

ARNALDO CÓRDOVA

SOCIEDAD Y ESTADO EN EL MUNDO MODERNO

EL ESTADO MODERNO aparece como una entidad con existencia autónoma respecto de la sociedad y de los hombres. Sus elementos pueden ser perfectamente diferenciados de los elementos que son propios de otras instituciones sociales y no existe ninguna razón para verlo confundido con los elementos de la vida social. Él es el órgano del poder social, poder que también se sitúa por encima de la vida social. Su autonomía respecto de las formaciones sociales de todo tipo constituye su nota característica y su toque distintivo como organización moderna.

“No hay Estado, escribía Maurice Hauriou, en el sentido propio de la palabra, sino hasta que se ha instaurado en una nación el régimen civil, es decir, cuando el poder político de dominación se ha separado de la propiedad privada, cuando ha llegado a revestir el aspecto de una potestad pública y, de ese modo, se ha operado una separación entre la vida pública y la vida privada.”² En una sociedad en que tal separación no exis-

¹ Según una célebre definición de F. Engels, el Estado es “el poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más” (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1952, t. II, p. 297). Como trataremos de demostrarlo aquí, esta definición de Engels no incluye sino parte de la verdad acerca de la naturaleza del Estado: parece indudable que, pese a que el autor citado investiga precisamente los orígenes de la organización estatal, en el fondo no hace sino extender categorías que son propias de la organización política moderna al “Estado en general”, “desde sus orígenes”. El Estado como poder separado de su base social, de la sociedad en su conjunto, es un fenómeno netamente moderno, que no tiene nada que ver con la teocracia oriental o la *polis* griega o la *civitas* romana, en las que *sociedad* y *Estado* parecen confundirse en una sola y única entidad, o con el *feudo* medieval, en el que lo político se confunde con la propiedad territorial y la comunidad natural que le es propia como forma de organización económica. Marx definió el poder del Estado como “. . . la fuerza concentrada y organizada de la sociedad” (*El capital*, Trad. Roces, t. I, p. 791), definición ésta que también se identifica con la organización política moderna, como trataremos de demostrarlo.

² M. Hauriou, *Principes de droit public*, Paris, 1916, p. vii (subrayado nuestro). Esta formulación coincide con la siguiente de Marx: “El Estado como Estado anula . . . 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 activo y pasivo. . . Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y

te, todas las esferas de la vida social se identifican: lo religioso equivale a lo político, lo político a lo social, lo social a lo ético, etcétera. Estado y sociedad son entonces la misma cosa.

La misma palabra *Estado*, empleada para designar a la organización política, es de origen moderno. Los antiguos usaron las palabras *polis*, *civitas*, *regnum*, *imperium*; San Agustín dio igual significado a las palabras *respublica*, *civitas*, *regnum*, mismas que se siguieron usando en el medioevo cristiano, con significaciones diferentes (*civitas*: el Estado ciudadano; *regnum*: las monarquías territoriales, y *respublica*, reservada en la mayoría de los casos para designar a la *respublica christiana*, la reunión de todos los fieles a Cristo).³ En ningún caso se usó la palabra *Estado*.⁴ Es de suponerse que todo ello no haya sido motivado solamente por la cortedad de miras de los estudiosos de aquellas épocas. En realidad, se trata de estructuras políticas y sociales diferentes.⁵ Y trataremos de explicarlo

de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como partícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *esencial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos" (*La cuestión judía*, en Marx-Engels, *La sagrada familia y otros escritos*, México, 1959, pp. 22-23).

³ Cf. A. Passerin D'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Torino, 1962, cap. iv, particularmente pp. 48-50; sobre el concepto de *respublica* F. Crosara, *Respublica e Respublicae. Cenni terminologici dall'età romana all'XI secolo*, en "Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto" (1948), vol. iv, 1953. Sobre la terminología agustiniana, S. Cotta, *La città politica di S. Agostino*, Milano, 1960.

⁴ De acuerdo con una opinión ampliamente difundida, el verdadero "introducción" de la palabra *Estado fue Maquiavelo*. En realidad, parece ser que ya desde una época inmediatamente anterior a Maquiavelo la palabra comenzó a ser usada con cierta amplitud, sobre todo a nivel vulgar. Si bien es cierto que el término *Estado* es usado por primera vez en un texto político por Maquiavelo, también es verdad que en el secretario florentino la nueva terminología no logra ser completamente diferenciada de la que le antecede (cf. F. Ercole, "Lo Stato nel pensiero del Machiavelli", en *La politica del Machiavelli*, Roma, 1926, y Condorelli, *Per la storia del nome "Stato"*, en "Archivio giuridico", 1923).

⁵ Las solas diferencias que presenta históricamente el "nombre" que designa a la realidad política bastaría para justificar las prevenciones de H. Heller, para quien "... el investigar 'el fenómeno del Estado en general'... o ... la esencia 'del Estado en general'... sin otra determinación", es partir "... de la idea de que el Estado es algo así como una cosa invariable, que presenta caracteres constantes a través del tiempo, concepción que... es completamente errónea" (*Teoría del Estado*, México-Buenos Aires, S. A., pero de 1963, p. 19). Así plantea las cosas la llamada Teoría "general" del Estado y no lleva más pretensión (incluido Kelsen) que la de generalizar ciertas características del Estado moderno a "todo" tipo de Estado, absolutizando y eternizando un objeto de estudio que es totalmente histórico.

someramente, comparando la forma de organización social clásica antigua, la de los griegos, con la forma de organización de los modernos.

Para los griegos, el "Estado" (en realidad la *polis*) era la sociedad misma, la "ciudad" en la que lo político y lo jurídico se identificaban con lo religioso y con lo moral, y en la que, siguiendo a Hauriou, puede decirse que no existía distinción alguna entre lo público y lo privado, de manera tal que la vida del hombre era inmediatamente vida *en y para* la comunidad y la vida de la comunidad se identificaba con la vida de cada momento de sus integrantes.⁶

Por el contrario, para el hombre moderno, términos como *Estado* y *comunidad* encierran significados profundamente diferentes, aunque estén íntimamente relacionados. Todo ello, naturalmente, si se deja de lado la tendencia a confundir la sociedad (comunidad) con el Estado o al Estado con el derecho. La comunidad, que para los griegos lo era todo, la *polis*,⁷ para el hombre moderno no es algo que se dé de inmediato en su vida real. Lo privado se contrapone a lo público y la vida de la sociedad se da bifurcada, desmembrada en dos esferas, de modo que lo político, lo público, lo "general", se da separado y autónomo de lo privado, lo particular, lo cotidiano, y no sólo no necesita de esto para realizarse y actuarse, sino que puede y debe hacer a menos de ello para tal propósito. La sociedad antigua jamás conoció esta separación de elementos: la prueba la da el hecho de que los antiguos no pudieron nunca (ni se lo propusieron, por lo demás) hacer distingos entre lo político, lo jurídico, lo ético, lo religioso y lo económico, de manera tal que todas estas determinaciones pudieron englobarlas en un solo concepto, el de *ethos* o el de *fas*⁸ y Aristóteles pudo afirmar, sin mayores tropiezos, que el actuar ético era actuar en la comunidad, que vivir éticamente era vivir como buen ciudadano y que la ética no era sino una parte de la política.⁹

Lo que denota la vida del hombre moderno, lo que la realiza y la colma

⁶ Cf. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, cap. v, y también U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962, p. 178: "La ciudad es ... un organismo que vive y respira a través y por medio de los individuos, del mismo modo en que éstos sienten su propia existencia como una articulación de la ciudad"; V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, Zürich-Stuttgart, 1965; C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, New York, 1961.

⁷ Aristóteles, *Política*, 1252a: "... la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás... ésta es la comunidad política a la que llamamos ciudad."

⁸ Cf. U. Cerroni, *op. cit.*, pp. 183, 184 y 186.

⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, ii: La política "... determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde... el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano."

es su actividad económica privada, que se da, en cuanto privada, como actividad autónoma de las demás esferas de la vida social, como asunto exclusivamente *individual*. Pueden variar sus formas, puede variar su fortuna, y hasta sus circunstancias: su realidad es la misma, *actividad puramente privada* que, en cuanto es privada, está ya separada de antemano de la actividad social (por lo demás, toda actividad social *real* se da como una *multitud de actividades privadas*) Lo social, aquella esfera de las relaciones *inter omnes*, generales, que en la sociedad antigua se consumaban en la vida comunitaria de los hombres libres y que comprendía también la actividad económica/de los individuos como función social, en la sociedad moderna es depuesta en dos tipos de nuevas relaciones que nacen también autónomamente: las *relaciones de cambio* y las *relaciones políticas*. En razón de las primeras, el hombre económico de nuestra época produce de una determinada manera, *para el cambio*, como "poseedor de mercancías" (*Warenbesitzer*)¹⁰ y a la sociedad moderna capitalista como aquella en que la riqueza aparece toda como un "gigantesco arsenal de mercancías".¹¹ En virtud de las segundas, las relaciones políticas, los hombres modernos consolidan y *garantizan* las primeras, las relaciones de cambio, que traen aparejado un modo específico de producir y de apropiarse de lo producido.

A tal grado lo público y lo privado, perfectamente bien separados y especificados, adquieren en su autónoma existencia una razón de ser moderna, que entre los griegos y los romanos¹² no es posible hablar de "público" o de "privado", sencillamente porque para ello es necesario que en la realidad se den y se den por separado. Entre los antiguos los dos términos eran equivalentes. Por lo que no resulta acertado establecer una diferencia entre los antiguos y los modernos, diciendo que entre los antiguos prevaleció lo público, mientras que entre los modernos prevalece lo privado. En realidad, la nota diferenciadora sigue siendo la unidad, la mezcla, la simbiosis, la falta de autonomía que caracteriza a los ele-

¹⁰ K. Marx, *El capital*, Ed. Dietz, Berlin, 1961, t. I, p. 91.

¹¹ *Op. cit.*, t. I, p. 39; *idem*, *Crítica de la economía política*, Trad. de Javier Merino, México, 1957, p. 11.

¹² En Roma, por lo menos hasta que no se dio un amplio desarrollo de la actividad mercantil, sobre todo cuando los romanos llegaron a dominar la mayor parte de la cuenca del Mediterráneo, los *privati* eran sencillamente los plebeyos "despojados" de los derechos políticos que se derivaban de la participación en la propiedad pública (*ager publicus*) y, por consiguiente, de la participación efectiva en la *respublica*. Sobre la naturaleza netamente moderna de la distinción entre lo público y lo privado llevada al campo del derecho, cf. U. Cerroni, *Sulla storicità della distinzione tra diritto privato e diritto pubblico*, en "Atti del IV Congresso Nazionale di Filosofia del Diritto", Milano, 1960, pp. 355-367.

mentos integrantes de la sociedad antigua y que se dan como un *mixtum compositum* indiferenciado internamente; mientras que en las sociedades modernas los elementos aparecen separados y autónomos.

Ahora bien, mientras que en las sociedades antiguas la *socialidad*, es decir, la vinculación y la mediación de los individuos en sociedad se da en la *comunidad natural*,¹³ en las sociedades modernas la vinculación se da ya no de modo natural, sino a través de relaciones puramente voluntaristas. Y esto vale tanto para las relaciones de cambio como para las relaciones políticas.¹⁴

¹³ Esencial para la comprensión de los elementos constitutivos de lo que Marx llamó *comunidad natural*, pese a las diferencias históricas concretas que presenta en cada etapa de su desarrollo, es el manuscrito que con el título convencional de "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorgehn" (Formas que preceden la producción capitalista) se incluyen en los apuntes preparatorios de *El capital* y de la *Contribución*, los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Dietz Verlag, Berlín, 1953), pp. 375-415. Marx apunta como dato fundamental el hecho de que la forma social de vida no aparece "decidida" por un acto de voluntad, sino que le viene impuesta al individuo por las mismas limitaciones históricas, *naturales*, de su desarrollo. El individuo se encuentra agregado a sus semejantes *naturalmente*. O bien está confundido con las cosas como mero instrumento de producción, como en la esclavitud, o bien se encuentra ligado a sus semejantes por vínculos puramente naturales (la fuerza, el nacimiento, etcétera). La tierra constituye el punto fundamental de referencia de ese modo de *estar dispuestos* por determinaciones naturales (*Op. cit.*, especialmente pp. 384-387).

¹⁴ La relación de cambio es un *contrato*, es decir, en términos modernos, una *relación de voluntad*. Mientras que en el derecho romano la voluntad de cambiar constituye simplemente uno de los presupuestos del contrato y, por el contrario, resultan decisivas, o bien las formalidades, o bien la entrega material misma de la cosa (*traditio*); en cambio, en el derecho moderno basta un simple acuerdo de voluntades para perfeccionar el contrato. Todo ello tiene su origen, desde luego, en las nuevas formas que ha adquirido la propiedad: mientras que entre los antiguos la persona propietaria se hallaba vinculada a la propiedad, y más aún, a la propiedad pública (por la que resultan erróneas las concepciones que hacen radicar la diferencia entre la propiedad de los antiguos y la de los modernos en el hecho de que para los modernos la propiedad "desempeña una función social", mientras que para los antiguos se trata de un "derecho absoluto" de usar y disponer de la cosa en propiedad; concepción ésta, dicho sea de paso, que está en la base de la teoría clásica civilista del derecho de propiedad), con una función mucho más ligada a la comunidad de los propietarios de lo que por costumbre se acepta (*cf.* K. Marx, *Grundrisse, op. cit.*, p. 394); en cambio, para los modernos la propiedad ha dejado de ser una *condición natural* para convertirse en un *derecho*, es decir, en un atributo puramente ideal del individuo, en un *concepto* (*cf.* I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, en *Werke*, t. iv, Insel Verlag, pp. 353 y ss.; en realidad, Kant es el verdadero creador del moderno derecho de propiedad, un concepto que responde exactamente a las determinaciones de la sociedad mercantil capitalista, con su movilización universal de la riqueza por medio del cambio y con la remoción hasta el fondo que provoca en las relaciones sociales y políticas; un derecho que ya no exige el permanente contacto del propietario con los objetos de la propiedad *detentio* y que se transforma definitivamente en una verdadera relación social, *entre personas*). Las relaciones entre los individuos dejan de ser relaciones naturales, para convertirse en relaciones de voluntad, *sociales*; las mismas relaciones políticas dejan de ser determinaciones

Marx explica en los siguientes términos la relación voluntarista, tal y como se da en la relación de cambio y que constituye el fundamento de toda la estructura social y política de los tiempos modernos: "Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado ni cambiarse por sí mismas. Debemos pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y carecen por tanto de capacidad de resistencia frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho en otros términos, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo pueda apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un *acto de voluntad común a ambos*. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, que tiene por forma de expresión el *contrato*, es hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de esta *relación jurídica o de voluntad* lo *da* la relación económica misma. Aquí, las personas jurídicas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*. . . los papeles económicos representados por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones económicas en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros."¹⁵

naturales (vinculación por la fuerza o por el nacimiento), para convertirse en determinaciones de voluntad. No por caso se comienza por contraponer a las relaciones de dominación del *ancien régime* relaciones fundadas en el *acuerdo* de los individuos miembros de la sociedad, y no por caso a la teoría del derecho divino de los reyes se contraponen la moderna teoría del *contrat social*, concebido como el *acuerdo* de los individuos de vivir en sociedad y de *darse voluntariamente* una organización política (sobre la modernidad del contrato social, cf. A. Passerin D'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1962, p. 80: "...la teoría del contrato social, excepción hecha de antecedentes ocasionales que pueden encontrarse en escritores antiguos, es un producto totalmente moderno. Constituye el carácter distintivo de la teoría política del individualismo y está íntimamente vinculada con la teoría moderna del derecho natural.")

¹⁵ K. Marx, *El capital*, Trad. Roces, *op. cit.*, t. I, pp. 94-95. Aquí cabe hacer una observación que quizá pueda evitar posibles malentendidos acerca de lo que realmente significa para Marx la autonomía con que se presentan formalmente en el acto de cambio los dos protagonistas definidos como "poseedores de mercancías": efectivamente, la autonomía se da y se da desde el momento en que el cambio se universaliza con la producción capitalista a todos los ámbitos de la vida social. Sin embargo, esa autonomía es puramente formal, con lo que no se quiere decir, ni mucho menos, que sea ilusoria o sin relación con otros factores. Esa autonomía de la voluntad, que en el sistema ético de Kant ha alcanzado más su máxima expresión filosófica y

Ahora bien, estas relaciones que se han transformado de relaciones naturales en relaciones de voluntad están condicionadas por un proceso histórico¹⁶ y, en cuanto relaciones de voluntad, demuestran únicamente su funcionalidad respecto al acto de cambio y, de ninguna manera, su autarquía respecto de la vida social, como sucede con la "buena voluntad" de Kant.¹⁷ Es verdad que, por lo menos en parte, el acto de cambio ha exigido siempre el acuerdo de las partes que cambian, bien sea al nivel de las comunidades naturales¹⁸ o bien en la moderna sociedad capitalista;

jurídica, en cuanto se ha generalizado a todos los individuos, en realidad envuelve y disimula una relación material de desigualdad que en el acto de cambio, acto puramente formal, desnudo de cualquier determinación material, no puede descubrirse de ninguna manera. La verdadera desigualdad radical en el proceso de la producción, en el acto por el cual el productor directo produce una riqueza de la que no se apropia inmediatamente sino que va a parar a los bolsillos de otro; esto, aparte de la sujeción autoritaria del trabajador al capitalista a través de la cual se desarrolla el acto de la producción, que ya de suyo desvirtúa de manera rotunda la primitiva relación de igualdad. Cf. el siguiente pasaje de Marx: "Fuerza es reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción en condiciones distintas a como entró. *En el mercado se enfrentaba, como poseedor de su mercancía 'fuerza de trabajo', con otros poseedores de mercancías, uno entre tantos. El contrato por medio del cual vendía su fuerza de trabajo al capitalista demostraba a ojos vistas, por decirlo así, que disponía libremente de su persona.* Cerrado el trato, se descubre que el obrero no es 'ningún agente libre', que el momento en que se le deja en libertad para vender su fuerza de trabajo es precisamente el momento en que se ve obligado a venderla" (*Op. cit.*, t. I, p. 333; en parte, el subrayado es nuestro.)

¹⁶ *Op. cit.*, t. I, p. 563: "... el régimen del capital brota en un terreno económico que es fruto de un largo proceso de evolución. La *productividad real del trabajo* de que arranca este régimen como de su base, no es precisamente un don de la naturaleza, sino un producto de una historia que llena miles de siglos."

¹⁷ Que la "buena voluntad" kantiana se presente a sí misma como la conquista por excelencia de la razón y como el resultado del hombre racional que logra la separación absoluta de su voluntad respecto de los "intereses empíricos" y, por tanto, de sus condiciones materiales (naturales) de existencia, constituye, en realidad, un hecho secundario, si se toma en cuenta que la "buena voluntad" coincide con la total separación de los individuos de las condiciones de la comunidad natural y con la total universalización de las relaciones de cambio. Ello no obstante, no es lícito establecer una derivación mecánica de la conquista kantiana respecto de los cambios operados en la sociedad, pues ella misma es cambio que va a revolucionar todas las concepciones sobre las relaciones sociales, el derecho y la moral, sobre todo, y que va a incidir profundamente en el ulterior desarrollo de tales relaciones; es, además, la culminación de toda la cultura anterior, principalmente racionalista, y se ha construido con sus propios elementos. Sobre la importancia de Kant para el pensamiento político y jurídico contemporáneo, ver la interesante monografía de U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano, 1962.

¹⁸ K. Marx, *op. cit.*, t. I, pp. 97-98: "El intercambio de mercancías comienza allí donde termina la comunidad, allí donde ésta toma contacto con otras comunidades o con los miembros de otras comunidades. Y tan pronto como las cosas adquieren carácter de mercancías en las relaciones de la comunidad con el exterior, este carácter se adhiere a ellas también, de rechazo, en la vida interior de la comunidad. Por el momento, la *proporción cuantitativa en que se cambian* es algo absolutamente casual. Lo que las hace susceptibles de ser cambiadas es el acto de voluntad por el que sus poseedores deciden *enajenarlas mutuamente*. No obstante, la necesidad de objetos

sin embargo, es hasta el momento en que el cambio se generaliza como sistema de distribución y de producción, con la sociedad capitalista, cuando la relación de igualdad que encierra se transforma en un "prejuicio vulgar", en sistema de vida y de pensar. Aristóteles pudo descubrir la relación de igualdad que encubren dos mercancías que se cambian, las que para cambiarse han de ser equivalentes; pero lo que Aristóteles no pudo ni podía haber descubierto jamás es la *relación de igualdad* en que se deben encontrar los sujetos que cambian.¹⁹ Para cambiar, los sujetos, al igual que las mercancías, deben ser equivalentes, precisamente en su *voluntad de cambiar*. Y tan pueden y deben ser equivalentes tan sólo *en su voluntad*, sin necesidad de que sean iguales como productores o como entidades materiales, que es su diferenciación la que asegura el cambio.²⁰ De ese modo, si de una parte la sociedad moderna exigió la parificación de todos los individuos, su liberación de todos los vínculos de sujeción personal que los incapacitaba para actuar como "poseedores de

útiles ajenos se va arraigando poco a poco. A fuerza de repetirse constantemente, el intercambio se convierte en un proceso social periódico. A partir de un determinado momento, es obligado producir por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de servirse de ellos para el cambio." Y también, t. I, p. 97: "Las cosas son, de por sí, objetos ajenos al hombre y por tanto *enajenables*. Para que esta enajenación sea recíproca, basta con que los hombres se consideren tácitamente propietarios privados de esos objetos enajenables, enfrentándose de ese modo como personas independientes las unas de las otras. Pues bien, esta relación de mutua independencia no se da entre los miembros de las comunidades naturales y primitivas, ya revistan la forma de una familia patriarcal, la de un antiguo municipio indio, la de un Estado inca, etcétera."

¹⁹ *Op. cit.*, t. I, p. 67: "Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma de valorar, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, como *base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos *trabajo humano* en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como *poseedores de mercancías*. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad*. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, 'en rigor', *esta relación de igualdad*."

²⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 177: "... en el mercado no hay más que poseedores de mercancías, y el poder que estas personas pueden ejercer unas sobre otras es, pura y simplemente, el poder de sus respectivas mercancías. La diversidad material de las mercancías es el motivo material a que responde el cambio y hace que los poseedores de mercancías dependan los unos de los otros y viceversa, puesto que ninguno de ellos tiene en sus manos el objeto de que necesita, y en cambio todos poseen el que necesitan los demás."

mercancías”, de otra parte destruyó aquellos círculos fijos en los que se ubicaban los individuos naturalmente desiguales, para dar lugar y promover al infinito su desigualdad puramente social. Marx concibe las relaciones sociales modernas como el resultado de la separación del hombre de la comunidad natural,²¹ en cuya descomposición juega el papel determinante el desarrollo y la universalización del cambio, y de la sustitución de tal comunidad por una comunidad de hombres dispuestos para el cambio, hombres libres en sus voluntades, lo que exigía de antemano que todas las barreras que la antigua sociedad ofrecía al desarrollo del cambio, entre las que se cuenta de manera principal la vinculación natural de los individuos, fueran sustituidas por una nueva disposición social de éstos. De esa transformación resulta una comunidad en la que no tiene absolutamente nada que ver la condición material (natural) de los hombres; el hecho, por ejemplo, de ser pobres o ricos, etcétera: se trata de una comunidad ideal, *voluntarista*.²² En ella los hombres no están unidos orgánicamente, como sucedía en la sociedad griega o en la sociedad feudal, sino que son ante todo *privados poseedores de mercancías*, que se relacionan por nexos de pura voluntad, cuando cambian. El cambio deviene el *hecho social* por antonomasia. Toda otra relación entre los hombres no pasa de ser una relación simplemente privada, asocial y ajena al carácter general de la sociedad. En la nueva comunidad, los hombres no participan con su ser real, que resulta un ser asocial, o mejor aún, *presocial* (privado), sino con su voluntad. La misma producción se transforma en un

²¹ K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, p. 396: “Todas las formas (más o menos naturales, pero al fin y al cabo todas ellas resultado de un proceso histórico) en las que la comunidad presupone a los sujetos en una unidad determinada, objetiva, con sus condiciones de producción, o bien un determinado modo de ser subjetivo que a su vez presupone a las mismas comunidades como condiciones de producción, corresponden necesariamente tan sólo a un desarrollo limitado, y limitado por principio, de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve esas comunidades y su propia disolución constituye un desarrollo de las fuerzas productivas humanas.” Y cf., además, la célebre *Introducción de 1857*, en los *Grundrisse*, *cit.*, pp. 5-6: “En esta sociedad de la libre empresa, el individuo aparece independiente de los vínculos naturales, etcétera, que en las épocas históricas precedentes hacen de él un elemento perteneciente a un conglomerado humano, determinado y circunscrito... Cuanto más nos remontamos en la historia, tanto más el individuo —y por tanto el individuo que produce— se nos aparece como no autónomo, como parte de un conjunto más grande... Sólo en el siglo XVIII, con la ‘sociedad burguesa’, las distintas formas de los nexos sociales se presentan al individuo como mero instrumento para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este modo de ver, que es el modo de ver del individuo aislado, es precisamente la época de las relaciones sociales (generales desde este punto de vista) hasta hoy más desarrolladas.”

²² Cf. K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Trad. Roces, Montevideo, 1959, p. 83, en donde semejante comunidad se define como una “comunidad aparente” o “comunidad ilusoria”.

asunto específicamente privado y lo privado viene a constituir la forma en que se manifiesta lo social; ²³ paradójicamente, en su opuesto.

Las relaciones de cambio, generalizadas a todos los ámbitos de la vida social, transformadas en el conducto a través del cual se efectúan la producción social y la distribución de los productos, constituyen la verdadera fuente de todas las formas sociales de organización política, económica, sociológica, etcétera. Desde luego, no pueden ni deben ser vistas como el "demiurgo" de las demás relaciones sociales: son solamente su punto de partida. Por un lado, presuponen una propiedad móvil, desamortizada, dispuesta para el cambio; una propiedad que aparece como un "gigantesco arsenal de mercancías" y no como la plataforma terrenal sobre la que se disponen naturalmente los hombres; una propiedad, en suma, que ve a los hombres como sus auténticos portadores y a los que sigue como su sombra, determinándolos a organizarse y a relacionarse del modo como corresponde a su carácter móvil, es decir, como individuos libres, cuya titularidad ha dejado de radicar en las cosas para tomar su asiento en su propia voluntad. Sin una propiedad de ese tipo no se dan las relaciones de cambio ni se da la libertad como auténtica función y como necesaria expresión de la propiedad.

Por otra parte, las relaciones de cambio invaden la esfera de las relaciones políticas, sociales y culturales, liberándolas de la jerarquía total a que se encontraban sometidas en el régimen de la comunidad natural y dándoles la apariencia de ser relaciones puramente ideales, voluntarias o racionales. La nueva organización política aparece de inmediato como una "consociación", como una sociedad que ya no es el simple agregado natural de los hombres, sino como el resultado de un "acuerdo de voluntades", del "contrato social", convertido en el instrumento por medio del cual los hombres modernos, cada uno considerado como una *potestad* en sí misma, ²⁴ deciden organizar el estado civil. Lo que ya se demostraba

²³ K. Marx, *El capital*, op. cit., t. I, p. 118: "La concatenación *cuantitativa* del organismo social de producción, que exhibe sus *membra dissociata* en el sistema de la división del trabajo, no es menos primitiva ni menos fortuita que en su concatenación *cualitativa*. Y nuestros poseedores de mercancías advierten que este mismo régimen de división del trabajo que los convierte en *productores privados independientes* hace que el proceso social de producción y sus relaciones dentro de este proceso sean también *independientes de ellos mismos*, por donde la independencia de una persona respecto a otras viene a combinarse con un sistema de mutua dependencia respecto a las cosas."

²⁴ Este hombre *potestad en sí* es el elemento recurrente en todas las doctrinas contractualistas modernas, desde Althusius hasta Rousseau, pasando por Hobbes y Locke y constituye la esencia de ese individuo presocial y aislado, que aun cuando ha organizado ya la sociedad, sigue viviendo como una entidad autosuficiente que ve a la sociedad como una simple necesidad exterior. Todavía en Rousseau lo encontramos

en los hechos, en el acto de cambio, se refrenda en la esfera de la organización política: los hombres están dotados de una voluntad y su voluntad constituye el lazo de unión a través del cual, y *solamente* a través de él, organizan *libremente* la sociedad. Ésta deja de ser aquel conglomerado jerárquico, en el que los hombres se encuentran dispuestos por nacimiento o porque fueron reducidos por la fuerza a la categoría de seres inferiores, para transformarse en una sociedad que exige que se le dé como fundamento la voluntad libre de todos sus integrantes, como podrá verse más adelante.

Formalmente, el Estado moderno constituye por tanto el resultado del acuerdo de voluntades de todos los integrantes de la sociedad. Y de hecho, nace como consecuencia de una revolución política cuyo objetivo es la equiparación jurídica de los individuos, atados a la jerarquía de la comunidad natural, y la transformación de las viejas relaciones de propiedad. El desarrollo del cambio ha puesto, a partir de un cierto punto, a dos tipos de propiedad frente a frente: una, la feudal, titular de sí misma, cuyos accidentes son los hombres y sus relaciones,²⁵ y otra, la capitalista que, por el contrario, presupone al hombre como su titular; la primera, una propiedad inmóvil, que encadena en su inmovilidad a los hombres; la segunda, una propiedad que cambia continuamente, que se transforma sin cesar y que sigue a los hombres, o mejor, a la voluntad de éstos y que se somete al destino que ellos le quieran dar.

La propiedad en el *ancien régime* tiene un carácter directamente político. El propietario es inmediatamente el órgano del poder político y es órgano del poder político en cuanto es propietario. En el momento en que

como una entidad natural y sus *forces propres* son al mismo tiempo naturales y espirituales, y éstas, basadas antes en aquéllas, pasan después al contrato como las determinantes. Ya en Kant este individuo presocial se presenta como simple voluntad y la voluntad como una *forma* pura y simple, común a todos los "seres racionales" y absolutamente independiente de toda determinación material (intereses, existencia material, etcétera).

²⁵ Cf. K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Marx-Engels, *Escritos económicos varios*, México, 1962, p. 59: "... en la propiedad feudal de la tierra va implícito el señorío de la tierra sobre el hombre, como un poder extraño. El siervo de la gleba es un accidente de la tierra. Y también pertenece a ella el mayorazgo, el hijo primogénito. Es la tierra quien la hereda. De la propiedad sobre la tierra arranca, en general, la propiedad privada; aquélla es la base de ésta. Pero en la propiedad feudal sobre la tierra el señor *aparece*, por lo menos, como el rey de la propiedad territorial. Y se mantiene, asimismo, la apariencia de una relación más íntima entre el poseedor y la tierra que la de la simple riqueza basada *en las cosas*. La finca parece individualizada con su señor, tiene su rango, ostenta con él título de baronía o de condado, tiene sus privilegios, su propia jurisdicción, sus relaciones políticas, etcétera. Se presenta, por decirlo así, como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí el axioma de *mille terre sans maître*, que expresa el entrelazamiento de los derechos señoriales con la propiedad territorial."

deja de serlo deja también de ser el depositario del poder.²⁶ No resulta extraño, por tanto, que en la Edad Media se prohibiese a los señores feudales vender o traspasar sus propiedades: ello hubiera significado la destrucción del mismo régimen social.²⁷ Y es precisamente por el carácter que asume la propiedad en el antiguo régimen que la revolución anti-feudal es en esencia una revolución política y la emancipación social que deriva de ella es fundamentalmente una emancipación política. De lo que se trata no es de igualar socialmente a los hombres, sino *jurídica y políticamente*. No se trataba de abolir la propiedad en general, sino aquella forma específica de propiedad que tenía directamente un carácter político y las relaciones que de ella derivaban.²⁸

Que los hombres sean equiparados jurídica y políticamente no quiere decir, por tanto, que sean igualados en cuanto a sus fortunas o en cuanto a sus condiciones materiales, sino solamente en cuanto a sus voluntades. Y lo que la revolución política persigue es precisamente la abolición del *privilegio*, es decir, aquella condición jerárquica de los hombres en la que la voluntad de éstos es lo que menos cuenta. Al viejo privilegio se opone ahora el *derecho*, como *forma genérica* a través de la cual se reconoce a todos los hombres exactamente las mismas posibilidades respecto a la propiedad, lo que vale tanto como decir exactamente las mismas condiciones de hombres dispuestos para la producción y el cambio de mercancías.²⁹

²⁶ *Op. cit.*, p. 59: "...la propiedad territorial del feudalismo da nombre a su señor, como el reino a su rey. Su historia familiar, la historia de su casa, etcétera; todo lo individualiza, para él, la propiedad sobre la tierra, que es la que le conviene formalmente en su casa, en su persona. Del mismo modo, quienes cultivan la tierra del señor feudal no son *jornaleros*, sino que pertenecen también a su propiedad, como los siervos, o se hallan con respecto a él en una posición de respeto y sometimiento, como súbditos y vasallos. La posición del señor con respecto a ellos es, por tanto, una posición directamente política, que entraña, al mismo tiempo, un aspecto *afectivo*."

²⁷ *Cf.*, para una mayor profundización de las relaciones sociales del feudalismo, la excelente obra de M. Bloch, *La société féodale*, dos tomos, París, 1949.

²⁸ Ver K. Marx, *La cuestión judía*, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁹ *Idem*, *El capital*, *op. cit.*, t. I, p. 194: "La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo [es] en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedece a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres libres e iguales* ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La *igualdad*, pues compradores y vendedores contratan como *poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues cuantos intervienen en estos actos sólo se mueven por su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su prevecho personal, de su *interés privado*."

Se comprende cómo y por qué la autonomización de la voluntad, como necesaria expresión de un nuevo tipo de relaciones humanas, se constituye en la aparente fundadora del sistema político moderno. A este punto es necesario redimensionarla históricamente y no olvidar que si en la realidad es tan sólo la apariencia a través de la cual se justifica el nuevo mundo, sin embargo, juega un papel tan revolucionario como el que jugaron todas las fuerzas materiales en la gestación y nacimiento de la sociedad capitalista. En efecto, ella misma es una poderosa fuerza económica (en la esfera del cambio) y política (en la negación de todo el viejo sistema social). Pero es sólo *uno* de los muchos elementos que originaron la nueva sociedad y el hecho de que constituya el puente a través del cual pasan todas las relaciones sociales no nos explica por sí solo cuál es el fundamento real de aquella sociedad. La voluntad de los hombres, antes de que llegue a revestir una apariencia racional, y a pesar de ella, es y sigue siendo un *hecho*, un hecho social a través del cual se da la unión entre los hombres, y al mismo tiempo natural, en cuanto se da así y los hombres no pueden por menos de someterse a su realidad. Es el elemento *genérico*³⁰ del que se reviste el acto de cambio y, en general, toda la economía de mercado y la misma sociedad política, el Estado: es su modo de ser *social* particular (por oposición a la naturalidad de las pasadas formaciones económico-sociales, cuya socialidad estriba precisamente en su naturalidad), el elemento que equipara y relaciona a los hombres y a través del cual se legitima el Estado.

Diferente es la tendencia a atribuir a la voluntad de los hombres propiedades que objetivamente no presenta, ni siquiera en la concepción clásica.

³⁰ *Genérico* y no "formal", como se concibe a sí misma la voluntad o como pretendieron hacer del derecho los neokantianos de la Escuela de Marburgo, fundamentalmente Rudolf Stammler, que veía en el derecho la "forma" de la actividad económica (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1906, p. 161). Ni la voluntad constituye la "forma" de los hechos sociales, ni el derecho la "forma" de la actividad económica. "Forma" y "contenido" son dos conceptos que nos han legado las concepciones metafísicas de la antigüedad (principalmente a partir de Aristóteles), dos conceptos inaferrables que no explican nada y tan convertibles entre sí que lo que ahora nos parece ser forma de determinado contenido luego se nos transforma en contenido de una nueva forma todavía más inaferrable. Lo *genérico* constituye la manera o el modo de ser de lo social en la época moderna: reviste un tono polémico en relación con el régimen del privilegio y supone entre los hombres relaciones puramente ideales, que llegan a ser "jurídicas" cuando se establece el Estado como asunto de la sociedad en su conjunto y no como directo derivado de la propiedad. Cuando Louis Althusser atribuye como "herencia feuerbachiana" a Marx la concepción de la "vida genérica" del individuo en el Estado como "vida social", olvida o desconoce el carácter específico que presenta la formación política moderna y las relaciones puramente voluntaristas sobre las que se funda y se legitima, cosa que no puede considerarse como "invención" de determinado pensador sin pecar de ligereza (cf. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, 1967, p. 35).

sica del Estado moderno (Rousseau-Kant-Constant). Es por cierto lo que hace una corriente interpretación del marxismo que ha reducido la problemática política a un mero juego voluntarístico que no tiene nada que ver con lo que estamos estudiando. Se comienza por confundir la historia moderna con las demás etapas del desarrollo social, reduciendo lo social a lo económico³¹ indiferenciado y genérico, en el que cualquiera especificación que no sea económica sale sobrando; para esta interpretación de Marx no existe en el mundo de nuestros días más que un puro y simple movimiento de grupos o clases sociales con móviles y finalidades de los que cada grupo tiene perfecta conciencia, y que son todos, a fin de cuentas, móviles económicos. No existen fenómenos cada uno con su autonomía y su razón de ser propias, aunque formen parte de un conjunto, sino una simple lucha de intereses económicos a través de la cual una clase social domina a otra, transformando su "voluntad" particular en el derecho y al Estado simplemente en el órgano de su dominación económica. Y esto, que ya resulta un mero esquema mecánico que no tiene nada que ver con el estudio objetivo de la sociedad, se vuelve inaceptable cuando en vez de la "voluntad de la clase" nos encontramos con sólo la "voluntad" de los individuos que dirigen esa clase o que dirigen el aparato del Estado. La cultura, la política y el derecho son el producto mecánico de esta lucha de clases y la expresión ideológica de los intereses clasistas. De esa manera, aparece que ni la ciencia ni la filosofía, ni el derecho, ni la política, ni el Estado ni ninguna forma de conciencia y de organización de la sociedad se pueden concebir más que como "epifenómenos" o trasuntos de los fenómenos económicos.

Por lo que ve específicamente al Estado moderno, Engels introdujo una concepción que se ha extendido al marxismo militante y que Lenin transformó en la verdadera palanca de la teoría revolucionaria: el Estado, según Engels, no es más que un instrumento de dominación de clase, que obedece a los intereses de la clase dominante y que se coloca por encima de la sociedad absorbiéndola y dominándola. Afirma al mismo tiempo que el Estado aparece con la sociedad dividida en clases, como un producto directo suyo, con lo cual asienta, además, que el Estado desde que aparece en la historia es simple y sencillamente un instrumento de dominación. Lo que hemos dicho de las vicisitudes que ha sufrido el nombre

³¹ Ya en su tiempo Antonio Labriola denunciaba la tendencia a transformar el marxismo en un simple "economicismo", que desconocía arbitrariamente la existencia cualificada y autónoma de los demás fenómenos sociales (cf. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1964, fundamentalmente el segundo ensayo, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*).

de la organización política (que sin duda no puede reducirse a una mera sucesión de palabras, sino de nombres que indican realidades diferentes) basta para darse cuenta de cómo resulta simplista y esquemático un planteamiento semejante.³²

El Estado, el derecho, etcétera, constituyen fenómenos sociales que pueden y deben ser explicados en su específica existencia, sin mezclarlos con otros fenómenos (económicos) y transformándolos en fenómenos derivados (epifenómenos). Es una exigencia que plantea nuestra época (y mejor sería decir, que *permite* plantear nuestra época), porque es ahora que se dan por separado, como autónomos. La original gestación y consolidación del mundo moderno lo demuestra palpablemente.

El privilegio era el resultado de un *naturalismo divinizado*, de una naturaleza considerada como el "diseño" del Creador al que los hombres eran absolutamente extraños, dispuestos como simples entidades de paso, cuya finalidad última consistía en el tránsito al más allá, por el trámite de la vida terrena.³³ Era lógico que también el derecho naciera conteniendo la naturalidad al viejo diseño de la sociedad y del mundo, como la forma más adecuada para demostrar su legitimidad, y que apareciera como una nueva forma del *derecho natural*, con un fundamento simplemente humano, decidido por el hombre y no ya por la divinidad ni por ninguna potencia que le fuese extraña.³⁴

El derecho, en ésta su primera edición, es al mismo tiempo la reivindicación del hombre tal y como se da en la vida diaria, excluido de la vida política en virtud del privilegio, y la negación del carácter divino, y por tanto, de la indiscutida legitimidad del privilegio.³⁵ No es aquel derecho natural que el cristianismo heredó de la Antigüedad clásica y

³² De Engels, cf. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, op. cit.; de Lenin, *El Estado y la revolución*, en *Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, t. xxv, p. 371 en adelante.

³³ Cf. R. W. y A. J. Carlyle, *A history of Mediaeval Political Theory in the West*, Edinburgh-London, MCMLXII, en 6 ts., principalmente t. II y en el t. V, pp. 25 y ss.; véase, además, R. Bultmann, *Das Urchristentum —im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis Verlag-AG, Zürich.

³⁴ A. Passerin D'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, cit., p. 76: "La doctrina del derecho natural que se propone en los grandes tratados de los siglos XVII y XVIII... no tiene nada que ver con la teología. Es una construcción puramente racional, aun cuando no se niegue a rendir homenaje a cierta remota noción de Dios. Pero, como observó Becker, Dios se retira cada vez más del contacto inmediato con los hombres... La espontánea evidencia del derecho natural hizo perfectamente superflua la existencia de Dios."

³⁵ *Op. cit.*, p. 82: "La teoría moderna del derecho natural fue una construcción racional y una afirmación del valor del individuo. Pero fue también y sobre todo una reivindicación de derechos. Como tal, pudo transformarse en una teoría de la revolución; y se transformó en ella precisamente en 1776 y en 1789."

que se planteaba en sí como una potencia que no incumbía a los hombres, sino un derecho que residía en la persona misma de cada uno de ellos; se explica por qué aparece bajo la forma de *distintos derechos naturales*.³⁶ En realidad, el individuo "titular" del nuevo derecho natural es el hombre miembro de la sociedad civil, el productor de mercancías y, en general, el poseedor de mercancías, que se mueve por debajo del Estado sin que sea reconocido en cuanto tal por éste,³⁷ pero en el que encuentra su finalidad última, de la misma manera que el cristiano la reconocía en el más allá.

El acto de cambio revoluciona no sólo la producción, que se transforma en producción de mercancías, y las mismas relaciones políticas, sino además la entera cultura universal. Una prueba de ello la ofrece en la filosofía moderna el racionalismo, que comienza por descubrir, a partir de Petrarca,³⁸ una existencia autónoma en el hombre que puede realizarse sin el auxilio de la divinidad. El *cogito ergo sum* cartesiano indica, por principio, la absoluta independencia del hombre por medio de la razón. Y el camino que la filosofía racionalista recorre hasta llegar a Kant constituye el camino hacia la total autonomización de la voluntad (ese nuevo sujeto de las relaciones humanas que, hasta antes de ingresar en el mundo de la esfera política, se da como un fenómeno que todavía no se separa de la naturaleza, de la vida cotidiana de los hombres ya dominada por el acto de cambio).

Resulta claro (y hasta sintomático) por qué el hombre autónomo de la sociedad moderna lo primero que descubre es su capacidad de pensar y en ella se afirma y se confirma como ser autónomo. Ello, en un momento en que todavía no siente la necesidad imperiosa de transformar sus relaciones cotidianas (dadas en la esfera del intercambio) en relaciones puramente ideales (o de voluntad). Y es de gran interés constatar que lo último que descubre en este proceso de idealización de sus propias relaciones es precisamente la voluntad individual (con Kant), en cuanto capacidad de ponerse en relación con los demás, es decir, aquel fenómeno que,

³⁶ *Op. cit.*, p. 85: "En vísperas de las revoluciones americana y francesa, la vieja teoría del 'derecho natural' se transformó en una 'teoría de los derechos naturales'."

³⁷ K. Marx, *La cuestión judía*, *op. cit.*, p. 37: "... el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto natural."

³⁸ Cf. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1965, pp. 25 y ss.

con el cambio, había comenzado a revolucionar las estructuras sociales.³⁹ Del hombre racional (*homme naturel*) se pasa directamente a la concepción de la sociedad como algo organizado *racionalmente*, en contraposición al diseño divino del mundo, una sociedad que es al mismo tiempo un *contrato*, un *acuerdo de voluntades*, una sola *voluntad general*, pues la voluntad aparece al mismo tiempo como la *manifestación social* por excelencia del hombre que se ha autonomizado a través de la razón. En efecto, antes de que se teorice la voluntad individual, aislada, autosuficiente y que determina por sí sola su actuar, independientemente del mundo de relación (la “buena voluntad” kantiana), se comienza por afirmar aquella voluntad que es tal solamente en cuanto se manifiesta en un acuerdo con los demás, como voluntad general, con Rousseau, el gran ginebrino que todavía consideraba el amor entre los hombres y su educación social como los puntales de una sociedad decidida y organizada por ellos mismos.

Cuando se llega a ese punto es que la política ya se ha separado de la economía y aquel bloque compacto que era la comunidad de los esclavistas o la jerarquía medieval se ha desintegrado en la sociedad individualista. Ahora las fuerzas sociales se conciben personificadas en la sociedad y los hombres dejan de ser determinaciones naturales para convertirse en seres racionales que, por ello, deben organizar el Estado, la sociedad, sin auxilio de potencias extrañas a los mismos. Cada individuo es considerado dentro de la sociedad como una potencia en sí, una potencia que, por una parte, tiene necesidad de que se le deje actuar libremente, y que, por la otra, debe asegurársela de modo que su libre actuar no se vea dañado por el libre actuar de los demás. El feudalismo, el *ancien régime*, había sancionado el privilegio con la religión: nadie podía negar ni discutir los diseños de la jerarquía social. La divinidad había dispuesto a todos los seres integrantes del universo en una jerarquía que no tocaba a los hombres modificar, pues era y había sido siempre asunto exclusivo de la divinidad. El Renacimiento descubre el ser natural del individuo, ser natural que lo representa como una entidad pensante y actuante. Al ascetismo de la vida cristiana sucede un nuevo edonismo que contempla al individuo de carne y hueso hecho para la acción y que no debe encontrar más límites que los que imponga la *razón razonante*. Razón y naturaleza van de la mano y jamás estuvieron tan íntimamente identificadas como entonces. Lo racional es lo natural: lo humano natural es lo racional. Y la razón, esta diosa

³⁹ Por lo demás, ya Marx puso de manifiesto cómo la concepción kantiana de la buena voluntad, de la “libre voluntad”, no pudo darse sino hasta cuando el liberalismo francés había devenido ya un sistema social y el huracán revolucionario asolaba toda Europa (*La ideología alemana, op. cit.*, p. 214).

de la mitología moderna, como la llamó Labriola, llega a cobrar tal importancia, que Descartes asegura que lo único que puede demostrar sin lugar a dudas nuestra existencia es la capacidad de pensar: Dios mismo reivindica su existencia sólo cuando se justifica como ser racional (hasta llegar con Kant a ser tan sólo una idea, una fenomenología, una "exigencia" de la razón). Grocio podrá decir que los principios de la razón que constituyen el derecho natural (un derecho que vale en clave anti-feudal y contra el privilegio) mantendrían su validez "aun cuando Dios no existiese" (*etiamsi daremus . . . non esse Deum*).⁴⁰

No ha sido Dios quien ha organizado la sociedad. Han sido los mismos hombres: el hombre precede a la sociedad, él la organiza y le da contenido, ésta es su creación; él es la fuente de todos los valores sociales y el único titular de todos los predicados sociales. La idea del contrato social, que por principio de cuentas es visto por Althusius⁴¹ como el acuerdo en virtud del cual los hombres viven en comunidad, se transforma con Hobbes en el pacto de sujeción (*pactum subjectionis*) del pueblo al monarca;⁴² Locke lo presenta como el pacto en virtud del cual el Estado se convierte en la potencia que asegura la propiedad y la vida de los individuos,⁴³ y desemboca en Rousseau con características nuevas: el contrato social ya no es un acuerdo entre los hombres, por una parte, y el príncipe, el Estado, por la otra, sino un acuerdo entre los hombres mismos para fundar el Estado, del que siguen siendo parte, la principal, que determina continuamente su vida y su existencia a través de sus deliberaciones (y todo ello, aun cuando a Rousseau el "soberano", el Estado, la "volonté générale", se le transforma en las manos de modo que resulta a final de cuentas una potencia inaferrable, incontrolable y completamente ajena a los individuos concretos, contradicción interna de su sistema que ha valido a la concepción rusioniana el mote de "autoritarismo democrático").⁴⁴

⁴⁰ H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, Prolegomena, 11: "Todo lo que hasta hoy hemos dicho subsistiría invariablemente de algún modo, aun cuando admitiésemos —lo que no puede hacerse sin cometer impiedad gravísima— que Dios no existe o que Él no se ocupa de la humanidad."

⁴¹ Althusius, que durante siglos permaneció virtualmente desconocido para la ciencia política, se reconoce ahora como el verdadero iniciador del contractualismo moderno, o por lo menos, como el primero que formuló un sistema político a partir del contrato social, sobre todo desde que en 1880 Otto von Gierke lo redescubrió para los estudios políticos contemporáneos (cf. O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880; el capítulo segundo de la segunda parte está enteramente dedicado a la teoría del contrato).

⁴² T. Hobbes, *De cive*, Amsterdam, 1647, v, 8; *idem*, *Leviathan*, E. Lindsay, London-New York, cap. xiv.

⁴³ Cf. J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, Ed. Carpenter, London-New York, pp. 180 y ss.

⁴⁴ Cf. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, I, vi.

Como es fácil observar, el Estado deja de ser aquella comunidad en la que la vida privada de los individuos era un elemento secundario, porque la vida misma de los individuos se mezclaba con la vida del Estado (en la antigüedad a través de la comunidad de los esclavistas; en la Edad Media en la persona del señor feudal y en la disposición jerárquica de los hombres sobre la propiedad territorial). Ahora la vida del Estado se escinde de la vida privada de los ciudadanos y cada uno de estos, en cuanto privados, se convierte en una esfera autónoma y separada del resto. Es ahora y no antes, cuando el Estado se transforma en un poder aparte de la sociedad, en un poder encima de ella.

Mientras que en la antigüedad el Estado es la sociedad de los esclavistas, su comunidad, y se halla directamente identificado con ella, y en la época medieval el Estado es el señor feudal y su poder se identifica directamente con sus mesnadas armadas, en la época moderna el Estado es algo diferente de la sociedad, un poder aparte que se identifica consigo mismo como poder general de la sociedad. Su interés deja de ser directamente el interés de un grupo o de un individuo, para imponerse como el *interés general de toda la sociedad*. Allá el Estado se identificaba directamente con el grupo o con el individuo privilegiados; aquí con toda la sociedad, pero de modo tal que el privilegio se impone como interés de todos, quedando naturalmente como privilegio objetivo de unos cuantos. La imposición de este privilegio como interés de toda la sociedad, y en la realidad de un grupo anónimo desde el punto de vista político, se da de manera que al mismo tiempo que persiste la esfera personal de cada miembro de la sociedad, cada uno se encuentra en el Estado sin dejar de ser un privado; es decir, no de modo orgánico, ya que el fundamento de toda la estructura social lo constituye el interés privado, sino de modo abstracto, como una entidad que resume el interés general de la sociedad, pero sin confundirse con ella, con los múltiples intereses privados que la constituyen. Desde este punto de vista es lícito decir, por tanto, que verdadero Estado, o Estado político, como lo llama Marx en *La cuestión judía*, sólo existe en la sociedad moderna.

Ahora bien, antes de Rousseau el Estado no logra independizarse completamente de las determinaciones feudales en las teorías políticas modernas (recuérdese cómo en Hobbes el contrato es un contrato con el monarca y no entre los miembros de la sociedad, *uti singuli*), es decir, no logra presentarse como entidad completamente independiente de los individuos privilegiados. Aun cuando ya se veía que el Estado debía darse en función de la sociedad y, sobre todo con Locke, se concebía la

acción protectora, sancionadora y de compromiso de aquel respecto a los intereses individuales, sin embargo, no se veía cómo la sociedad pudiera expresar directamente sus intereses generales en el Estado, cómo determinarlos como algo diferente de lo que les era propio y particular a los individuos, sin que ambos tipos de intereses, el interés privado de cada uno y el interés general, entraran en colisión. Rousseau se lo propone al concebir una nueva forma del derecho como expresión directa de toda la sociedad, o mejor dicho, de la *voluntad* de toda la sociedad, la *volonté générale*.⁴⁵ Rousseau es el primero que logra una división del hombre en dos esferas separadas y autónomas: una, en cuanto hombre privado, *homme* o *bourgeois*, y la otra, como hombre participante en la comunidad política, en la voluntad general, es decir, como *citoyen*.⁴⁶

Con Rousseau todavía no se llega a sustituir la voluntad general de la sociedad por el derecho. Esta será labor de Kant. En Rousseau, para que el interés general quede debidamente sancionado y consolidado, es necesaria la participación efectiva de todos los hombres en cuanto ciudadanos en la vida del soberano, del pueblo, de la *volonté générale*. Es verdad que esta necesidad, que constituye la esencia misma de la democracia moderna, queda al nivel de una simple presuposición, como mera sugerencia no desarrollada y vencida por la concepción rusioniana del *citoyen* abstracto; pero constituye además el antecedente teórico imprescindible de una democracia efectiva, que es precisamente la que plantea el socialismo.⁴⁷

⁴⁵ *Op. cit.*, II, vi: "Las leyes no son, hablando con propiedad, sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo, sometido a las leyes, debe ser su propio autor; la reglamentación de las condiciones de la sociedad es asunto exclusivo de quienes se asocian." El hecho de que Rousseau decaiga después, en su misma teoría democrática, en la concepción del legislador que es desde todos puntos de vista "un homme extraordinaire dans l'État", no hace más que mostrar hasta qué grado la comunidad que teoriza es una comunidad puramente abstracta, simplemente porque la existencia individual de los ciudadanos no ha podido ser superada como una existencia genérica, verdaderamente comunitaria.

⁴⁶ *Op. cit.*, I, vi, nota. Rousseau preveía el abismo que media entre los mundos del *bourgeois* y del *citoyen* como mundos contradictorios y antagónicos y se daba cuenta de que su diferencia estribaba en la condición puramente material del uno frente a la existencia puramente genérica del otro: "Aquel que ose acometer la empresa de instituir un pueblo, nos dice, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que es de por sí un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo reciba. hasta cierto punto, su vida y su ser, de sustituir una existencia física e independiente por una existencia parcial y moral. Debe despojar al hombre de sus fuerzas propias, para entregarle otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros" (*op. cit.*, II, vii).

⁴⁷ En nuestra opinión, quien mejor ha tratado las relaciones que median entre Rousseau y la concepción democrática marxista es el profesor de la Universidad de Mesina, Galvano della Volpe, en su excelente monografía *Rousseau e Marx*, *op. cit.*

Ahora bien, Rousseau llegó a plantear la efectiva participación de todos los ciudadanos en la dirección del Estado, cosa que para él constituía la única forma en que el Estado podría verse a sí mismo como la efectiva personificación y materialización del interés general. Pero Rousseau, a pesar de sus incipientes críticas a la propiedad privada,⁴⁸ nunca llegó a criticar de manera sistemática las relaciones propietarias de la sociedad que fundaría el Estado que se prospecta en el *Contrato social*. En última instancia, sigue vigente el problema de la propiedad privada, aun cuando ésta se transforme en una propiedad fundada por el Estado y al Estado se le reconozca como el propietario originario.⁴⁹

En el fondo no es con Rousseau que se consolidan teóricamente las modernas relaciones sociales y políticas; él nada más apuntó la problemática: la necesaria constitución del interés general, por oposición al privilegio feudal y de una voluntad que se propusiera por encima de los intereses particulares, pero que partiera de ellos y los consolidara. Será Kant quien dará el toque definitivo a esta problemática, el que la sistematizará teórica e ideológicamente. Con Kant tendremos nuevamente, sólo que desarrollados de manera profundamente original, algunos de los elementos fundamentales de la concepción de Rousseau: la organización estatal por encima de la sociedad y la fusión de la voluntad general en la ley, el derecho.

Rousseau había distinguido entre la "volonté générale" y la volonté de tous",⁵⁰ indicando que la primera se relaciona con el "interés general", mientras que la segunda compete al "interés privado" y aparece como una "suma de voluntades particulares". Entre la voluntad particular y la voluntad general no encontramos ninguna especie de *pendant* que las una, las relacione o las medie causalmente. Kant se propone el problema y dedica todo su sistema ético jurídico a la explicación del nexo que se da entre la voluntad particular y la voluntad universal.

Para Rousseau la voluntad individual vale lo que puede valer el reconocimiento de sus condiciones de existencia por parte de la voluntad general. Para Kant, por el contrario, una voluntad individual no sólo puede constituirse sin mediaciones de ninguna especie en la voluntad de todos,

⁴⁸ En realidad, la crítica que Rousseau endereza en contra de la propiedad privada en el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* no constituye una crítica a la propiedad en general, sino a aquel tipo de propiedad que se presenta directamente como fuente de dominación política entre los hombres. También del contrato social se origina un tipo específico de propiedad privada: es aquella que se da como derecho del primer ocupante y que se justifica a través del trabajo y la cultura (*Contrat social*, I, ix).

⁴⁹ *Op. cit.*, I, ix.

⁵⁰ *Op. cit.*, II, iii.

con la que se identifica con igual valor, sino que puede valer como “voluntad general”, o para decirlo en el lenguaje ético kantiano, como “voluntad universal”. En otras palabras, se puede identificar una voluntad con la de todos y tener por ello el valor de una voluntad general o universal; las tres son una y la misma cosa. Para llegar a semejante identificación, Kant ha tenido que dar un carácter y un valor al individuo aislado que no tiene en Rousseau y que, en general, no tiene en ninguno de los pensadores anteriores al filósofo de Königsberg: en las concepciones pre-kantianas, el hombre, con todo lo que es (su ser natural, su propiedad, su trabajo y sus relaciones con sus semejantes), se encuentra vinculado, de una o de otra manera, a las condiciones empíricas de su existencia; con Kant, en cambio, se manifiesta ya como pura espiritualidad, o por lo menos, con una espiritualidad autónoma de la empiria. La voluntad no es ya la mera relación entre los individuos a través de las cosas,⁵¹ sino que es “pura voluntad” o “buena voluntad” (*guter Wille*),⁵² una voluntad que hace abstracción de las cosas materiales y que a través de este hacer abstracción se plantea como voluntad universal. Desde este momento la voluntad no sólo se constituirá en el fundamento de todas las relaciones inter-humanas, sino que pasará a ser el elemento definidor de lo que es un “ser racional” y, por tanto, del kantiano “reino de los fines” (*Reichs der Zwecke*),⁵³ es decir, aquella *esfera puramente racional* en la que los hombres se encuentran éticamente, como “buenas voluntades”, y que, al exteriorizarse, fundará al mismo tiempo el “reino del derecho”. El hombre es un ser racional, no sólo porque puede pensar principios a partir de la razón misma, sin ningún antecedente empírico y válidos por sí mismos, sino, sobre todo, porque tiene una voluntad buena: esto lo identifica y lo asocia con los demás individuos (seres racionales); él es al mismo tiempo una voluntad buena y un “legislador universal”, pues las determinaciones de su voluntad no son solamente máximas para su actuar, sino que, por ser imperativos universales y no ya ligados a sus circunstancias particulares,

⁵¹ Hasta antes de Kant, la propiedad había sido concebida como una relación del hombre con la cosa objeto de propiedad, lo que hacía de ella una relación asocial que, además, era incapaz de definir la apropiación de una riqueza que, como dice Marx, se significa por ser “un inmenso arsenal de mercancías”. Kant transforma la propiedad en una relación puramente voluntarista, es decir, racional: en un concepto que se acopla cabalmente a la moderna propiedad móvil e intercambiable por naturaleza y, en ella, a la propiedad que representan los modernísimos títulos de crédito que llegan a amparar, detrás de un simple concepto estampado en un papel, inmensas sumas de bienes cuya materialidad es absolutamente irrelevante (cf. I. Kant, *Rechtslehre*, *op. cit.*, pp. 353 y ss.).

⁵² *Idem*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, *cit.*, t. iv, p. 18.

⁵³ *Op. cit.*, p. 66.

constituyen además verdaderas leyes universales valederas para todo ser que sea racional (incluido Dios, el que de existir no podría legislar sino como un ser racional, es decir, como cualquier hombre).⁵⁴ La buena voluntad, al demostrar su capacidad de legislar *como si (als ob)* lo hiciera cualquiera de los seres racionales o todos en su conjunto y al mismo tiempo, puede pasar al campo de las relaciones sociales, perfectamente identificada con la voluntad de todos, es decir, como voluntad universal, pues, no obstante ser particular, individual, puede legislar *universalmente*, por ser racional, sin que sea indispensable la presencia de las voluntades de los demás hombres que integran la sociedad de los seres racionales, *als ob* esa voluntad particular fuera la voluntad de todos, porque, en fin, en ambos casos vale como *voluntad universal*, puramente *formal*.

La operación realizada por Kant constituye, como él mismo tuvo a decirlo, una verdadera "revolución copernicana" del pensamiento y la cima más elevada que el racionalismo pudo escalar en el persistente peligro de caer en contradictorias soluciones solipsistas. Bastó dar este paso para que el derecho (una vez eliminada la política a través de los imperativos universales) encontrara su verdadera razón de ser moderna, adviniendo como un "sistema de coexistencia de la libertad".⁵⁵ La coincidencia entre la realidad social moderna y el pensamiento kantiano resulta aquí extraordinaria: en la realidad, hombres disociados, absolutamente "privatizados" que efectúan la producción social como asunto puramente privado; hombres que se relacionan tan sólo por mediación de la voluntad, en el acto de cambio y en las relaciones políticas. En Kant, hombres reducidos a la mera voluntad y ésta a una pura abstracción, a una simple *forma* que puede hacer a menos de *intereses concretos*. Lo social resulta ser lo *voluntario* y lo voluntario la capacidad de generalizar una relación (la del cambio de mercancías en la realidad concreta) en una simple *relación racional*; seres racionales, buena voluntad, legislador universal (que puede ser *uno* o *todos* o *uno como —als ob— todos*) y derecho, vienen a ser, si no exactamente la misma cosa, por lo menos aspectos de una misma cosa. La "coexistencia de las volun-

⁵⁴ Recuérdese a propósito la famosa formulación del imperativo categórico: "actúa únicamente según la máxima que al mismo tiempo tú puedas querer que se transforme en una ley universal" (*op. cit.*, p. 51: "handle nu nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde").

⁵⁵ I. Kant, *Rechtslehre*, *op. cit.*, p. 337: "El derecho es... el conjunto de las condiciones a través de las cuales el arbitrio de uno puede ponerse de acuerdo con el arbitrio de otro, según una ley universal de la libertad"; el imperativo categórico del derecho es formulado por Kant en los siguientes términos: "actúa exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de otro, según una ley universal" (*op. cit.*, p. 338).

tades", que es "coexistencia de las libertades", traduce la coexistencia de los *poseedores de mercancías* (como definió Marx a los hombres modernos vistos en sus relaciones jurídicas) que en la realidad se vinculan por intermedio de la *forma* de la voluntad.

Que el "pueblo" rusioniano deje de ser en Kant (y en la realidad histórica) la sociedad real, hecha de hombres de carne y hueso, para transformarse en una "comunidad" de seres racionales" que postulan el derecho como el "sistema en que coexisten", no es más que la operación a través de la cual se genera la transformación del principio de la soberanía popular en el principio de la "soberanía de la ley". El mismo concepto de constitución, que hasta Kant se había venido identificando de inmediato con la estructura de la sociedad o del Estado, sencillamente porque sociedad y Estado se daban como un todo y no se distinguían como entidades separadas, del mismo modo en que no se distinguía ningún elemento de la sociedad refundida en la comunidad natural, en Kant comienza a tomar el significado de "ordenación jurídica", como "voluntad" que reúne a un pueblo en un estado (o condición) jurídico,⁵⁶ que se identifica con el derecho y el Estado.⁵⁷

Mas no para aquí el proceso de "formalización" operado por la doctrina kantiana en el campo del derecho y de la política. Otra innovación del pensador de Königsberg, quizá la más grave, es la racionalización del concepto de pueblo y su transformación en un simple organismo electoral,⁵⁸

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 429: "El derecho público es... un sistema de leyes para un pueblo, esto es, para una pluralidad de hombres o de pueblos que, por encontrarse en una relación de influencia recíproca, tienen necesidad de un estado jurídico [rechtlichen Zustand] bajo una voluntad que los reúne, de una *constitución* (*constitutio*), para ser partícipes de lo que es de derecho [was Rechtens ist]." Y más adelante: "La única constitución estatal permanente es aquella en que la *ley* es soberana y no depende de ninguna persona particular" (p. 464).

⁵⁷ Es precisamente en este punto que parece resolverse en mera *reproducción* dogmática de la concepción kantiana la pretendida originalidad de Kelsen y de los juspositivistas del constitucionalismo contemporáneo.

⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 464-465: "Toda verdadera república no es ni puede ser más que un *sistema representativo* del pueblo, instituido para la protección de sus derechos, en su nombre, es decir, en nombre de todos los ciudadanos reunidos y a través de sus delegados (de sus diputados). Pero desde el momento en que jefe de Estado en persona (bien sea el rey, la nobleza o todo el pueblo en su conjunto, la unión democrática) se hace representar, entonces el pueblo reunido ya no representa solamente al soberano, *es él mismo* el soberano; porque en él (en el pueblo) reside originariamente el poder supremo, del que deben emanar todos los derechos de los individuos como simples súbditos (en todo caso como servidores del Estado), y la república, una vez que ha sido establecida, no tiene ya necesidad de dejarse escapar de las manos las riendas del gobierno y de ponerlas en quienes las tuvieron antes [es decir, el pueblo] y que ahora podrían destruir de nuevo, con su arbitrio absoluto, todas las nuevas instituciones."

cuya única función, fuera de lo que pasaba en Rousseau,⁵⁹ consiste en designar a quien tendrá la función de "legislar por todos", sin posibilidades de juzgar la actividad de este legislador, ya no digamos de controlarla, como si (*als ob*) se tratara de Dios.⁶⁰

Convertido en un mero organismo electoral, el pueblo deviene de súbito un concepto que se aristocratiza. Así, Kant podrá clasificar a los ciudadanos en "activos" y "pasivos", de acuerdo con un censo de las fortunas;⁶¹ Constant podrá, inclusive, declarar que ciudadanos son solamente los propietarios, dando de "niños" o hasta de "extranjeros" a los indigentes y a los trabajadores a jornal;⁶² Tocqueville podrá jurar que existe la democracia en América, aun cuando exista la esclavitud, y todos los constitucionalistas contemporáneos podrán ver con naturalidad que por enteros

⁵⁹ Recuérdese su crítica al sistema de participación electoral impuesto al pueblo de Inglaterra: "El pueblo inglés piensa que es libre, pero se engaña profundamente; él es libre mientras elige a los miembros del parlamento: una vez elegidos, vuelve a ser esclavo y es anulado. Durante los breves momentos de su libertad, por el uso que hace de ésta, bien merece que la vuelva a perder" (*Du contrat social*, III, iv). Para Rousseau la voluntad del pueblo no se representa; o es ella misma o es otra muy diferente: no hay punto medio. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, son simplemente sus comisarios. Toda ley que "le peuple et personne" no haya ratificado es nula, es decir, *no es una ley* (*loc. cit.*). La democracia socialista se inspira en esta concepción del Estado democrático rousiano y hace de ella una verdadera realidad.

⁶⁰ I. Kant, *op. cit.*, pp. 439-440: "Contra el supremo legislador del Estado no puede darse... ninguna oposición legítima por parte del pueblo, ya que solamente gracias a la sumisión de todos a su voluntad, universalmente legisladora, es posible un estado jurídico; por tanto no puede admitirse derecho alguno de *insurrección* (*seditio*), menos aún de *rebelión* (*rebellio*), y absolutamente en ningún caso los *atentados* en contra de él como individuo (como monarca), *bajo el pretexto de abuso del poder*, en su persona o en su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). Intentarlo mínimamente constituye *alta traición* (*proditio eminentis*), y en este caso, como en el de quien ha querido traicionar a la patria, el traidor puede ser punido por lo menos con la muerte." La ley que es obra del supremo legislador del Estado, nos dice Kant, que "es tan santa (tan inviolable), que constituye un delito ya el solo hecho de ponerla en duda, no digamos el suspender sus efectos, aunque fuera tan sólo por un momento, se representa como si [*als ob*] se derivara no de hombres, sino más bien de cualquier legislador altísimo e incensurable; tal es el significado de la frase: 'Toda autoridad proviene de Dios', la cual no expresa un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón" (*op. cit.*, p. 438).

⁶¹ *Op. cit.*, pp. 432-433.

⁶² B. Constant, *Principes de politique*, en *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1146: "En nuestras actuales sociedades, el nacimiento en el país y la mayoría de edad no bastan de ninguna manera para conferir a los hombres las cualidades propias para el ejercicio de la ciudadanía. Aquellos a quienes la indigencia mantiene en una eterna dependencia y los condena a trabajos cotidianos no son ni más esclavizados que los niños sobre los asuntos públicos ni más interesados que los niños sobre los asuntos públicos ni más interesados que los extranjeros en una prosperidad nacional, de la que no conocen los elementos y de cuyas ventajas no participan sino indirectamente."

periodos de la historia se excluya a las mujeres del derecho de voto. Decir entonces que el pueblo es "soberano" significa sencillamente decir que por medio de un acto electoral el pueblo "delega" su poder a sus representantes y el "es" (soberano) se transforma en un "fue" indefinido que vela la continua y permanente sujeción de los ciudadanos al orden dado de una vez y para siempre a través del derecho.

En realidad, el despotenciamiento del pueblo se plasma en la división y separación cada vez más radical y absoluta de las dos esferas en que se divide la vida social. Esa separación se consume teóricamente con la transformación kantiana del derecho en la esencia del Estado, hasta llegar a identificarse con éste. Esa misma separación llega al punto de eliminar virtualmente al pueblo, no sólo como existencia material, empírica de los individuos que se supone como súbditos del Estado, sino como copartícipes eficaces del ordenamiento estatal: se revela entonces la verdad inconcesada de la operación kantiana, cuando nos percatamos de que aquella primera equiparación de los individuos no tuvo otra finalidad que sustituir la "voluntad de todos" por una sola voluntad (la del supremo legislador), en el supuesto de que, al ser todas iguales (incluida esta última) y todas capaces de iguales determinaciones voluntaristas (en cuanto universales), vale tanto que las plantean todas las voluntades reunidas como fruto de su acuerdo, como que lo haga una sola de ellas, al convertir esas determinaciones en derecho. La participación del pueblo se vuelve innecesaria e inútil. El Estado de derecho se engulle la voluntad de todos y ésta no viene a ser más que el campo pasivo e impotente de la aplicación de la ley. Ésta, soberana sobre todo y sobre todos, voluntad abstracta (en cuanto universal) sobre los ciudadanos y sobre el Estado mismo, reúne en sí, de ahora en adelante, todas las cualidades del mundo de relación de los hombres, representa ya el *maximum* de la socialidad (una "socialidad" como conviene a unos seres racionales puros: totalmente ideal). Todo lo demás constituye tan sólo un universo de hechos concretos parciales, individuales, que se justifican a través de la ley, pero que no tienen absolutamente nada que agregarle. De esa manera, el Estado kantiano, la cima del pensamiento liberal que tuvo sus comienzos en la Revolución Francesa, se revela como el principio del autoritarismo moderno, fundado en la absoluta exclusión de los ciudadanos de la esfera estatal y postulado, paradójicamente, por la democracia moderna (una democracia también puramente abstracta, voluntarista). Ese autoritarismo va implícito en la dogmática aceptación de la ley como soberana e inmutable. La que a su vez supone el rechazo total del derecho de rebelión, es decir, aquel derecho

(natural) que es la máxima expresión de una real y efectiva participación del pueblo en los asuntos públicos.⁶³ Con ello, la escisión entre la sociedad y el Estado está completa.

Sin embargo, este movimiento del Estado (y de la ciencia del Estado, en general, reducida al derecho) hacia el autoritarismo (o *estatalismo*, como dice Cerroni, *loc. cit.*) y la progresiva separación de la sociedad respecto a los asuntos políticos, en el fondo, está indicando, al mismo tiempo que la anulación política del individuo, la transformación del organismo estatal en un simple "guardián nocturno" de los intereses individuales y, sobre todo, de las relaciones de propiedad (que hemos supuesto como el punto de arranque de toda la teoría política moderna y de la formación del Estado contemporáneo). Con Kant se llega al punto más elevado de la abstracción jurídica: la ley es la voluntad universal, que como tal es soberana sobre el Estado y la sociedad. Nada hay sobre ella (a no ser la "voluntad de Dios", simplemente supuesta por la razón); a partir de ella, el Estado y todas las relaciones entre los hombres. El hecho de que la propiedad anteceda a la fundación del Estado⁶⁴ quiere decir solamente que el derecho es aquello que el Estado está llamado a realizar, pero que ya existe de antemano como determinación de la razón. Podría decirse que el moderno garantismo comienza a partir de Kant, pero en realidad el que Kant vea que el Estado "asegura" la propiedad y recurra a la imagen del "guardián nocturno" para indicar el papel que está llamado a jugar, no quiere decir que para él éste sea el problema fundamental (que es, en cambio, la fundamentación de la soberanía absoluta del derecho, del que el Estado no es más que un resultado). Ése será el problema de quien hasta ahora ha sido su mayor exponente, Benjamin Constant,

⁶³ Véase U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno, cit.*, p. 25, y también G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Torino, S. A., p. 158: "Al partir de la concepción del Estado jurídico, Kant debía negar el derecho de resistencia. El Estado de derecho no surge para la defensa de los derechos del hombre, si no para actuar la idea del derecho. El individuo como tal no tiene derechos que hacer valer ante el Estado, ni éste está obligado a dar garantías al individuo. La libertad que el Estado actúa no es libertad del individuo, sino libertad exterior, relativa, es libertad del individuo en relación con otros."

⁶⁴ I. Kant, *op. cit.*, pp. 366-367: "la constitución civil no es más que un estado jurídico que asegura a cada quien lo suyo, pero que no lo constituye ni lo determina propiamente. Toda garantía presupone, por tanto, el que cada uno pueda tener algo como *suyo* (visto que ella se lo asegura). Por consecuencia, es preciso admitir como posible antes de la constitución civil (o hecha abstracción de esta constitución) un *mío* y un *tuyo* exteriores y, al mismo tiempo, un derecho de constreñir a todos aquéllos con los que de cualquier modo podemos entablar relaciones a entrar con nosotros en un estado constituido, en el que los referidos *mío* y *tuyo* puedan quedar garantizados".

que (pese a su "diálogo" continuo con la problemática rusioniana) está más cercano a Kant que a ningún otro.⁶⁵

En esencia, Constant desarrolla aquel aspecto que en Kant ha quedado como supuesto, cuando su principal objetivo había consistido en fundamentar racionalmente el derecho y el Estado: de qué manera el derecho y el Estado garantizan la existencia independiente del individuo, su felicidad y sus bienes. Para el pensador francés (igual que para Kant) el derecho es soberano, en cuanto en él se fundamenta el Estado, y el derecho es ante todo la constitución y todo el orden que de ella deriva. Pero (a diferencia de Kant) la finalidad principal de todo orden constitucional estriba, no precisamente en la imposición de una voluntad tan abstracta que resulta extraña al pueblo, a su libertad y a sus bienes, sino en la *limitación* del poder estatal a través de la constitución, de manera que quede impedido para llevar a cabo cualquier invasión de la vida de los privados y de sus bienes, y constituya una verdadera garantía de la libertad y de la propiedad. Y precisamente porque el individuo privado es el sujeto de esa garantía, el orden legal constituido no le debe ser ajeno. Es en este punto que la voluntad general se manifiesta, no como un poder puesto por encima de los individuos, sino como una función constante de sus relaciones con el Estado. Lo "constitucional" equivale a "garantía de la libertad" y la legitimidad de la autoridad estatal estriba en ser "constitucional", es decir, en "garantizar la libertad".⁶⁶ "Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, escribe Constant, ni la del pueblo, ni la de los hombres que dicen ser sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera que sea el título con que reinen, ni la de la ley, que por ser la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, según la forma de gobierno, debe ser circunscrita en los mismos límites que la autoridad de que emana."⁶⁷

⁶⁵ La observación la ha hecho el estudioso italiano Umberto Cerroni, desmintiendo una corriente interpretación que cree ver una relación estrecha entre Rousseau y Kant, cuando en realidad tal relación se descubre de Hobbes a Constant, pasando por Kant, por los binarios del autoritarismo y del garantismo constitucionalista. Autoritarismo y garantismo se dan sobre la exclusión total y definitiva de los ciudadanos de los asuntos públicos; esto es precisamente lo que Rousseau rechaza por principio (cf. U. Cerroni, *Introduzione a Benjamin Constant*, cit.).

⁶⁶ Cf. B. Constant, *Principes de politique*, cit., Avant-propos: "Hace ya mucho tiempo, dije que, al ser una constitución la garantía de la libertad de un pueblo, todo lo que respectaba a la libertad era constitucional y, recíprocamente, que extender una constitución a todo era hacer de todo un peligro para ella y crear escollos para circundarla; que había en ella bases fundamentales que todas las autoridades nacionales no podían tocar, pero que dichas autoridades podían hacer todo lo que no fuera contrario a esas bases." Y más adelante: "Los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política, y toda autoridad que viola estos derechos se vuelve ilegítima" (*op. cit.*, p. 1109).

⁶⁷ *Loc. cit.*

Para los antiguos, libertad pudo muy bien haber significado el derecho de participar en la dirección de los asuntos públicos, de manera que la sociedad estaba destinada a propiciar esa participación; pero para los modernos libertad quiere decir algo muy distinto: quiere decir el derecho de cada uno a no ser sometido más que a las leyes, a no ser encarcelado, ni muerto ni maltratado; el derecho de cada uno a externar su opinión, de elegir su oficio y ejercerlo, de disponer y hasta de abusar de su propiedad, de ir y venir sin necesidad de pedir permiso y sin dar cuentas de sus intenciones y de su propia conducta; el derecho de reunirse con otras personas y de influir en la administración, nombrando a los funcionarios o a través de peticiones.⁶⁸ Pero de todos estos derechos que constituyen la "libertad" de los modernos, Constant considera esencial el derecho de propiedad, tanto que (al igual que en Kant) sin tal derecho sencillamente no se puede llegar a ser un verdadero ciudadano, pues sin él lo menos que puede importar al individuo es cómo vayan los asuntos públicos.⁶⁹

Quizá bastaría recordar que todo el constitucionalismo moderno es por principio de cuentas un "garantismo", para confirmarse en la idea de que Constant es uno de los pensadores más agudos y perspicaces de nuestro tiempo. Su paralelismo con el desarrollo de la realidad social (como ya sucedía con Kant) no deja de ser harto sorprendente, cosa que, por cierto, viene a avalar su importancia para el conocimiento del mundo moderno. En él el individuo privado vuelve a tener un valor, y el Estado mismo justifica su existencia en cuanto permite y procura el desenvolvimiento de la felicidad privada. Es con él que se llega a pensar que el mundo se ha transformado de modo tan original que la misma antigüedad clásica deja de ser un modelo de perfección ciudadana, desde el momento que el hombre deja de ser dependiente del conjunto social para dedicarse por entero al cultivo de su propia individualidad. Hobbes, Locke, en parte Rousseau, pero sobre todo Kant, llegan a él con matices renovados, con un aparato de ideas extraordinariamente perfeccionado, el mismo que encontramos en nuestros ordenamientos constitucionales. Constant ha puesto los diferentes elementos definitivamente en el sitio que les corresponde: por un lado, una voluntad general que se fija en la ley, que legitima todos los intereses y que, antes que nada, los limita; por un lado, el Estado, que garantiza aquellos intereses aplicando la ley, y, en fin, el individuo, el sujeto de aquella garantía, entregado totalmente a sí mismo.

⁶⁸ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, discurso pronunciado en el Ateneo de París en 1819.

⁶⁹ B. Constant, *Principes de politique, cit.*, pp. 1146 y ss.

Si se quisiera precisar en una palabra el fundamento social y político del Estado moderno, diríamos sin temor a equivocarnos que es el *consenso* del pueblo, es decir, el "acuerdo" que, teóricamente, da lugar a la organización del Estado y que, prácticamente, acepta el orden establecido y se somete al mismo; un acuerdo, por tanto, que es continuo y permanente y que se transforma en abierta rebelión (es decir en algo ilegítimo) cuando tal no sigue siendo. El consenso está en la base de todas las concepciones políticas modernas y es la razón misma de la existencia del Estado. Es *activo* en Rousseau y constituye la esencia del contrato social; es simplemente *pasivo* en Kant, en cuanto es el resultado de una ley universal que la razón impone a todos,⁷⁰ y es *activo y pasivo* al mismo tiempo en Constant, pues para él no se trata, como sucede con Kant, de una mera imposición del orden estatal a los ciudadanos, sino de la defensa de sus intereses, de manera que allí donde tal defensa no se da no existirá tampoco el consenso y la autoridad se hará automáticamente ilegítima; pero en Constant no encontramos tampoco aquella participación activa de los ciudadanos en la vida y en el control del Estado que es propia de la teoría democrática rousoniana: el ciudadano está constituido como un mundo aparte y sus derechos para con el Estado se dan en razón de su existencia privada; la tranquilidad y la dedicación absoluta a ese mundo privado forman su interés fundamental, y la garantía del mismo el interés del Estado, es decir, el interés general de todos.

Es precisamente a través del garantismo que el máximo idealismo del Estado coincide con el máximo materialismo de la vida privada, como ya observaba con agudeza el joven Marx.⁷¹ Se comprende que, en la concepción marxista, el idealismo del Estado no es un reflejo mecánico de la sociedad (pese a que el lenguaje extremadamente ambiguo de Marx dificulta su cabal comprensión), sino algo que reproduce *genéricamente* las condiciones dominantes en la sociedad,⁷² pero que en su reproducción se

⁷⁰ I. Kant, *op. cit.*, p. 432. Para Kant el consenso se expresa como aceptación de la ley exterior de la libertad, es decir, del derecho. La libertad práctica que se vuelve libertad legal, consiste en "la facultad de no obedecer a otra ley que no sea aquella a la que [los miembros de la sociedad civil] han dado su consenso". O sea, que sujeción a la ley y consenso resultan equivalentes en la terminología kantiana.

⁷¹ Cf. *La cuestión judía, cit.*, p. 36.

⁷² *Op. cit.*, p. 34: "Ninguno de los derechos del hombre va... más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y dissociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico [esto es, como hombre social], estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en

plantea al mismo tiempo como algo distinto que viene a agregarse (delimitándola) a la sociedad. El Estado y el derecho "reproducen" las condiciones (cifradas en un tipo específico de relaciones de propiedad o de producción) que dominan en la sociedad, imponiéndolas a todos sus miembros como un "interés general" (o "social"); pero lo hacen en modo tal que ese interés general no puede confundirse con los diferentes intereses particulares (y cuando ambos chocan prevalece indefectiblemente el interés general en la forma de la ley, soberana absoluta): ⁷³ el derecho y el Estado imponen el *derecho de propiedad* (como interés general), pero este derecho no puede confundirse con la *propiedad de cada uno* (es más, puede un individuo tener el "derecho" sin tener "propiedad"); ⁷⁴ la propiedad de cada uno deja de ser la causa para convertirse de inmediato en *lo causado* del derecho, y todo individuo se encuentra sometido a éste, que es un interés general, pero sólo porque ya de antemano estaba sometido a las condiciones reales de la propiedad. De esa manera, el derecho y el Estado aparecen al mismo tiempo como fundamento y resultado de las relaciones reales: como el fundamento, en cuanto legitiman y garantizan un estado de hecho (las relaciones de propiedad); como el resultado, en cuanto reproducen genéricamente ese mismo estado de hecho. En última instancia, en ambos casos Estado y derecho quedan como simples medios de la constitución de la propiedad. ⁷⁵

La voluntad individual, cuya fuente la encontramos en el intercambio de mercancías y cuya expresión es la libertad jurídica, no es nada más ni nada menos que la función social de un tipo de propiedad dedicada al comercio. La voluntad general que se llega a plasmar en el derecho (como el "idealismo" del Estado) es tan sólo la garantía de la propiedad. El consenso del pueblo se identifica con su sumisión al derecho y, en el fondo, con sus condiciones de vida, es decir, con las condiciones de propiedad.

cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta."

⁷³ *Op. cit.*, p. 35: "...el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual, debiendo, por tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su *fin*, a estos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la expresión y la teoría la regla."

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 37: "...el hombre ...no se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad."

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 34: "...los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio par la conservación de estos llamados derechos humanos... se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como un ser parcial... no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués."

Todos ellos son elementos estructurales de un mismo sistema: ninguno puede faltar y cada uno de ellos se explica a partir de los otros. Marx fue el primero que vio esta interconexión de los elementos sociales que sólo aparentemente se presentan como disociados, o para decirlo en otros términos, cuya aparente disociación constituye el modo específico en que se encuentran relacionados. Es verdad que Marx afirmó como principio de la política moderna la voluntad, pero la voluntad como la hemos visto, como voluntad que se plantea por encima de los hombres concretos, es decir, como voluntad general, y no como se pretende por parte de algunos estudiosos, como una voluntad particular del hombre de gobierno.⁷⁶ Esta grosera reducción del pensamiento de Marx, en el fondo, tiene su origen en la tendencia a reducir su metodología a un burdo economicismo incapaz de explicar la problemática social con el carácter específico que supone en cada caso concreto.

Identificar el problema político y jurídico con el problema económico cuando éste no es más que punto de partida de aquél, significa identificar directamente al Estado y al derecho con los grupos económicos dominantes, con la voluntad de tales grupos en el poder y, en el fondo, con la voluntad de los individuos dirigentes de tales grupos. Significa también identificar al Estado con la sociedad, con lo cual no sabemos qué función desarrolla la organización política moderna en esta forma de sociedad ni cuáles son sus diferencias con las organizaciones premodernas. De esa manera, se elude explicar con sus propios elementos el Estado y el derecho, y no sólo, sino que se limita además la posibilidad de explicar la existencia y la función específica de fenómenos que en otras formaciones económico-sociales son desconocidos en lo absoluto; tal es el caso de los partidos políticos, de las revoluciones (un fenómeno moderno por antonomasia); la razón de ser del Estado como poder concentrado y organizado de la sociedad (Marx), sobre todo cuando se trata de una sociedad no capitalista, sino socialista; en una palabra, se es incapaz de saber por qué precisamente en esta época las masas hacen irrupción en la política y de saber qué función pueden tener todos los fenómenos que se derivan

⁷⁶ Es el caso del profesor francés René de Lacharrière, quien evidentemente toma como punto de partida afirmaciones aisladas y ambiguas del propio Marx o simplemente consideraciones que no son suyas sino de Engels o de Lenin (v. nota 1): Escribe el autor que citamos lo siguiente: "...afirmar que una medida no puede venir del Estado en sí, sino que debe ser impuesta a través de éste, considerado como instrumento, implica hipostasiar un Estado vacío, sin contenido humano. Como persona moral, el Estado no tiene más voluntad que la de los individuos que detentan el control del mismo" (R. de Lacharrière, *Études sur la théorie démocratique*, Paris, 1963, p. 170).

de esa irrupción. Todavía hoy son pocos los seguidores de Marx que pueden explicar objetivamente, en ausencia de todo verbalismo retórico, qué significa la democracia para el mundo moderno y para su transformación total (sobre todo, también aquí, en una sociedad socialista). No sólo son incapaces de impedir sino hasta de explicarse el por qué un movimiento tan profunda y universalmente democrático como una revolución se transforma rápidamente en un mero poder burocrático en la medida en que se elimina la participación de las masas en la dirección del Estado y, con ello, se despeja el camino para el entronizamiento de dictaduras personalistas y para el "culto de los héroes", que se funda en las pasiones y en los sentimientos más bajos y primitivos de las masas populares. Los mismos partidos comunistas parecen perder toda posibilidad de desarrollarse como organizaciones voluntarias de ciudadanos conscientes de la necesaria transformación de la sociedad en sentido socialista. Se entiende cómo y por qué para esos seguidores de Marx lo más corriente y lo más convincente es hablar de una "voluntad de la clase dominante", que habla a través de sus hombres de gobierno.

No es la voluntad de la clase dominante la que se esconde detrás del poder político: es la misma constitución de la sociedad la que determina que el Estado no pueda servir a la sociedad sino como Estado de clase, como Estado de los propietarios privados (un espíritu, el de los propietarios privados, de que está imbuida no sólo la clase dominante, sino la entera sociedad). Al poner como fundamento del derecho en general el derecho de propiedad y todos los derechos derivados que le son adherentes, el Estado no tiene necesidad de "interpretar" la "voluntad de la clase dominante". Se ha instituido de una vez y hasta su fin como Estado de la clase de los propietarios privados, para lo cual le ha sido preciso imponer la condición de tales a todos los miembros de la sociedad. Sólo en este caso una "voluntad general" puede darse al mismo tiempo como medio de sojuzgamiento y de poder del Estado.

El mismo Marx aclara meridianamente su pensamiento en un célebre pasaje de *La ideología alemana*, en el que afirma lo siguiente:

La vida material de los individuos (que en modo alguno depende de su simple "voluntad"), su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la *voluntad* de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador

de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones, independientemente de que su poder deba constituirse como *Estado*, tienen que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una *expresión general* como *voluntad del Estado*, es decir, como ley. Así como no depende de su voluntad idealista o de su capricho el que sus cuerpos sean pesados, *no depende tampoco de ellos el que hagan valer su propia voluntad en forma de ley*, colocándola al mismo tiempo por encima del capricho personal de cada uno de ellos. Su dominación personal tiene necesariamente que construirse, al mismo tiempo, como una dominación media. Su poder personal descansa sobre condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya continuidad ha de afirmarlas como dominantes frente a los demás y, al mismo tiempo, como vigentes para todos. La expresión de esta voluntad condicionada por sus intereses comunes es la ley. Precisamente la tendencia a hacerse valer los individuos independientes, los unos de los otros, y de hacer valer su propia voluntad, teniendo en cuenta que, sobre estas bases, su mutuo comportamiento es necesariamente egoísta, hace necesaria la renuncia a sí mismo en la ley y en el derecho, renuncia a sí mismo que es excepcional y que constituye la afirmación de sus propios intereses en el caso medio. Y lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y del Estado. El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, sino que, al surgir como resultado del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante.⁷⁷

Conviene recordar que sobre este punto coincide totalmente con Marx el pensamiento de uno de los más grandes marxistas de este siglo, Antonio Gramsci, quien a propósito de la concepción marxista del Estado escribe lo siguiente:

“El Estado se concibe, es verdad, como organismo que es propio de un grupo y que está destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de tal grupo; pero ese desarrollo y esa expansión se conciben y se presentan como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías ‘nacionales’; es decir, al grupo dominante se le ve coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal se concibe como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los intereses de los grupos subordinados, equilibrios éstos en los que los intereses del grupo domi-

⁷⁷ *Ed. cit.*, pp. 366-367.

nante prevalecen sólo hasta cierto punto, es decir, no se reducen al grosero interés económico corporativo.”⁷⁸ Lo anterior fue escrito por Gramsci en prisión, donde el régimen fascista lo tuvo hasta su muerte. Nadie podrá permitirse aventurar la idea que aquí se da una “veleidad democrática” del gran fundador del partido comunista italiano, uno de los pocos espíritus, dicho sea de paso, que ha identificado la raíz profundamente democrática de un movimiento revolucionario.

Si un Estado se impone como voluntad dominante es porque la sociedad misma se encuentra organizada voluntarísticamente, o sea, porque las relaciones sociales no son ya simples yuxtaposiciones naturales, sino nexos en los que el elemento humano (social) de la voluntad hace de puente (que lo *social* se dé en lo *voluntario*, no hace más que constatar cuán limitado es históricamente). La sociedad que antes no contaba para el Estado, simplemente porque no se distinguía de él (o viceversa), ahora constituye su presupuesto necesario; pero la sociedad no como existencia natural, sino organizada sobre la base de relaciones voluntaristas. Se entiende entonces por qué el consenso popular (por reducido que llegue a ser) constituye la verdadera sanción del orden establecido, y se comprende también por qué para cambiar ese orden existente se hace necesaria en la concepción de Marx una revolución. A tal grado que mientras no se da una sociedad de ese tipo, voluntarista, y el consenso no llega a ser elemento indispensable para el Estado, ni siquiera se puede hablar de una verdadera revolución (por lo menos a nivel político, es decir, *moderno*). Allí donde la historia no ha sobrepasado los límites localistas de la comunidad natural, hablar de una revolución es absolutamente arbitrario (como es el caso de quienes ven en la revuelta de Espartaco una “revolución”). Para que se dé lo político es indispensable que se superen las barreras locales, es decir, que la historia devenga *historia universal*. Y la historia universal es fruto de una producción destinada al cambio y del comercio a nivel nacional e internacional.⁷⁹ Una revolución es la organización *voluntaria* de un consenso que no es del Estado, o bien, el consenso que le viene a faltar al Estado. La revolución política antifeudal, para Marx, es la revolución de la sociedad civil,⁸⁰ y la sociedad civil es la sociedad de mercado, en la que las relaciones son relaciones de voluntad no universalizadas materialmente (una verdadera herencia para un nuevo tipo de

⁷⁸ A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, 1949, p. 46.

⁷⁹ Marx-Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁰ K. Marx, *La cuestión judía*, *op. cit.*, p. 35.

revolución). Marx plantea la universalización de esas relaciones en la sociedad civil misma, sin el intermedio del Estado; pero para ello es necesaria la destrucción del Estado político en el que lo social se reduce a lo político, o sea, en el que la universalización de las relaciones humanas es puramente ilusoria. Sin la destrucción del Estado político no es posible eliminar aquella división entre sociedad civil y sociedad política, que constituye la razón de ser del Estado como poder separado y por encima de la sociedad; ni se puede procurar a la sociedad los elementos de la socialización de sus relaciones. Para ello, es necesario ante todo una revolución, la que a su vez es la heredera del viejo derecho de rebelión expulsado del ordenamiento estatal junto con el pueblo. Pero al igual que con el derecho de rebelión, en cuanto fenómeno netamente moderno, la revolución social no puede dejar de ser el resultado de un consenso popular, que no es ya el consenso del Estado, pero que debe partir de él. Ninguna forma de consenso tiene una función si no es en relación con el Estado, ya sea en pro o en contra. Se comprende, en fin, por qué para Marx la democracia es el principio y el medio de una verdadera transformación de la sociedad, y se comprende en qué sentido es posible hablar de una proyección de Rousseau en Marx. La abolición de la dicotomía entre la sociedad y el Estado significa para él la restauración del hombre social, una restauración que es al mismo tiempo universal. El hombre gana su socialidad y la sociedad se libera del Estado. Todo movimiento en ese sentido debe partir del hombre, del hombre tal y como lo encontramos en esta sociedad, del hombre real: en ese sentido se concluye que no hay ni puede haber verdadera transformación que pueda partir del Estado, pues el'o significaría la desaparición del Estado. En efecto, ese debe ser el papel que juegue un Estado socialista,⁸¹ en el que lo político se vuelve a fundir paulatinamente con lo social, desde luego, con proyecciones nuevas, universales y humanas, no inmediatamente naturales. Sin embargo, el gran problema de nuestra época es y seguirá siendo por un buen tiempo el de las relaciones entre el hombre y el Estado, y mientras el Estado exista, cualquiera que sea su forma, no se podrá decir que haya una verdadera emancipación social del hombre: "Sólo cuando el individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales;

⁸¹ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, *op. cit.*, p. 483: "...el socialismo reducirá la jornada de trabajo, elevará a las masas a una nueva vida, colocará a la mayoría de la población en condiciones que permitirán a todos, sin excepción, ejercer las 'funciones del Estado', y esto conducirá a la *extinción completa* de todo Estado en general."

sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana." ⁸²

⁸² K. Marx, *op. cit.*, p. 38.