

# EL CONCEPTO DE **LIBERTAD** EN LAS **TEORÍAS** POLÍTICAS DE KANT, HEGEL Y **MARX**.



Bárbara Pérez Jaime  
y Javier Amadeo



Biblioteca Virtual  
**OMEGALFA**  
2018  
Ω

# El concepto de libertad

en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx \*\*\*

---

## Introducción

La libertad es, sin duda, uno de los conceptos centrales de las teorizaciones políticas. Son pocos los autores que no han tratado esta problemática en alguna de sus obras. Sin embargo, para adentrarnos en la problemática de la libertad deberemos hacer referencia al tema de la propiedad, ya que en los autores que veremos ambos conceptos se entrecruzan.

Analizaremos la visión de Immanuel Kant sobre la libertad y la relación de ésta con la propiedad desde una doble perspectiva: por un lado la relación entre ambos conceptos va a estar dada porque uno de los derechos fundamentales, para nuestro pensador, será el derecho a tener propiedad privada y el uso casi absoluto que de ella pueda hacerse; habrá libertad de tener propiedad. Por otro lado enfocaremos nuestra atención sobre la relación entre libertad y derecho, ya que, como veremos, la idea de libertad política está fuertemente

---

\* Estudiante avanzada de Ciencia Política, docente ayudante de Teoría Política y Social II, (UBA).

\*\* Licenciado en Ciencia Política (UBA), maestrando en la Universidad de São Paulo, (USP), Brasil.

\*\*\* Fuente: [Red de Bibliotecas Virtuales](#)

ligada a la noción de derecho. Libertad y derecho serán en la visión kantiana dos aspectos de la misma realidad.

Frente a la concepción kantiana de libertad negativa, en el caso de Hegel nos encontraremos con una formulación de la libertad en sentido positivo, integrando y superando dialécticamente el atomismo de la sociedad civil kantiana. De este modo Hegel no se cansará de repetir que el hombre sólo es libre en el Estado. No obstante, dicha libertad recorrerá un largo camino que tomará como primer momento de realización la propiedad privada.

De la misma forma en que el concepto de libertad está ligado a otros conceptos en los autores anteriores —derecho en Kant y Estado en Hegel—, para pensar la libertad en Marx es necesario hacer referencia a la categoría de alienación. Dicho concepto tomará en *la Cuestión Judía* dos direcciones, que a su vez estarán interrelacionadas: la crítica marxiana al concepto de sociedad civil como el primado de la libertad negativa (Kant), y por el otro lado la crítica al Estado hegeliano como el reino de la auténtica libertad. Ambas instancias se entrecruzarán a partir del concepto de alienación y propiedad privada. Uno de los ejes teóricos más relevantes a tratar, esbozado en los *Manuscritos*, será la noción de trabajo enajenado para explicar la pérdida de la libertad. El hombre libre va a ser aquél, desde esta visión positiva de la libertad, que no se encuentre alienado ni por la relación con su trabajo, ni por las relaciones sociales en las cuales se halla inserto.

### **Derecho y libertad negativa en la filosofía kantiana**

Uno de los derechos fundamentales de la razón se basa en la libertad para demandar propiedad privada, y éste es comprendido por el filósofo como un derecho humano inalienable. El postulado de la libertad encuentra su garantía externa en la propiedad. Por tal razón, cada ser humano debe tener

el derecho a la propiedad que se basa solamente en su *derecho a la libertad*.

Kant desarrolla con profundidad la temática de la propiedad en la *Metafísica de las Costumbres* y la relación de ésta con el derecho político. Al respecto cabe destacar que muchos comentaristas han enfatizado la importancia del derecho privado como fundamento del derecho público, en tanto que ya en el primero puede encontrarse el fundamento de la propiedad. Nuestro intento consistirá en rastrear cómo Kant fundamenta el derecho de propiedad y buscar la conexión de la propiedad con el derecho y con la libertad política. En la concepción teórico-política kantiana, los individuos verdaderamente libres son los propietarios, ya que sólo a éstos corresponde obedecer las leyes que ellos mismos elaboran.

La tensión de la propiedad considerada desde su concepción empírica y su concepción jurídica es mediatizada en la teorización kantiana a través de un complejo mecanismo argumentativo. Kant no puede legitimar la razón última de la propiedad privada mediante fundamentos empíricos. En este sentido, el único camino que le queda es pensar también la posesión nouménica recurriendo a la idea de comunidad, una idea a priori de la razón, que permite a nuestro pensador dar un fundamento nouménico y jurídico, al mismo tiempo, a la propiedad.

“Los momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria son, por lo tanto:

1. La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*.
2. La *declaración (declaratio)* de la posesión de este objeto del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier de él.

3. La *apropiación (appropriatio)* como acto de una voluntad universal exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a recordar con mi arbitrio. La validez del último momento de la adquisición, como aquello sobre lo que se apoya la conclusión “el objeto exterior es *mío*”, es decir, que la posesión es válida como algo *meramente jurídico (possessio noumenon)*, se funda en lo siguiente: que la conclusión “el objeto exterior es *mío*” se lleva correctamente desde la posesión sensible a la inteligencia, ya que todos los actos son *jurídicos* y, por consiguiente, surgen de la razón práctica, y que, por lo tanto, en la pregunta por lo justo podemos prescindir de las condiciones empíricas de la posesión” (Kant, 1994: pp.73—4)

En el momento de la adquisición originaria están mezclados distintos niveles de análisis: si por un lado la aprehensión de un objeto corresponde a la posesión fenoménica, a la posesión empírica, y por lo tanto no es objeto del derecho público, por el otro tenemos como un momento de la adquisición originaria a la apropiación, donde Kant intentaría dar el paso desde una fundamentación sensible, empírica, hacia una fundamentación inteligible, nouménica, alejando de este modo el fundamento de la propiedad del plano contingente, y elevándolo al ámbito jurídico, y por lo tanto perenne.<sup>1</sup>

El concepto de posesión, por lo tanto, tiene significados diferentes: por un lado la posesión sensible (empírica), entendiéndose por ésta a la posesión física; y por el otro lado la

---

<sup>1</sup> Creemos que para entender mejor la complejidad de la propuesta analítica kantiana son necesarias algunas aclaraciones. En el tema de la posesión es necesario distinguir, siguiendo a Kant, entre: “...tenga que presuponerse como posible una *posesión inteligible (possessio noumenon)*, si es que debe haber un *mío* o *tuyo* exterior; la posesión empírica (tenencia) es entonces sólo posesión en el *fenómeno (possessio phaenomenon)*, aún cuando el objeto que poseo no sea considerado aquí” (Kant, 1994: p. 60).

posesión entendida como posesión inteligible, una posesión meramente jurídica del objeto.

El fundamento jurídico de la adquisición se encuentra en la noción de posesión común; a través del arbitrio individual no se puede obligar a alguien a abstenerse de la utilización de una cosa. Ello sólo puede suceder a partir del arbitrio unido de todos en una posesión común. Así la posesión común “contiene, a priori, el fundamento de posibilidad de una posesión privada.” La propiedad privada va a ser permitida a través de la posesión común innata del suelo y de la voluntad universal. De este modo es posible la primera posesión, pudiendo alguien oponerse con derecho a cualquier otro que intentara la utilización de un determinado objeto. La posesión común será posible gracias a la existencia de una comunidad originaria del suelo; ésta es una idea que tiene realidad práctico—jurídica, permitiendo la primera ocupación privada del suelo. Kant va a fundamentar la posesión a través del plano noumérico, que por otra parte es independiente y fundante (a priori) de lo empírico, mediante la siguiente idea de la razón: la comunidad originaria.

Habría que distinguir en Kant entre el origen de la propiedad privada y su fundamento, pues si bien por un lado nuestro pensador considera la ocupación como una de las notas esenciales de la posesión —he aquí el elemento empírico de la adquisición— necesita de una dimensión noumérica como fundamento. La idea de una comunidad originaria poseedora de la tierra cumple esa función, ya que para Kant no existe justificación empírica. La escisión entre la posesión fenoménica y la posesión noumérica no logra, a nuestro juicio, resolverse, y se consagra de este modo la escisión existente entre el origen de la propiedad y su fundamento. Se podría trazar, por lo tanto, una analogía entre el origen y fundamento de la propiedad privada y el origen y fundamento de la doctrina del Estado. Si bien es cierto que el fundamento, tanto de la propiedad privada como del Estado será de carácter

jurídico—formal, también es cierto que en ambos casos el origen último es la fuerza. Es la toma del poder la que legitima en definitiva a un determinado gobernante, y en el caso del derecho de propiedad, en última instancia, va a ser la ocupación física la que legitima la propiedad.

A través de lo dicho anteriormente llegamos al estado jurídico, ya que para tener algo como exterior es necesario que exista un estado jurídico, un estado civil en el que haya un poder público. Kant va a decir que el estado civil es el estado de una voluntad realmente unificada de un modo universal con vistas a legislar. Por lo tanto, sólo en conformidad con la idea de un estado civil con respecto a su establecimiento, pero antes que éste se efectivice, sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido originariamente. Pero la adquisición *perentoria* tiene lugar sólo en el estado civil. (Kant, 1994: p. 69—70) Para que la propiedad pueda ser garantizada es necesario que haya una legislación proveniente de la voluntad general y un poder coercitivo que la ejecute: debe existir un Estado.

Así como la adquisición, aún siendo provisoria, se funda en un postulado práctico—jurídico, un principio de derecho privado autoriza el ejercicio de la coerción para hacer que los hombres entren en el estado civil, garantizando la propiedad al transformarla en perentoria. Del derecho privado en el estado de naturaleza proviene el postulado del derecho público. Dada la inevitabilidad de la coexistencia, es necesario entrar en el estado jurídico. Es importante hacer una aclaración: la garantía de la propiedad no se da porque haya diferencia respecto de las leyes de lo mío y lo tuyo con relación al estado de naturaleza, sino porque en el estado civil hay un poder que garantiza la ejecución de las leyes racionales. El derecho de propiedad es, en la visión kantiana, un derecho natural que precede a la constitución del estado civil, la función de éste es su garantía. La institución del estado jurídico está, sin duda, en íntima relación con la garantía de la pro-

piedad. Al demostrarse la posibilidad de la propiedad en el estado de naturaleza, se abre la posibilidad para salir de éste y entrar en el estado civil. (Terra, 1995)

Se plantea así el ámbito de actuación del Estado respecto de la propiedad privada: si bien el Soberano es el propietario supremo del suelo, ya que la propiedad de la idea de la unión civil fue lo que permitió la determinación de la propiedad al particular, el Soberano al mismo tiempo no posee ninguna propiedad en particular, y no tiene derecho a intervenir en las propiedades de los individuos. Al respecto Kant es muy claro: “El *derecho natural* en el estado de una constitución (...) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última (...); porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que cada uno sólo asegura lo suyo, pero no se fija ni se le determina” (Kant, 1994: p.70). El Estado debe asegurar aquello que ya fue adquirido mediante el derecho natural. La única determinación del Estado respecto a la propiedad es tornarla perentoria. El Estado no debe procurar la felicidad de los ciudadanos, debe vigilarlos para que en la búsqueda individual de ésta sólo se usen medios compatibles con la libertad de los otros, incluyendo el uso que cada uno realice de su propiedad.

El concepto de libertad sólo puede ser entendido en el marco de la existencia de una constitución civil, ya que sin derecho no existe libertad, entendida ésta en términos políticos: “(...) el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad (...)”. Libertad y derecho son dos caras de la misma moneda, el concepto de libertad pensado por Kant es un concepto de libertad negativa. A diferencia de autores como Hegel y Marx, existe libertad porque existe coacción, hay libertad para hacer todo aquello que la ley no prohíbe.

El derecho es el fundamento de la noción de libertad externa. Permite la limitación de la libertad de cada uno para que haya concordancia con la libertad de todos. Así la garantía de la



libertad de cada uno es dada por leyes coercitivas. La coacción es toda limitación de la libertad por parte de otro, de la cual resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que se hallan bajo leyes coactivas.

“Por lo tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

- 1) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
- 2) La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
- 3) La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*” (Kant, 1993: p. 27).

Estos principios *a priori* son los principios sobre los que debe establecerse un Estado para estar de acuerdo con los principios racionales puros del derecho humano externo en general.

Los hombres, en cuanto seres libres, tienen la posibilidad de escoger los medios mejores para alcanzar la felicidad en tanto ésta no atente contra la libertad de los demás. De esta forma nadie puede obligar a otro a ser feliz de cierta manera, lo cual incluye al Estado. La condición civil debe proveer a todos los individuos la posibilidad, los medios, para la búsqueda individual de la felicidad. Dentro de esta libertad está incluida la libertad de utilización de la propiedad, ámbito de acción vedado al Estado: cada individuo puede hacer y deshacer a su gusto.

La libertad y la igualdad son condiciones necesarias para las relaciones jurídicas. Sin libertad e igualdad no se podrían realizar contratos entre las personas, pero esto no significa que la igualdad deba darse en todos los planos sociales. El concepto de igualdad es un concepto puramente jurídico que sólo se refiere a la relación del hombre con el Estado. El hombre es igual en tanto súbdito, pero esta igualdad formal es perfectamente compatible con desigualdades reales. “Esta

igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa y de grado, en sus posesiones..." (Kant, 1993: p. 29).

Para nuestro filósofo hay más de un tipo de desigualdades que no hieren el principio de igualdad, porque ésta se sitúa en otro plano, en el plano jurídico, y los hombres "según el derecho (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) son con todo, en cuanto súbditos, todos iguales entre sí ..." (Kant, 1993: p. 29).

El derecho regula la forma de las relaciones entre las personas, regula los requisitos del contrato en la sociedad burguesa, y no de un objeto o servicio que son materia de acuerdo. Es imprescindible la igualdad jurídica de las partes que establecen el contrato, no importando las desigualdades de posesiones.

Así el formalismo jurídico kantiano establece una tajante escisión entre el plano jurídico formal por un lado, donde debe reinar la igualdad ante el Estado, y el plano social, donde el Estado nada tiene que decir en la distribución de posesiones. Esta escisión entre ambos planos es una de las características centrales del pensamiento burgués.

La independencia y la autosuficiencia nos dicen respecto a un determinado tipo de ciudadano: el co-legislador, el ciudadano con derecho a participación en la elaboración de las leyes. Sostiene Kant que en lo tocante a la legislación todos son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes, pero no han de ser considerados iguales en lo que se refiere al derecho de dictar estas leyes. Algunos no están facultados para este derecho, a pesar de lo cual se hallan sometidos, como miembros de la comunidad, a la obediencia de las leyes, sólo que no como ciudadanos, sino como co-protegidos.

Es la ley pública, es decir el acto de una voluntad pública, la que determina para todos lo que está jurídicamente prohibido y permitido. De la voluntad pública debe proceder, en la óptica kantiana, todo derecho. Esta voluntad pública es la voluntad del pueblo, pues solamente contra sí mismo nadie puede cometer injusticia. La libertad debe ser entendida con relación a la existencia del derecho, sin derecho no hay libertad en el formalismo juricista kantiano; el derecho es la objetivación de la voluntad pública, entendida ésta como voluntad del pueblo entero, por lo tanto al legislar todos deciden sobre todos, y cada uno decide sobre sí mismo. El acto de legislar es uno de los actos fundamentales del ejercicio de la libertad. Al hacerlo, cada uno legisla sobre sí mismo, y al obedecerse a sí mismo, cada uno es libre.

El problema central de la libertad en Kant se plantea en este punto porque no todos son legisladores, no cumpliéndose por ende uno de los requisitos fundamentales para ser libre, a saber, obedecerse a sí mismo. La definición de quién es ciudadano activo con facultades legislativas, y quién es ciudadano pasivo, o sea, quién participa sólo en la protección que resulta de ellas, es clara:

“Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno *sea su propio señor* (*sui iuris*) y, por lo tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga” (Kant, 1993: p. 34).

El requisito fundamental para que un ciudadano sea libre es la propiedad.<sup>2</sup> Sin adentrarnos en las críticas realizadas por

---

<sup>2</sup> Es necesario aclarar que la concepción de propietario a la cual Kant hace referencia en este pasaje es amplia, ya que no sólo se incluye a los propietarios del suelo. La concepción de propietario se hará extensible a

autores como Hegel y Marx, que veremos más adelante, sobre la concepción de libertad implícita y explícita existente en las obras de Kant, podemos ver los límites del concepto de libertad desde la misma concepción kantiana. No todos los hombres son iguales, ni libres de la misma manera. Habría una suerte de doble ciudadanía: una para los propietarios, con pleno goce de derechos, y otra que debe ajustarse a la obediencia de leyes que no elaboró. Kant no deja lugar a dudas: el ciudadano pleno, el ciudadano activo, aquel que es co-legislador, es el ciudadano verdaderamente libre, porque obedece las leyes que él mismo dicta, es el propietario.

---

### **Libertad y Estado en el pensamiento hegeliano**

La dialéctica del derecho es el despliegue de la idea de libertad que para recorrer dicho camino se va a materializar en distintas figuras. Al igual que Kant, para mentar el concepto de propiedad Hegel también parte del concepto de persona, pero dicho concepto posee una connotación totalmente diferente en tanto para este último “la persona” es pensada como entidad jurídica desde la mayor abstracción, o sea desde su mayor pobreza. En la *Filosofía del Derecho* podemos vislumbrar que el concepto de propiedad deberá pensarse en el ámbito de una exterioridad que es el resultado dialéctico de una subjetividad que logra actualizar su propia libertad dándose un contenido propio. En tal sentido nos parecen reveladores los parágrafos 41 y 42:

“La persona, para existir como idea, debe darse una *esfera exterior para su libertad*. Por cuanto que la persona es la voluntad infinita en sí y para sí en esta primera todavía

---

“los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*”. Sin adentrarnos demasiado en este punto, podemos decir que para Kant el propietario es aquel que no esté al servicio.

muy abstracta determinación, por eso lo diferente de ella, lo que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo *inmediatamente distinto y separable* de ella. Lo inmediatamente distinto del espíritu libre es para éste y en sí lo *exterior* en general, una *cosa*, algo no libre, impersonal y a-jurídico.” (Hegel,1993: §41 y 42)

Para Hegel la subjetividad de la persona alcanza objetividad, y por tanto libertad, sólo exteriorizándose, y esto no se puede dar más que a través de la propiedad, la cual se puede obtener por *apropiación corporal, por la elaboración, y por designación*. La elaboración es el medio correcto para la posesión de una cosa porque en el trabajo o labor se unen en sí lo subjetivo y lo objetivo; el hombre puede reflejar su acto de creación acabada, ya que es en el trabajo donde se concreta su objetivación porque, a diferencia de las bestias, como seres racionales tenemos la capacidad de *transformar* la naturaleza<sup>3</sup>, la cual no se muestra como algo exterior sino que es asimilada para satisfacción de nuestras necesidades. Podemos arribar a la conclusión de que la propiedad es la exteriorización del individuo a través de la labor, y que la libertad sólo puede ser alcanzada intermedio de la propiedad.

Es interesante deslindar, en Hegel, el supuesto metafísico de la propiedad con relación a la voluntad del hecho contingente e incluso histórico de por qué alguien tiene propiedad:

“Puesto que en la propiedad mi voluntad llega a ser objetiva para mí en cuanto voluntad personal, y por tanto como individual, ella adquiere de este modo el carácter de *propiedad privada*, y la propiedad colectiva, que según su naturaleza puede ser poseída separadamente, la determinación de una comunidad *disoluble en sí*, en la

---

<sup>3</sup> Veremos que la concepción de Marx respecto al trabajo como objetivación de la naturaleza humana, es muy parecida a elaborada por Hegel.

que abandonar mi parte es para sí cuestión de arbitrio” (Hegel, 1993: §46).

En este apartado se puede ver la crítica de Hegel a Kant con relación a la idea de una comunidad en sí disoluble como fundamento de la propiedad privada, dado que para Hegel ceder parte de la propiedad no tiene que ver con una dimensión ontológica, como se puede apreciar en la filosofía kantiana al recurrir al supuesto ontológico de una comunidad originaria, sino simplemente como un problema del mero arbitrio o de la contingencia.

Es relevante evidenciar los dos niveles del concepto de propiedad mentados por Hegel, puesto que respecto de la necesidad la propiedad aparece como un medio siempre que se coloque a ésta como lo primero, pero desde el punto de vista de la libertad la propiedad es esencialmente un fin en sí mismo, dado que para el pensador alemán ésta es la primera existencia de la libertad. La libertad implica necesariamente el proceso de objetivación y por tanto la imperiosa mediación de la propiedad, a través de la cual la subjetividad del individuo se aliena, para objetivarse.

“Respecto de la necesidad, en la medida en que ella se convierte en lo primero, el tener propiedad aparece como un medio; pero la verdadera posesión es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto primera *existencia* de la libertad misma, es un fin esencial para sí” (Hegel, 1993: §45).

Veamos ahora lo que para nosotros son algunos de los aspectos liberales del pensamiento político hegeliano. Dijimos que la propiedad es la primera existencia de la libertad, entonces todo aquel que no sea propietario no es libre, o sea que no puede autodeterminarse. En este sentido, para el pensador germano, la propiedad, garantizada por el Derecho Abstracto, es inherente a la categoría de persona, ya que todo individuo para ser reconocido como persona, jurídicamente ha-

blando, debe ser reconocido a su vez como propietario (Mizrahi, 1997).

“En relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que yo posea propiedad; el ámbito de lo *particular* sin embargo los fines subjetivos, necesidades, el arbitrio, los talentos, circunstancias externas, etc. (§ 45) (...) de eso depende solamente la posesión como tal, pero este aspecto particular no es todavía en esta esfera de la personalidad abstracta idéntico con la libertad. *Qué y cuánto* posea es por ende una contingencia jurídica” (Hegel, 1993: §49).

Se ve el carácter contradictorio del pensamiento de Hegel en tanto por un lado quedaría escindida la categoría de posesión al concepto de propiedad, pero por el otro nos advierte que una de las notas esenciales de la propiedad es justamente el concepto de posesión —como lo hemos visto con Kant. Tal contradicción es también paralela a la noción de trabajo, tal como lo advierte Marx en su crítica a Hegel, dado que para este último sólo la actividad del trabajo como función espiritual y formativa realiza la esencia humana, y en este punto Marx nos señala que el filósofo queda a mitad de camino, pues justamente no problematiza el carácter privado de la apropiación del producto del trabajo, como se da en el capitalismo. Pero veremos esto más adelante.

Vimos anteriormente que la propiedad constituye el primer momento de la dialéctica de la libertad, pero para Hegel el momento de mayor plenitud de la idea de libertad se da en el ámbito del Estado.

“ (...) Empero, el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no se entienda de nuevo sólo en su concepto subjetivo, y, por consiguiente, el hecho de que el hombre en sí y para sí no esté determinado a la esclavitud ni sea pensado de nuevo como un simple *deber ser*, esto se da sólo en el reconocimiento de que *la idea de li-*

*bertad únicamente es verdadera como Estado”* (Hegel, 1993: nota al §57).

En la cita precedente podemos ver la diferencia entre el pensamiento de Kant y Hegel, ya que para este último, si bien la propiedad privada es la primera existencia de la libertad, ésta sólo puede concretarse plenamente en el ámbito del Estado. En tal sentido es claro que para Hegel la propiedad privada nunca puede ser el fundamento del Estado, ya que existe un pasaje de la idea de libertad en la propiedad a través de una superación de la idea de libertad en el Estado.

El objetivo de haber tratado en parte la problemática de la propiedad fue dar cuenta de la primera existencia de la libertad. En la *Filosofía del Derecho* Hegel mostrará el tránsito de la propiedad a la noción de contrato, pero el abordaje de tal problemática nos desvía de la temática de la libertad. Recordemos que para Hegel, si bien la noción de contrato tiene su origen en el libre arbitrio, el mismo no puede ser fundamento de la libertad, que sólo alcanzará su máxima plenitud en la noción de Estado. En este punto podemos señalar la inversión hegeliana de la visión contractualista, pues esta corriente, en su versión más liberal (Kant y Locke), piensa el fundamento del Estado desde la legitimación de la propiedad privada, adquiriendo esta última un carácter natural, o dicho de otro modo, naturalizando el carácter de ella.

Para Hegel, en el ámbito de la familia, la libertad es un momento abstracto, ya que todavía los sujetos no han sido atravesados por la individualidad. En la sociedad civil la libertad es realizada como libertad negativa, en tanto la superación, es decir la recuperación del particular abstracto —en términos hegelianos la voluntad subjetiva y objetiva— sólo puede realizarse en el ámbito del Estado. Sólo así se entiende la afirmación de Hegel —en contraposición a ciertas lecturas— de que en el Estado el hombre alcanza no sólo su objetividad, sino que también asegura su propia subjetividad. Porque “la finalidad del Estado es la realización de la libertad”, enten-



diendo al Estado no como un mero instrumento donde se subsume el universal a las voluntades particulares, sino como la *“la realidad de la idea ética”* (Hegel: §257). Es en el Estado universal concreto— donde se van a conservar y superar las contradicciones de la familia y de la sociedad civil.

Como vimos anteriormente, para Hegel el punto máximo de realización de la libertad es en el Estado, y en contraposición a ciertas visiones, que sostienen la anulación del individuo y sus derechos en el Estado, puede apreciarse con claridad cómo éstas son contrarias a una lectura atenta de Hegel.

“Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe ético y, en su forma concreta, el Estado. Éste es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal (...) En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y la eticidad son la única positiva realidad y satisfacción de la realidad. El capricho del individuo no es la libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares. Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional” (Hegel, 1994: pp.100—1).

Podemos advertir en la filosofía hegeliana una idea positiva de la libertad porque se es libre en el Estado debido a la autodeterminación de los sujetos en él, en cuanto se piensan y se saben libres.

El gran problema de la filosofía política hegeliana es cómo superar el terreno de las escisiones: en tanto por un lado Hegel aspira a la bella unidad de la polis clásica, el problema de ésta es que no alberga dentro de sí el terreno de la contradicción, el momento de la particularidad. Por otro lado Hegel se da cuenta que el momento de la particularidad, axioma central del espíritu de la modernidad, tiene su fundamento ontológico en el devenir de la propia dialéctica de la historia. El desafío de la filosofía ético-política hegeliana es superar el atomismo de la sociedad civil sin anular los derechos individuales o la voluntad subjetiva, por eso el filósofo habla de la reconciliación de lo particular, voluntad subjetiva, con lo universal, voluntad objetiva.

La libertad se realiza en dos planos:

- 1) en el plano práctico porque el hombre es el hacedor de las leyes (no hay ley heterónoma);
- 2) en el ámbito del saber, hay una reflexión del actuar, el hombre en el Estado es auto-conciente, no alienado.

Para concluir podemos afirmar que el axioma hegeliano es que en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente, siendo éste el terreno de la intersubjetividad, y no el del mero arbitrio individual.

### **\_\_\_\_\_ Libertad y alienación en el pensamiento de Karl Marx**

Pensar la problemática de la libertad desde la perspectiva teórica elaborada por Karl Marx es una tarea sin duda difícil, ya que nunca hubo de parte de nuestro pensador una sistematización del tema, en especial si lo comparamos con otras problemáticas. A pesar ello creemos que existe una impor-

tante cantidad de material de gran agudeza analítica en muchas de sus obras, que puede ayudarnos a pensar su concepción de la libertad humana. Centraremos nuestro análisis fundamentalmente en dos obras: “La cuestión judía” y los *Manuscritos de 1844*.

La antítesis central que formula Marx en *La cuestión judía* es el contraste entre la sociedad política reino de la igualdad formal como comunidad espiritual o celestial, y la sociedad civil reino de la desigualdad real como sociedad fragmentada en intereses privados. El momento de unidad o comunidad sólo puede ser abstracto (el Estado) porque en la realidad, en la sociedad fragmentada, un interés común o general es imposible. Pero por otra parte, dado que el interés general resultante es de naturaleza formal y se consigue mediante la abstracción de la realidad, la base y contenido de esta sociedad política sigue siendo inevitablemente la sociedad civil con todas sus contradicciones. Por debajo de la sociedad abstracta (el Estado) siguen persistiendo la enajenación y la insociabilidad (Colletti, 1977).

El Estado político moderno es la coronación de la escisión de la sociedad burguesa: tanto el hombre como la sociedad viven existencias escindidas. Con la instauración del Estado moderno el hombre ha sido condenado no sólo en el pensamiento y en la consciencia, sino también en la realidad a una doble vida, “una celestial y otra terrenal”. Por un lado la vida se escinde en la comunidad política, vida pública, en la que se considera un ser colectivo, un igual, un ser formalmente libre; y por el otro una vida particular, privada, donde reina el ser egoísta, y se considera a los otros hombres como medios, degradándose a sí mismo y a los otros.

Sólo puede llegarse al resultado de que un hombre es igual a los otros si ignoramos las condiciones sociales en las cuales vive, si lo consideramos parte de una comunidad etérea. Obtenemos al ciudadano sólo si hacemos abstracción del bourgeois. La diferencia entre ambos, dice Marx en *La cuestión*

*judía*, es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el individuo viviente y el ciudadano. Por otra parte, una vez que el burgués ha sido negado y se ha transformado en ciudadano, el proceso se invierte, va a ser la vida política la que se transforme en un medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad “el Estado político se comporta respecto de la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociendo también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella” (Marx, 1958: p. 23).

El idealismo político del Estado hipostasiado sólo sirve para asegurar y fijar el materialismo vulgar de la sociedad civil.

Esta escisión consagrada por la práctica política en la sociedad burguesa es lo que marca el límite de la emancipación política “(...) porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación *humana*. El límite de la emancipación política se manifiesta en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*” (Marx, 1958: p. 22).

Mientras que para Hegel el ámbito estatal era el lugar de realización de la libertad humana, el lugar donde la libertad se hacía objetiva y se realizaba positivamente, para Marx el Estado, en tanto institucionalización de las relaciones sociales, va a ser un ámbito de alienación. No habría ninguna posibilidad de que el hombre realizara su libertad en el Estado.

La característica fundante de la sociedad burguesa es la apropiación, por parte de un sector de la población, de traba-

jo ajeno por intermediación de la propiedad privada. El Estado político actúa en última instancia como garante de la propiedad. El derecho fundamental que otorga el derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada:

“El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (a son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización*, sino por el contrario, la limitación de su *libertad*” (Marx, 1958: p.33).

La constitución política de un estado moderno es en realidad la “constitución de la propiedad privada”. Marx ve esta fórmula como el resumen de toda la lógica invertida de la sociedad moderna. Esto significa que lo universal, el llamado “interés general” de una comunidad representada en el Estado, no sólo no une a los hombres entre sí, sino que por el contrario legitima la desunión. En el nombre de un principio universal se consagra la propiedad privada (que no es justamente universal), o lo que es lo mismo, el derecho de los individuos de perseguir sus propios y exclusivos intereses, independientemente de, y en general contra, la propia sociedad. El Estado debe aparecer como lo que no es, debe aparecer como garante de la igualdad, mientras que su esencia es la garantía de la desigualdad. Esencia y apariencia están escindidas en la misma práctica social, el Estado aparece anulando políticamente la propiedad privada, cuando en realidad ésta es su fundamento.

Por lo tanto reina la paradoja: la voluntad general es invocada para conferir un valor absoluto al capricho individual; se invoca a la sociedad para convertir en sagrados e intangibles los intereses anti-sociales. La causa de la igualdad entre los

hombres es defendida mientras que la causa de la desigualdad entre ellos (la propiedad privada) es reconocida como fundamental y absoluta, siendo legitimada por el Estado. Todo está cabeza abajo, como señala Marx: la inversión está primero en la realidad, en la práctica social, antes de que la filosofía la refleje (Colletti, 1977).

“La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida de un modo político* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio (...)” (Marx, 1958: p. 22)

Las formas sociales que adquiere la sociedad burguesa hacen que se produzca una abolición política de la propiedad privada. A través de la escisión entre sociedad civil y sociedad política el hombre puede transformarse en un igual, jurídicamente hablando, a pesar de que exista la mayor desigualdad en el ámbito social. Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye a ésta, sino que por el contrario la presupone. La sociedad capitalista es una sociedad profundamente escindida y alienada. Resultado y fundamento de esto es la separación entre público y privado cuyo mayor desarrollo teórico se encuentra en las formulaciones de Immanuel Kant, en particular en su texto *Teoría y Praxis*: la separación entre sociedad civil y Estado. La sociedad burguesa necesita realizar esta escisión por ser la única forma de legitimar al Estado en tanto representante de ciudadanos iguales entre sí y ante él, y al mismo tiempo legitimar la propiedad privada, legitimar el reino de la desigualdad civil, la cual a su vez es el fundamento del Estado capitalista. La libertad en una sociedad escindida de este tipo sólo puede remitirse a la libertad formal del ámbito jurídico.

Marx explicitará características fundantes de la sociedad burguesa al analizar a ésta como una sociedad alienada y escindida:

“La propiedad privada ha llegado a ser el *sujeto* de la voluntad y la voluntad no es más que el *predicado* de la propiedad privada” (Marx, 1968: p. 123).

Esto expresa la dominación real de la propiedad privada sobre la sociedad moderna. La propiedad puede ser una manifestación, un atributo del hombre, pero se convierte en el sujeto; el hombre puede ser sujeto real, pero se convierte en propiedad de la propiedad privada. Aquí encontramos la inversión sujeto-predicado, y simultáneamente la formulación con la cual Marx empieza a delinear el fenómeno del *fetichismo o alienación*, que desarrollará mejor en los *Manuscritos*. El lado social de los seres humanos aparece como una característica o propiedad de las cosas. Por otra parte, las cosas aparecen dotadas con atributos sociales o humanos. Este es el embrión del argumento que Marx desarrollará más tarde en *El Capital* al hablar del fetichismo de la mercancía.

Podemos ver a la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* como la obra que conecta la visión de Marx sobre la dialéctica hegeliana con los últimos análisis del Estado moderno y su fundamento, la propiedad privada. A través de las obras analizadas se observa un desplazamiento a lo largo de una línea de pensamiento crítico que va desde la reflexión de la lógica filosófica hasta su crítica de la forma y contenido de la sociedad burguesa. Su discusión comienza con la inversión sujeto-predicado en la lógica de Hegel, su análisis de la enajenación y la alienación, para concluir con su crítica del fetichismo de la mercancía y el capital. Podemos ver una profundización de la misma problemática. En los *Manuscritos* encontramos una de las críticas más profundas y más radicales a las características del régimen de producción capitalista, y al mismo tiempo, en particular en el capítulo sobre “El trabajo enaje-

nado”, es posible rastrear la relación entre libertad y trabajo, y por lo tanto su relación con la propiedad privada.

“Todas las consecuencias se encuentran en esta determinación: el obrero está, con respecto al *producto de su trabajo*, en la misma relación que está con respecto a un objeto *extraño*. Porque es evidente por hipótesis: cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extraño, objetivo, que crea frente a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior, menos posee como cosa propia (...) El obrero pone su vida en el objeto, pero ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, 1968b: p. 110).

Vemos el proceso de alienación del trabajador en el proceso de trabajo. La alienación no sólo significa que el trabajo de éste se convierte en objeto, sino que además el trabajo existe extraño a él, se convierte en un poder autónomo frente al trabajador, un poder que le es hostil.

En el análisis del trabajo alienado está implícita la idea de libertad que Marx sustenta. Para nuestro pensador, un hombre libre o una sociedad libre son un hombre o una sociedad no alienados. El hombre libre —y aquí se encuentra lejos de una concepción negativa de libertad, como en la visión kantiana— es el hombre que a través de la mediación del trabajo, vista ésta como su actividad vital, se transforma en ser genérico, en Hombre, en individuo verdaderamente libre.

Marx afirma que el hombre es un ser genérico: con ello quiere decir que el hombre se remonta por encima de su individualidad subjetiva, que reconoce en sí lo universal objetivo y que se supera como ser finito. Dicho de otro modo, el hombre como individuo es el representante del Hombre con mayúscula. Al comportarse frente a sí mismo como frente al actual género viviente, se comporta frente a sí mismo como



frente a un ser universal, y —esto es de importancia fundamental— por lo tanto como un ser libre.

La universalidad del hombre, esta vivencia en cuanto ser libre, se pone de manifiesto en la relación que éste establece, a través de la mediación del trabajo, por un lado con la naturaleza y por otro con el hombre mismo.

“El hombre vive de la naturaleza: significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantener un proceso constante para no morir” (Marx, 1968b: p. 115).

La vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza, lo cual para Marx no quiere decir otra cosa: que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza.<sup>4</sup> El trabajo alienado rompe este equilibrio hombre—naturaleza, y su propia función vital, el trabajo, vuelve al *género* extraño al hombre, haciendo de la vida genérica el simple medio de la vida individual.

El individuo se transforma en hombre libre mediante la objetivación de su naturaleza humana en un objeto a través del trabajo, transformándose en ser universal, en ser genérico, en representante de la especie humana por su intermediación. El trabajo nos referimos en este caso al trabajo no—alienado — es la actividad vital del hombre; la vida productiva es la vida genérica, es “vida engendrando vida”.

El filósofo de Tréveris veía que el modo de actividad vital contenía el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, no alienada, es el carácter genérico del hombre. Es la actividad vital *consciente* la que distingue la actividad vital del hombre y del animal. Precisamente por eso es un ser genérico; y también por esta razón, por su

---

<sup>4</sup> Esta visión de Marx respecto a la naturaleza parece disipar algunas críticas que han pretendido mostrarlo como un pensador que veía a la naturaleza como un medio para el hombre.

conciencia, su actividad es *actividad libre*. Pero las características de la sociedad burguesa, en tanto sociedad alienada, trastornan la relación de tal manera que el hombre, debido a que es un ser consciente, “no hace precisamente de su actividad vital, de su *esencia*, nada más que un medio de su *existencia*”.

Por medio de la producción de un mundo objetivo, nos dice Marx, el hombre se experimenta como ser genérico consciente: como ser que se comporta con respecto al género, con respecto a su propio ser, con respecto a sí mismo, como ser genérico. El hombre no necesita producir sólo por imperio de la necesidad física; el hombre produce de un modo universal, aún liberado de la necesidad física. En realidad el hombre sólo produce, en verdad, cuando está liberado de la necesidad; y el hombre es libre cuando produce librado de la necesidad. La conexión entre trabajo no alienado y libertad es clara, y veremos también cuál es la relación entre alienación y propiedad privada.

“Precisamente en el hecho de elaborar el mundo objetivo es donde el hombre comienza, pues, a experimentar-se en realidad como *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Gracias a esta producción, la naturaleza aparece como *su obra*, y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, *la objetivación de la vida genérica del hombre* (...) Por consiguiente, al arrancarle al hombre el objeto de su producción, el trabajo alienado le arranca a la vez su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica, y transforma la ventaja que el hombre posee sobre el animal en la desventaja de que su cuerpo inorgánico la naturaleza— le es robado” (Marx, 1968b: pp. 117—8).

La propiedad privada, característica fundante de la sociedad burguesa, es la conexión con el trabajo alienado, es la existencia de ésta la que transforma al trabajo humano, de medio de liberación del hombre, en medio de su esclavitud. La propiedad privada, máxima expresión de la sociedad burgue-

sa escindida y alienada, transforma al hombre en un ser alienado mediante su propio trabajo.

“La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la necesaria consecuencia del *trabajo alienado*, de la relación exterior del obrero con la naturaleza y consigo mismo. La *propiedad privada* deriva, pues, del análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo que se ha vuelto extraño, de vida que se ha vuelto extraña, de hombre *que se ha vuelto extraño* (...) por una parte la propiedad privada es el *producto* del trabajo alienado, y, por otra, es el *medio* por el cual el trabajo se aliena; es la *realización de esta alienación*” (Marx, 1968b: p.121).

La propiedad privada es el resultado culminante de este proceso de alienación del trabajo. Por un lado la propiedad privada es el producto del trabajo alienado, y por otro es el medio por el cual el trabajo se aliena. Una de las consecuencias más importantes de este proceso de extrañamiento del hombre respecto al producto de su trabajo es que al mismo tiempo “*el hombre se vuelve extraño al hombre*”, o dicho en otras palabras, cuando el hombre se encuentra frente a sí mismo es *otro* quien lo enfrenta. El hombre, al volverse extraño al hombre mismo, también se vuelve extraño a la misma esencia humana, no pudiendo transformarse en un ser genérico, es decir en un hombre libre.

Creemos que la noción de libertad en Marx está fuertemente relacionada con la realización de la esencia humana a través de la mediación del trabajo por un lado, y por otro con la existencia de una comunidad no-alienada donde el hombre pueda reconocer su universalidad y transformarse en un ser libre.

El eje del presente trabajo consistió en recuperar el pensamiento de Marx con relación a la problemática de la libertad, e intentar recuperar la vitalidad de una reflexión radical y

libertaria. La filosofía de Marx es una filosofía crítica. Es una crítica imbuida de utopía en el hombre, en su capacidad de liberarse y realizar sus potencialidades. Para Marx la superación de la sociedad alienada tiene que ver con la construcción del socialismo, entendiendo por socialismo una sociedad libre. Para nuestro pensador el socialismo era la emancipación del hombre, y la emancipación del hombre no es otra cosa que su autorrealización: la reconciliación del hombre con la naturaleza, y por lo tanto la reconciliación del hombre con el hombre mismo. El fin del socialismo es el desarrollo de la personalidad individual; el fin del socialismo es el hombre verdaderamente libre. Queremos concluir con una frase de Marx donde recupera la utopía socialista:

*“el comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoalienación humana y, por lo tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, (...) es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie”* (Marx, 1968b: p.137).

## Bibliografía

- Colletti, Lucio 1977 (1974) "Introducción a los primeros escritos de Marx" en Lucio Colletti *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Fromm Erich 1964 *Marx y su concepto del hombre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F 1993 *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Hegel, G. W. F 1994 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Barcelona: Altaya).
- Hippolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kersting, Wolfgang (1998) "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy" en Paul Guyer (comp.) *The Cambridge companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, Immanuel 1993 *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1994 (1797) *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Mizrahi, Esteban 1997 "Derecho de propiedad y justicia distributiva en He—gel" en Mizrahi, Esteban y Costa Margarita (comps.) *Teorías filosóficas de la propiedad* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC).
- Marx, Karl 1958 "Sobre la cuestión judía" en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1968a *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Nuevas).
- Marx, Karl 1968b *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía* (Buenos Aires: Arandú).
- Terra, Ricardo R. 1995 *A política tensa. Idéa e realidade na filosofia da história de Kant* (San Pablo: Iluminuras).
- El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx

Biblioteca Virtual  
OMEGALFA  
2018  
Ω