para obtener una respuesta cabal a esa pregunta, pero en el texto que nos ocupa ya emerge una intuición que prelude de forma bastante inequívoca el célebre capítulo acerca de la acumulación originaria. Para Marx la condena y penalización de los «ladrones» de leña es clamoroso síntoma de que el Derecho moderno «pasa por alto el derecho de ocupación de la clase que, precisamente por el derecho de ocupación, es excluida de toda otra propiedad, y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que aquellos objetos en la naturaleza» (Marx, 1982: 214). A la clase desposeída se le deniega, de tal modo, el mismo procedimiento por el que la clase poseedora se erigió en tal, haciendo degenerar así todo sentido objetivo y racional de la ley –la *isonomía*, ese ideal republicano que Marx nunca dejará de tener en mente– en el más ciego, desmedido y unilateral interés, siempre por fuerza anómico. Cuando el interés vence al Derecho, cuando el bien común se ve monopolizado por un interés privado, entonces la Ley en su totalidad se torna una *excepción*. Ante tal situación de caos jurídico e institucional, Marx aplaude las prácticas «ilegales» de los ladrones

de leña porque en ellas se patentiza un punto de fuga dentro del propio Derecho burgués, una exigencia de justicia aún no asimilada por el ordenamiento jurídico (de ahí que sea de índole consuetudinaria), pero que se propone dotarlo de un Derecho verdaderamente racional:

En esas 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 que la existencia de la propia clase 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, 1982: 215).

2. LA COMPRENSIÓN RELACIONAL DEL ESTADO EN EL MARXISMO AL HILO DEL DEBATE ADLER-KELSEN

Bob Jessop, en la estela de la descripción por Nicos Poulantzas del Estado como relación social, ha ido elaborando durante décadas de sostenido trabajo un enfoque de análisis por él denominado *estratégico-relacional*, del que aquí queremos hacernos eco en nuestra lectura de las posiciones del Marx de madurez acerca del Estado y del derecho. Su punto de partida es que toda teoría del Estado ha de entenderse a sí misma como parte de una teoría general de la sociedad y, sobre todo, de la articulación paradójica de Estado y sociedad. Paradoja consistente en que, «por un lado, [el Estado] no es sino un conjunto institucional entre otros dentro de una formación social; por otro lado, está cargado de un modo peculiar con la responsabilidad general de mantener la cohesión de la formación social de la cual es solo una parte» (Jessop, 2007:7). El Estado no puede ser abordado, desde esta perspectiva, ni como plenamente autónomo y capaz de dirigir desde sí mismo el devenir de la sociedad civil ni como mera «ideología» (al menos no el sentido vulgar de «irreal» o «inexistente») que se doblega dócilmente a los dictados de las lógicas económicas. El Estado es, por el contrario, la relación de fuerzas en la que se decide qué agentes logran modelar el tipo de formación social en cuestión, relación siempre tensa y necesitada del constante apoyo «extra-estatal» para mantenerse viva. Así, en expresión de Jessop, el Estado ostenta una «selectividad estratégica» para con el tipo de formación social en que se inserta, ya que él mismo ha dado lugar a ella, contribuye a robustecerla y es, a su vez, alimentado por ella. Huelga decir, por tanto, que tal concepción ha de reclamarse heredera de aquella –no por esquemática menos lúcida– interpretación gramsciana del Estado como el entramado solo metodológicamente diseccionable de sociedad *política* (esto es, el *gobierno* en sentido estricto, basado en la *coerción*) y sociedad *civil* (esto es, la *hegemonía* difundida a través del *consenso* y el auto-disciplinamiento).

Era esta cuestión, sin duda, la que latía en el fondo del debate mantenido en los años 20 entre Max Adler y Hans Kelsen acerca de la naturaleza de la comprensión marxista del Estado. Cuando Kelsen reivindica la necesidad de delimitar un concepto exclusivamente *jurídico* de Estado (liberándolo así de su ganga *sociológica*, por mucho que su definición no deje de guardar un cierto aire de familia con la weberiana del monopolio de la violencia legítima) caracterizado como «asociación de dominio» implementada a través de un «ordenamiento constrictivo» (Kelsen, 1982: 186 y ss.), lo que en realidad está dejando entrever es que solo puede haber análisis formal –y ello es sinónimo para Kelsen de científico– de la «sociedad política» de Gramsci, y que toda finalidad o funcionalidad sociales son ajenas a la estructura misma del Derecho. Si bien la identificación despsicologizante efectuada por Kelsen entre Estado y ordenamiento jurídico positivo podría perfectamente ser asumida por un marxista (así como la identidad sustantiva, también afirmada por Kelsen, entre Derecho público y Derecho privado), lo que ningún marxista podrá tolerar es la separación rígida entre Estado y sociedad. Adler lo justifica con claridad meridiana, atribuyéndole al marxismo una concepción *sociológica* del Estado –mas no en el sentido de recolección inconexa de los condicionamientos empíricos de la forma-Estado, sino en el de aprehender su historicidad radical y su carácter relacional–, que sería la única que deja abierta la puerta a la posibilidad de la *crítica*:

[E]l marxismo descubre en el Estado una forma de manifestación histórica de la sociedad. *Sociedad y Estado no son dos cosas distintas para los marxistas*, y sobre todo, no se oponen entre sí. Lo que habitualmente se presenta como esta oposición y que se señala también como tal, en un modo de expresarse no pleno, es la contradicción entre el nivel alcanzado en el desarrollo de las fuerzas productivas sociales y las formas de su aplicación proyectadas por el ordenamiento estatal. Pero esta contradicción se deriva precisamente del hecho de que sociedad y Estado no son dos esencialidades diversas, sino más bien del hecho de que, en condiciones totalmente determinadas, que se realizaron en la historia, *la sociedad existe precisa y únicamente bajo la forma del Estado* (Adler, 1982 [1.ª ed., 1922]: 101).

Entre Estado y sociedad no se da, pues, una antítesis cuasi-lógica como la que presupone Kelsen, sino un antagonismo real que no es, al fin, sino un antagonismo en el seno de la sociedad misma. Para poder captarlo y analizarlo Marx operó una desnaturalización crítica de los conceptos políticos y jurídicos muy análoga a la que, con mayor reconocimiento público, les aplicó a los conceptos económicos. Así como Marx mostró que ni la distribución ni el consumo son esferas autónomas en las que reinan la libertad, la igualdad y la fraternidad, sino que son *función de la producción*, del mismo modo reveló que la propia forma de participación en la producción ha de ser explicada en términos políticos, como efectos de la dominación de clase que cristaliza en

el Estado y que el propio Estado perpetúa, aun el sedicente Estado democrático.

Uno de los núcleos del pensamiento político de Marx lo constituye, efectivamente, su revisión crítica de la democracia representativa en aras de esa «verdadera democracia» que sobrevuela toda su obra desde el texto comentado sobre el derecho público de Hegel. La verdadera democracia (democracia *social* la llama Adler) no es para Marx compatible con ningún dominio de clase, de modo que las democracias «políticas» de los Estados modernos no son tales, o, a lo sumo, se quedan en la pura formalidad del «derecho igual para todos», suficiente, sin embargo, para el método jurídico positivo de Kelsen, que se puede permitir pasar por alto todas las «limitaciones» que la dependencia económica introduzca en el ejercicio de la ciudadanía democrática:

El hecho de que estas «limitaciones» se arraiguen, sin embargo, en el poder de clase de los grupos sociales en el estado, poder de clase que pone en juego su influjo *en el interior* de las formas jurídicas que tienen validez, el hecho de que estas limitaciones no puedan, por lo tanto, ser superadas legalmente, sino solo confiriéndole un contrapeso a este poder de clase a través de hechos extrajurídicos, hace que todo esto quede fuera de su estudio (Adler, 1982: 211).

Así, atrincherada tras el culto «constitucionalista» a la legalidad y al Estado de Derecho se agazapa la clase dominante, obviando que, si bien el Estado se regula evidentemente por el Derecho y que el Derecho es el fundamento del Estado, en realidad el Derecho mismo es un producto monopolístico del Estado. Es por ello que no encuentra mejor legitimación que disimular tal «circularidad» institucional escudándose para ello en el sufragio universal –tan elogiado, no lo olvidemos, por Marx, si bien en un contexto bien determinado, el de la Comuna de París, en el que el pueblo ya había destruido el aparato estatal e instaurado una suerte de «república social»–, el cual, en un Estado lacerado por los conflictos económicos entre clases, «no constituye una representación *popular*, porque en él no existe un pueblo solidario» (Adler, 1982: 254), en él solo impera la voluntad de poder de la clase que detenta el mando y que puede legitimar así, sin quebrantar en absoluto el orden jurídico, cualquier eventual privación de derechos de la minoría. De ello se sigue, como ya había denunciado el Lenin de *El Estado y la Revolución*, que la democracia formal presenta una analogía estructural –no evidente, pero quizás por ello más decisiva– con respecto al poder dictatorial (en el sentido de la dictadura *soberana*, que Carl Schmitt distingue escrupulosamente de la *comisarial* en su magistral trabajo sobre *La dictadura*): no deja de ser un poder ejercido por una *parte* de la sociedad en nombre de intereses específicos a expensas de otras, generándose –y a la vez derivándose de– una estructuración heterogénea –no isonómica, pues– de la sociedad que pivota en torno a la *dominación (Herrschaft)* en tanto que

imposición, decretada de antemano –imposibilitando, pues, el conflicto en que consiste la propia esencia de lo político, asentado siempre sobre bases paritarias–, de la voluntad de unos sobre la de otros.

La «dictadura del proletariado» no sería, a tenor de lo dicho, la aberración inaudita que tanto irritaba a Kelsen, contradicción palmaria entre el colectivismo de la teoría económica marxista y el individualismo antiestatal de su teoría política, extraviada en sus ensueños de una comunidad homogénea de intereses compartidos en la que se tornase prescindible todo ordenamiento constrictivo y en la que, según la célebre previsión de Marx en *La guerra civil en Francia*, la clase obrera no se limitaría a apoderarse de la máquina estatal, sino que la destruiría de raíz. No sería tal, decimos, en primer lugar porque no se trataría sino de la sustitución de una forma de dictadura por otra; por otra cuya vocación última, ha de notarse, es justamente dejar de serlo, más en consonancia, por tanto, con el viejo concepto romano, comisarial y republicano, de dictadura. Y es que la especificidad de la dictadura del proletariado estriba en que estará abanderada por una clase paradójica –una clase que, en cierto modo, ya no *es* una clase más que de un modo pasivo, heterónomo– que carece de intereses de clase propiamente dichos, y cuyo no-lugar en el modo de producción capitalista la hace susceptible de poder representar intereses (más bien «desintereses», por lo tanto), por así decirlo, «universales», no adscribibles a su propia condición de clase particular. La dictadura dirigida por una clase tal no estará, en consecuencia, orientada a instaurar otra forma de dominación *de... sobre...*, sino a abolir, como reza la máxima saint-simoniana, toda *dominación* de personas y convertirla en mera *administración* de cosas, a transitar del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Lo que impide a Kelsen –y con él a toda comprensión del Derecho y del Estado no relacional– penetrar en la diferencia entre una y otra forma de estar sujeto a un ordenamiento constrictivo (pues en ninguna parte leemos en Marx y Engels que este desaparezca tras la «extinción del Estado»; en puridad lo que se daría, como se ha visto, sería un desplazamiento del carácter político del Estado hacia la sociedad civil, pero este seguiría existiendo en tanto que aparato burocrático-administrativo) es su óptica jurídico-formal: desde ella es cierto que no puede constatarse salto cualitativo alguno entre una sujeción autónoma –fundada en la *libertad* de todos y cada uno de los implicados en dicho ordenamiento– y una heterónoma –fundada en la *dominación* de la voluntad más débil en términos políticos–. Esta es una distinción jurídicamente imperceptible, solo accesible a la mirada sociológica: ambas son formas de normatividad del todo equivalentes si el único criterio que se aduce es la «validez» (*Geltung*) de la norma. No lo son, en cambio, si nos atenemos a su funcionalidad social, al tipo de *nexo* –vertical u horizontal– que establecen entre los a ella sometidos y a la *disposición* con que estos se someten a ella –heterónoma o autónoma–.

Una vez esbozados mínimamente los contornos de los dos tipos de socialización, ¿cómo aventurar una conjetura acerca del paso de uno a otro no demasiado arbitraria y bien apegada al principio de realidad? Adler sugiere, muy en la línea del Marx defensor de los ladrones de leña, que es el derecho consuetudinario el que nos ofrece una clave de comprensión, ya que él, aun siendo extrajurídico en sentido kelseniano (esto es, no sancionado por ninguna organización investida del monopolio de la violencia legítima), no deja de ser, no obstante, *Derecho* (esto es, ordenamiento normativo). De hecho, Adler sostiene que, en sentido sociológico, «entre las reglas convencionales y las reglas jurídicas no existe *en general ninguna distinción de orden conceptual*, sino solo son diversas formaciones históricas del ordenamiento restrictivo en general» (Adler, 1982: 290-291). Sin entrar en que, por lo general –exceptuando los momentos «revolucionarios», que por lo demás no siempre actúan tan *ex novo* como tendemos a pensar, como bien nos enseñó a ponderar Tocqueville–, el Derecho positivo tiene su origen, hay que reconocérselo a la Escuela Histórica, en una suerte de sedimentación histórica del Derecho consuetudinario, lo que aquí nos interesa es que el Derecho consuetudinario introduce en el ordenamiento vigente una exigencia que lo desborda, que pone de manifiesto sus limitaciones internas. Lo que fascinó a Marx del proletariado –esa «clase sin atributos», podríamos decir parafraseando a Musil– no fue su condición de sujeto histórico llamado teleológicamente a implantar la justicia en la tierra, contra todo lo que digan Löwith, Voegelin y tantas otras lecturas mesiánico-escatológicas del marxismo. Todo sujeto, tal es la lección que nos brinda la reflexión contemporánea sobre populismo, tiene que ser, en virtud de su propia identificación como tal, hegemonización *parcial* del significante vacío. Marx, quien por supuesto trabajó denodadamente toda su vida por la auto-organización de las masas trabajadoras, no les ofreció en ningún caso una identificación como sujeto, especular y narcisista como por fuerza toda identificación lo es. Lo único que Marx intentó mostrar, y tal es el sentido práctico de toda su empresa teórica, es que en la propia desposesión de los desposeídos se prefigura *ya en acto* una universalidad concreta y compleja ante la cual palidece toda universalidad formal, mera cobertura ideológica del larvado interés particular.

Pero, cabe preguntar, ¿cómo la va prefigurando? Fiel a su filiación kantiana, Adler dictamina que creando, al margen del Derecho vigente, un Derecho –consuetudinario, como se ha dicho– que se aproxime asintóticamente al ideal regulativo del Derecho: el de la validez universal de la reglamentación –hasta aquí el ideal es aplicable al derecho «burgués»–, pero *desde la autodeterminación autónoma de la conciencia ética*. Es sabido que Kant no confundió ley moral y Ley jurídica, pero en cierto sentido sí que restringió la pertinencia de tal distinción a un aspecto, por así decirlo, psicológico. Pues lo que la letra kantiana nos dice que es que, en efecto, ha de ser *posible* –no necesario– cumplir la Ley sin que sea por mor del deber, sin que sea desde la

Pflichtgesinnung. Pero lo que sí demanda de modo inapelable la constitución republicana que se traza en la *Metafísica de las costumbres* y en los escritos histórico-políticos de Kant es que también ha de ser posible siempre hacerlo autónomamente, han de darse ciertas condiciones fácticas y materiales que *permitan* que las acciones tengan lugar motivadas por una autolegislación racional, esto es, abiertas a la universalizabilidad de su contenido, cosa de todo punto inviable en una sociedad de dominantes y dominados, por muy democráticamente que se hayan repartido los papeles. En caso de que el Derecho positivo impida el desarrollo libre de acciones de tal índole, no solo no sería moral, sino que no sería ni siquiera Derecho, ya que no es posible atribuirle juridicidad a un ordenamiento que contradice el propio concepto de Derecho y que no sería, entonces, sino el instrumento de poder de una organización para la dominación.

En buena lógica, cualquiera en su sano juicio habrá de asentir a la obviedad de que el Derecho solo puede tener sentido para seres dotados de libertad. Lo problemático está en qué concepción de la libertad subyace a qué concepción del Derecho. No parece descabellado pensar que el gran blanco de todo el esfuerzo crítico de Marx se concentre precisamente en la concepción «liberal» de la libertad como ausencia completa de vínculo *a priori* con respecto al otro, hábilmente tejida con los retazos disponibles de las viejas tradiciones civilistas del derecho romano. En el tercer y último apartado, trataremos de desgranar escuetamente cómo Marx la dismantela mediante su análisis de las categorías fundamentales de la economía política en *El capital*, obra que, como propuso en su día Karl Renner, ha de poder ser leída también como una crítica del derecho privado moderno. Para facilitar la comprensión de lo que sigue es preciso declarar que se suscribirá implícitamente el aserto adleriano de que lo que en Marx llega a su madurez es el punto nodal de todo el proyecto crítico: la consideración del individuo como expresión empírica de un contenido universal, esto es, la consideración del individuo como producido por y en modo alguno independiente de una suerte de *socialización trascendental* que hace de la libertad un concepto eminentemente social, acaso esa «desconocida raíz común» de las legalidades respectivas de la conciencia teórica y de la conciencia práctica que el viejo de Königsberg persiguió por los laberintos de la imaginación y del juicio, y que la «antropología» liberal se empeñó en desmentir con su doctrina del «individualismo posesivo».

3. EL CAPITAL COMO CRÍTICA DEL DERECHO PRIVADO

Como se conjeturó más arriba, la perspectiva marxista sobre el Derecho y el Estado bien podría armonizarse con la kelseniana, que tiende a identificarlos. Lo que el marxismo vendría a aportar de dife-

rencial sería la *historización* de dicha identificación, la indagación de cómo ha conseguido el Estado llegar a ser –en virtud del monopolio de la violencia legítima que detenta, como reza la clásica definición de Max Weber– la única instancia posible creadora de Derecho, erigiéndose este en la imposición de una *volonté générale* cuyo origen, sin embargo, la jurisprudencia tiene que dar necesariamente por supuesto. Como hizo Adler con respecto al Estado, del mismo modo adoptará un enfoque «social» como el único adecuado para el estudio de la historicidad de las instituciones de Derecho privado (así como para su eventual crítica, pues, ¿qué es la crítica sino no dar nada por supuesto?) otro insigne pensador y político perteneciente a la constelación austromarxista: Karl Renner. El planteamiento de Renner, en esto afín al de los juristas soviéticos Pašukanis y Stučka, se desmarca decididamente del economicismo metodológico del marxismo vulgar –mera inversión de la comprensión exclusivamente «jurídica» del Derecho como «técnica» que domina su base como algo ajena a ella misma– y no busca tanto rastrear las causas económicas de la norma jurídica cuanto analizar la propia eficacia económica y social de esta. El Derecho no es simplemente la «forma» y la economía el «contenido». No se puede aprehender la irreductible complejidad de la vida social con las lentes de la explicación causal: negocio jurídico y actividad económica no coinciden, pero esta siempre se da dentro de ciertos presupuestos jurídicos, mientras que la relación económica es a su vez substrato de la relación jurídica.

Pero, ¿cómo se aplica este esquema interpretativo general al caso de la sociedad capitalista? Sosteniéndose toda sociedad por el trabajo de sus miembros, la sociedad burguesa ha sido, sin embargo, la primera en pretender carecer de un ordenamiento del trabajo, en pretender que el trabajo no sea deber «social», sino asunto privado de voluntades libres y autónomas que se comunican entre sí a través de la malla del Derecho civil. No obstante, como sabemos, de lo que se trata en todo *El capital* es justamente de debelar el sofisma del Derecho civil como vehículo neutral de las negociaciones contractuales entre «personas». Pues tan poco neutral y consensuadamente admitido es el Derecho civil que necesita para sostenerse en su validez todo el peso del Estado, cuya función primordial, tal vez, no sea sino esa. De hecho, llega a aseverar Stučka, «el «Derecho privado» [...] existe antes que la ley. [...] [T]odas las demás instituciones jurídicas han sido creadas con el exclusivo fin de garantizar ese derecho fundamental y –a pesar de que parezcan predominantes– tienen únicamente un carácter auxiliar» (Stučka, 1974: 42). Para no caer en la tentación de establecer causas primeras, se nos antoja más cauto constatar descriptivamente, con Renner, que todas las instituciones de Derecho privado tienen, en virtud de la «organicidad» sin lagunas del ordenamiento jurídico, sus correspondientes instituciones iuspublicísticas complementarias destinadas a garantizar la plena eficacia de las instituciones de Derecho privado (cfr. Renner, 1965: 70).

Lo que en cualquier caso está fuera de toda duda es que con el paso al modo de producción capitalista la propiedad experimenta una transformación drástica en lo que hace a su función social: se universaliza, de modo que cualquiera puede ser *sujeto* propietario en interacción con otros sujetos propietarios, de la misma manera que todo puede convertirse en *objeto* de propiedad susceptible de intercambio. Tal transformación se produjo mediante una irrupción –más o menos violenta y repentina en el caso de la Francia postrevolucionaria, más o menos lenta y adaptativa en el caso de Inglaterra– de las categorías fundamentales del derecho romano: derecho *personal* y derecho *real*. Ha de matizarse, no obstante, que no se trata de una mimesis perfecta, sino únicamente restringida al aspecto iusprivatístico, pues, como agudamente ha observado Umberto Cerroni,

[E]l Derecho moderno puede recibir categorías de sistemas jurídicos precedentes solo en la medida en que se adecuen al nuevo modo de producción y, así, mientras recoge gran parte de las categorías privatísticas romanas –elaboradas en una sociedad en la que emergen amplias zonas de economía mercantil–, no puede recibir el embrionario derecho público romano [...], pues un Derecho público consistente con las relaciones económicas capitalistas presupone la liberación *universal* de los individuos con respecto a los vínculos naturales y personales y la parificación universal de los individuos como sujetos jurídicos (Cerroni, 1972: 100).

Así se sustituye el par «señor-siervo» por el par «persona-propiedad», como elemento estructurante y vertebrador de la formación social capitalista. Por contraposición al ordenamiento iuspublicístico de las relaciones laborales precapitalistas, el par «persona-propiedad» exige una esfera de desarrollo por completo libre de interferencias ajenas a la lógica mercantil. No quiere ello decir que, como dejan caer a menudo en una vena polémica Marx y Engels, la producción capitalista sea puramente «anárquica», sino que se rige por una ley internamente contradictoria, ni natural ni jurídico-estatal propiamente dicha: la ley del *valor*, ese «sujeto automático» que empuja a desbordar el estadio de la producción simple, «*sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*» (Marx, 1984 [1.^a ed., 1867]: 188). En virtud de tal trastocamiento de la vida económica natural-consuntiva, tanto las mercancías como su equivalente general (el dinero) pasan a ser, no ya aquello que el valor expresa, sino aquello a través de lo cual el valor se expresa: mera forma fenoménica suya al servicio de esa «*relación privada consigo mismo*» (Marx, 1984: 189) que es la ley del valor para el capital. De tal modo que el «propietario» –sujeto jurídico por antonomasia– acaba por no tener relación sino con bienes obtenibles en la esfera de la circulación, operándose por ende una destrucción completa de la «casa» –el *oikos*, el *Erb' und*

Eigen de las tradiciones germánicas— en tanto que célula económica elemental, disuelta en los *membra disjecta* del taller, la fábrica, la escuela, el asilo, etc.

Así se desligaba, tornándose posible su enajenabilidad, la «propiedad» de la «persona» del propietario: una suerte de expropiación *de facto*, no impuesta jurídicamente ni mediante acto de autoridad alguna, una suerte de revolución social sin ningún acto legislativo-constitucional, pues, por mucho que esa «expropiación terrible y dificultosa de las *masas populares*» (Marx, 2009: 952) descrita en el capítulo sobre la acumulación originaria se llevase a cabo en parte a través de una «legislación sanguinaria», de la semblanza que de ella nos ofrece el propio Marx se colige con evidencia que tales fueron ante todo medidas puramente arbitrarias, decretos *ad hoc* sin ninguna incidencia formal —desde luego, sí material— en la arquitectónica del Derecho civil. El ordenamiento *público* del trabajo, cuyo principal cometido era, por así decirlo, lidiar con el *outsider*, no con el trabajador que, instalado en su posición socialmente obvia y natural, con su plusproducto mantenía a aquel (normalmente, en forma de limosnas, diezmos, etc.), tal ordenamiento, decimos, se transmutó en uno que, por el contrario, se centra casi en exclusiva en la determinación privatística de las condiciones jurídicas del trabajador. Y lo hace a través de la figura de la *locatio-conductio operarum*, antaño aplicada solo de manera subsidiaria y que se convirtió en la institución «normal»: el contrato de trabajo asalariado privado, que transfigura el *do ut des* que caracteriza a la *emptio-venditio* en un *do ut facias* asentado sobre la «propiedad» de la persona sobre su fuerza de trabajo en el que, como nos reveló Marx, se encierra todo el secreto del plusvalor y de su apropiación capitalista. En una tan abigarrada como esclarecedora nota incorporada en la 4.^a edición de *El capital* en la que recapitula los avances teóricos conquistados hasta entonces, Marx narra todo este proceso de una forma tan penetrante y clarividente que conviene traerla a colación aquí *in extenso*:

Vimos, en primer lugar, que la transformación originaria de una suma de valor en capital se efectuaba en todo de acuerdo con las leyes del intercambio. Una de las partes contratantes vende su fuerza de trabajo, la otra la compra. La primera recibe el valor de su mercancía, cuyo valor de uso —el trabajo— se enajena de esta manera a la segunda. Ésta transforma ahora los medios de producción que ya le pertenecían, con la ayuda del trabajo que también le pertenece, en un nuevo producto que le pertenece igualmente, conforme a derecho.

[...] El hecho de que esa mercancía particular, la fuerza de trabajo, posea el valor de uso peculiar de suministrar trabajo, y por tanto de crear valor, no puede alterar la ley general de la producción de mercancías. Por tanto, si la suma de valor adelantada en salario no reaparece mera y simplemente en el producto, sino que lo hace acrecentada por un plusvalor, ello no deriva de que se haya embaucado al vendedor, quien obtuvo efectivamente el valor de su mer-

cancia, sino únicamente del uso que de esa mercancía hizo el comprador (Marx, 1998: 722-723).

Hasta aquí, por tanto, sin salirnos de la esfera de la *circulación* –y la jurisprudencia, efectivamente, acoplada sin fisuras con los esquemas apologeticos de la economía política clásica, no traspone jamás los umbrales del «mercado»–, no podemos detectar en el contrato asalariado sino un perfectamente legítimo y paritario intercambio de equivalentes por parte de los contrayentes, aunque, por no se sabe qué misterio, uno salga notablemente mejor parado que el otro. No obstante, cuando uno abandona las abstracciones individualistas de la ciencia económica y del derecho se disipa irremisiblemente la ilusión de una suerte de constitución «republicana» del mercado –donde, según la ironía de Marx, solo reinan «la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham» (Marx, 1984: 214); sobre todo, cabría añadir, este último– y de sus relaciones contractuales isonómicas. Solo la perspectiva sociológica hace posible penetrar verdaderamente en los entresijos de la esfera de la *producción* –en que tiene lugar la extracción de plusvalor a través del plus trabajo no remunerado– y en la «autocracia» y el «despotismo» ocultos tras las relaciones salariales (cfr. Renner, 1965: 96).

[...] El aspecto de la cosa es totalmente diferente, por cierto, cuando examinamos la producción capitalista en la fluencia ininterrumpida de su renovación y tomamos en cuenta, en vez de al capitalista singular y al obrero singular, a la totalidad de la clase capitalista y, frente a ella, a la clase obrera.

[...] Mientras en cada acto de intercambio –considerado aisladamente– se observen las leyes del intercambio, el modo de apropiación puede experimentar un trastocamiento total sin afectar en ningún respecto al derecho de propiedad correspondiente a la producción de mercancías. Este mismo derecho está en vigor como al principio, cuando el producto pertenecía al productor; como cuando éste, intercambiando equivalente por equivalente, solo podía enriquecerse por su propio trabajo, y sigue también en vigor en el período capitalista, donde la riqueza social deviene, en medida cada vez mayor, la propiedad de aquellos que están en condiciones de volver siempre a apropiarse del trabajo impago de otros.

[...] Tan solo entonces, cuando el trabajo asalariado constituye su base, la producción de mercancías se impone forzosamente a la sociedad en su conjunto, y es también en ese momento cuando despliega todas sus potencias ocultas. [...] En la misma medida en que esa producción prosigue su desarrollo, conforme a sus propias leyes immanentes, y pasa a convertirse en la producción capitalista, en esa misma medida las leyes de propiedad de la producción capitalista se trastruecan en leyes de la apropiación capitalista (Marx, 1998: 724-725).

Tales «potencias ocultas» se traducen a nivel normativo en la creación, en paralelo al ordenamiento paritario del Derecho civil sancio-

nado por la soberanía estatal, de un auténtico oxímoron jurídico: una suerte de *legislación privada* –piénsese en los reglamentos internos de las empresas y la índole de las *obligaciones* con «fuerza de ley» que de ellos se derivan para el trabajador: son verdadero Derecho positivo dictado por una autoridad, en modo alguno derecho «consuetudinario» o de algún otro tipo difuso–, legislación dimanada de la dominación sobre otros que el capitalista se arroga en virtud de la propiedad con que parte en la negociación contractual y que el Estado posibilita –de un modo activo y positivo, paradójicamente– con su detracción del ámbito laboral. Legislación que, por supuesto, pierde el carácter democrático y garantista propio de las constituciones modernas: su legitimidad no radica en participación ni consentimiento algunos de los a ella sometidos y carece en absoluto de toda especie de «división de poderes». Solo situándonos ante este ambivalente fenómeno de la dominación laboral «se derrumban las ficciones de la jurisprudencia burguesa, sobre todo la separación de Derecho privado y público: el derecho del capitalista es *Derecho público delegado*, delegado de una manera incontrolada para beneficio propio del detentador de tal poder; la relación laboral es una relación de dominación mediada, es un *deber de servicio público* exactamente como lo era la pertenencia feudal, con la única salvedad de que esta relación de dominación está fundada contractual, y no hereditariamente» (Renner, 1965: 97).

En conclusión: el contenido del contrato laboral en las condiciones de socialización intensiva del trabajo que el capitalismo impulsa es, por tanto, de Derecho público, aun a pesar de que su expresión jurídica continúe siendo iusprivatística. La propiedad privada ha devenido, así, una institución de Derecho público, sin devenir por ello «propiedad pública»; ha devenido una producción social, sin que se socialicen por ello sus resultados. Pues, ¿qué ocurre con la propiedad en la *locatio-conductio operarum* capitalista y, sobre todo, en su producto, el plusvalor? Como en todo intercambio mercantil, concurren dos «personas»: el que «alquila» su fuerza de trabajo y el que la «usa». Recuperando la figura romana de la *specificatio* –la creación de una *nova species* en la «cosa» a través del trabajo que la «revaloriza»–, cabría inquirir, en fin, a quién corresponde la propiedad de tal *nova species* teniendo en cuenta que es justamente el «no-propietario», el trabajador, el que la genera. Esta, que en el Derecho romano era una cuestión controvertida, está para nosotros dirimida de antemano sin discusión alguna, dado que el derecho del propietario a la apropiación privada está reconocido tácitamente *a priori* –aquí es donde entra en juego la *abstención positiva* del Estado– en el contrato laboral asalariado; y es en este punto donde estriba la función *distributiva* de la propiedad –en contraposición a la puramente *productiva* del no-propietario–, no adquirida *contra o praeter legem*, sino, como hemos insistido, sin privilegio jurídico alguno, lo cual, lejos de contribuir a la «republicanización» de la vida social, la anquilosa en una estructura de dominación tanto más efectiva cuanto más imperceptible.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2017.
- ADLER, M., *La concepción del Estado en el marxismo*, México D. F., Siglo XXI, 1982.
- CAPELLA, J.-R., *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teorética al estudio del Derecho y del Estado*, Madrid, Trotta, 1997.
- CERRONI, U., *Marx e il diritto moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- JESSOP, B., *State Power*, Cambridge, Polity, 2007.
- KELSEN, H., *Socialismo y Estado*, México D. F., Siglo XXI, 1982.
- MARX, K., «Crítica del Derecho del Estado de Hegel», en *Escritos de juventud*, México D. F., FCE, 1982, pp. 319-440.
- «Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña», en *En defensa de la libertad*, Valencia, Fernando Torres, 1983, pp. 204-244.
- *El capital*. libro I. vol. 1, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- *El capital*. libro I. vol. 2, México D. F., Siglo XXI, 1998.
- *El capital*. libro I. vol. 3, México D. F., Siglo XXI.
- RENNER, K., *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1965.
- STUČKA, P. I., *La función revolucionaria del Derecho y del Estado*, Barcelona, Península, 1974.