

TEORIA POLITICA Y SOCIALISMO

Por SANTIAGO SANCHEZ
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Los teóricos de la política coinciden en señalar la obra de Maquiavelo como el punto de partida del pensamiento político moderno. La razón fundamental invocada en tal sentido es la emancipación de la política, como disciplina, arte o técnica, de la moral y del derecho.

Desde entonces, la naturaleza maquiavélica del quehacer político viene dada por su consideración especial, aséptica desde un punto de vista ético, que le sitúa más allá del bien y del mal, en una tierra de nadie, al margen de los problemas de los hombres, sometidos, ellos sí, a vinculaciones normativas y religiosas.

Maquiavelo plasma, por vez primera, la separación de las esferas humana o social y política o cratológica y atribuye a cada una de ellas una normativa diferente. La peculiaridad del Príncipe es la creación teórica de un mundo político, exclusivamente centrado en la adquisición, conservación e incremento del poder y sometido a unos límites amorales que no son otros sino la eficacia en la praxis de la conquista y el mantenimiento del poder político.

La tan traída y llevada «razón de Estado», que implica que el gobernante tiene razones desconocidas para los gobernados para actuar en determinado sentido, y que los detentadores de poder *pueden* comportarse en forma distinta a como se conduciría una persona en el ámbito privado o en sus relaciones sociales, constituye el colofón de la teoría maquiavélica del obrar político como actuación sin límites.

Desde Maquiavelo y desde el nacimiento de los Estados absolutistas europeos, la preocupación central de los súbditos primero y de los ciuda-

danos después fue la de encontrar los medios adecuados para poner frenos al poder político cuyo ejercicio se había revelado injusto e inhumano pero, sobre todo, arbitrario.

Surgieron así, a lo largo de los años y bajo la presión de los pueblos, la teoría de los derechos naturales del hombre —la libertad, la propiedad, la igualdad y la seguridad— que, por su carácter previo al Estado y su naturaleza independiente de cualquier condicionante, debían ser respetados por el poder político; la teoría de la división de poderes, formulada inicialmente por John Locke y desarrollada por Montesquieu, que suponía que la separación de las labores legislativa, ejecutiva y judicial entrañaría una serie de controles intragubernamentales, obstáculo para el abuso de poder.

Al lado de esas limitaciones que afectaban a la extensión y alcance del poder de los soberanos se alteró también el contenido de la obligación política, o de los deberes de los ciudadanos para con sus gobernantes, mediante la introducción del derecho de resistencia a los mandamientos injustos del poder.

En esta «dialéctica» poder político-pueblo se sitúa también la teoría de la soberanía nacional, que luego habría de transformarse en soberanía popular, como expediente que privaba al monarca tradicional de la legitimidad hasta entonces ostentada.

La historia de la búsqueda de restricciones al poder no es ni más ni menos que la historia del constitucionalismo en una primera fase, cuya culminación en Europa se produce en 1789.

La Revolución francesa fue la revolución liberal por excelencia que derribó las estructuras políticas del Estado absolutista y feudal para establecer en su lugar un Estado de Derecho que fue concebido como Estado abstencionista e instaurado para «mantener la libertad contra el Gobierno».

En contra del criterio general, la importancia de la Revolución francesa no deriva tan sólo de sus logros burgueses. En la Revolución francesa de 1789 «vemos surgir además una revolución democrática y una revolución social» y, en este sentido, la Revolución francesa se nos presenta no sólo como el símbolo de una aspiración universal, sino también como el preludio de las próximas etapas de la Humanidad. En efecto, al lado de la primera declaración sobre los derechos del hombre que no trasciende el ámbito burgues-individualista, al lado del subterfugio de la soberanía nacional y del sufragio censitario, la Constitución de 1793 transforma la Revolución de la libertad en una revolución igualitaria mediante la introducción de la soberanía popular y el sufragio universal. Por otra parte, la revolución liberal-democrática, «para responder además claramente a sus inicia-

les exigencias de verdadera y real libertad, debía entrañar una revolución social que, igualando las condiciones económicas de todos, subsanase el injusto desequilibrio y ofreciera a cada cual la posibilidad de hacer valer eficazmente su pretensión al gobierno de la comunidad» (1).

El componente ideológico que presidió la conquista de libertades y se materializó, jurídicamente, en las Declaraciones de Derechos y textos constitucionales y, políticamente, en la aparición de las bases del moderno Estado representativo, no fue solamente, como podría inferirse del hilo de la narración, obra del espíritu humano, sino, también, resultado de un profundo cambio social. «En las doctrinas políticas se compendia idealmente lo que realmente se despliega en el universo histórico» (2). En este sentido, la Revolución fue, sobre todo, la culminación de un largo desarrollo económico y social que socavó las estructuras de la vieja sociedad feudal y desarticuló los círculos integradores de la antigua comunidad —gremios, estamentos, corporaciones—, arrojando a sus miembros a un mundo nuevo de competencia a ultranza y guerra de todos contra todos.

En una perspectiva esquemática, cual la presente, no es posible entrar en el complejo proceso que alumbraba ya la nueva forma de organización social. Baste, simplemente, recordar que al separarse la producción del cambio y generalizarse el comercio, la dependencia nacida de la división del trabajo, que hasta entonces era personal y recíproca, se convirtió en una dependencia de algo impersonal: el mercado. Simultánea y correlativamente, tuvo lugar un proceso de separación de gran parte de los productores directos de los medios de producción y una liberación de los citados productores de las «trabas institucionales que, en el antiguo Régimen, les amarraban a la tierra de su señor, como siervo, o al oficio de sus padres, como compañero de las corporaciones» (3). De este modo, quedaron liberadas todas las fuerzas centrifugas que iban a constituir la sociedad civil burguesa y cuya integración no iba a ser precisamente producto de una decisión racional.

En efecto, en una formación social cuyos miembros sólo buscan su interés particular, en la que «cada uno es fin para sí mismo y los demás no son nada para él» pero, al mismo tiempo, nada puede lograr ninguno si no es en relación con los otros y a través de ellos, el precipitado de las

(1) Guido de Ruggiero: *El retorno a la razón*, pág. 102. Ed. Paidós, S. A., Buenos Aires, 1949.

(2) *Ibid.*

(3) P. G. Dognin: *Karl Marx*, pág. 346. Cedral, Bogotá, 1975.

múltiples acciones egoístas difícilmente podía constituir un todo equilibrado y sin graves contradicciones.

No era ésa, en cambio, la opinión de los ideólogos burgueses —de John Locke a Adam Smith—, quienes consideraban que, en tanto cada cual buscara su propio provecho, sin limitación ni interferencia alguna, en la misma medida contribuiría al bienestar general. Desde esta óptica, lo adecuado era, sin duda, liberar a los individuos de todo tipo de control externo y permitir que la competencia, «la producción subjetivamente anárquica de mercancías», abocase en una objetividad social armónica.

En este contexto, la función política en el orden interno tenía que quedar restringida al aseguramiento del pacífico goce de la vida civil, a remover los controles al desarrollo de la libertad y propiedad individuales, de la contratación y la herencia y a garantizar no se produjeran atentados a las actividades económicas individuales que alteran el denominado orden natural de las cosas. El Estado aparecía así como un mero vigilante de un proceso económico natural, como un mal necesario, pero útil para mantener un determinado orden social. La libertad conquistada sólo tenía una dimensión negativa: asegurar la ausencia de coerción estatal o corporativa en las relaciones socio-económicas, dar al traste con las vinculaciones feudales y los privilegios de la aristocracia y la nobleza; era, fundamentalmente, una libertad civil, de ámbito privado, apta exclusivamente para la búsqueda de la felicidad privada.

La libertad civil, tal y como ha sido descrita, así como su correlativo, la libertad política, fueron absolutamente desconocidas hasta el mundo moderno.

En la Antigüedad, y en particular en las repúblicas griegas, «la libertad consistía más bien en la participación activa en el poder colectivo que en el disfrute pacífico de la independencia individual» (4). «Gozar de derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte; he ahí lo que se llamaba libertad» (5). Esto no significa, desde luego, que los antiguos desconocieran la existencia de un dominio privado de «facto», pero su sentido era radicalmente distinto del que hemos atribuido al concepto de libertad civil; como ha puesto de relieve G. Sartori, «la palabra latina «privatus» se empleaba para designar una vida incompleta e imperfecta respecto de la comunidad; y el término griego «idion» —privado, lo propio— por oposición a «koinon» (el elemento común) denotaba con más

(4) B. Constant: *Curso de Derecho Constitucional*, pág. 232, Taurus Ediciones, Madrid, 1968.

(5) Fustel de Coulanges: *La Ciudad Antigua*, pág. 172, Editorial Porrúa, México, 1972.

intensidad la idea de privación y de falta. Consecuentemente, «idiotes» era un vocable peyorativo para calificar al que no era «polites», ciudadano, es decir, un tipo vulgar, sin valor, que sólo se interesaba en sí mismo» (6).

Por lo que respecta a la sociedad medieval, la libertad no poseía ese carácter moderno individual, ni aparecía diferenciada como una esfera propia de actividad. «La Edad Media (fue) la edad del dominio exclusivo del Derecho Privado: no (existió) un Derecho Público Autónomo. (Y así) todas las relaciones que nosotros, los modernos, estamos acostumbrados a incluir en la categoría de Derecho Público (tenían) su raíz inmediata en la propiedad, en el contrato, en la herencia, en la organización familiar. (Hallábase) también (ahí), por consiguiente, la fuente jurídica de las libertades, inherentes unas a determinadas situaciones patrimoniales o familiares, mientras que otras derivaban de los contratos o donaciones (...) La libertad política no se (reivindicaba) como elemento inseparable de la personalidad, sino que se compraba y se vendía como un bien patrimonial» (7).

A diferencia de las formaciones sociales anteriores, lo específico de la sociedad moderna consiste, como se dijo anteriormente, en que cada individuo aparece como aislado frente a los demás, es decir, como una fuerza independiente a la búsqueda de sus fines egoístas; pero, por otro lado, puesto que cada individuo necesita de los otros para conseguir la satisfacción de sus necesidades y el logro de sus propósitos, es obvio que depende de ellos; simultáneamente, esa dependencia mutua se independiza también de todos los individuos, asumiendo, «en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los intereses particulares (...) y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes (...) y, sobre todo, a base de las clases (...) que se forman en (...) los conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre las demás» (8).

De esta forma, lo público se separa de lo privado, y la política, en tanto esfera de los intereses generales abstractos, se separa de la economía, como escenario del juego de los intereses privados.

De lo expuesto resulta claro que la dinámica real de la aparición de la sociedad moderna, que se objetiva históricamente con la Revolución fran-

(6) Giovanni Sartori: *Theorie de la Democratie*, pág. 206, Libr. Armand Colin, París, 1973.

(7) Guido de Ruggiero: *Historia del Liberalismo Europeo*, Introd., págs. I y II, Ediciones Pegaso, Madrid, 1944.

(8) K. Marx y F. Engels: *La Ideología Alemana*, pág. 35, Co-Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Grijalbo, barcelona, 1972.

cesa, es al mismo tiempo el proceso de constitución de la Sociedad civil burguesa y del moderno Estado representativo.

Adquiere ahora plena significación la agudeza de la percepción maquiavélica que supo captar, siglos antes de su constitución definitiva, el dualismo Estado-Sociedad en su período de formación.

Como consecuencia de la disociación apuntada, la libertad moderna —o civil burguesa— se estructura a dos niveles: el dominante de la libertad civil, como conjunto de derechos de iniciativa económica individual, de la seguridad, y de la propiedad privada, que permiten a cada miembro desarrollar su actividad como productor, y el secundario de la libertad política como garante de la libertad civil que se sirve de la representación, la separación de poderes y la organización del poder legislativo como representativo de la soberanía nacional.

Aquí es donde la instancia democrático-burguesa se agota, donde la democracia queda reducida a la elección de unos representantes y a un correlativo constitucionalismo garantizador del individualismo propietario.

Las limitaciones de la conquista burguesa de la democracia constitucional aparecen con claridad meridiana en una de las primeras obras de Marx denominada «La cuestión judía». En ella, al someter a examen las solemnes Declaraciones de Derechos de 1789 y 1793, y partiendo de la base, aquí ya esbozada, de la consideración del Estado moderno burgués como una instancia particular, idealmente universalista, que coexiste junto a la vida privada, esencialmente individualista, Marx sostiene que la abolición política de la propiedad privada, que se produce al suprimir legalmente el requisito de poseer cierta riqueza para tener derecho al sufragio activo y pasivo, no implica que la propiedad privada desaparezca; más bien, el hecho de que por decreto las diferencias de propiedad no se traduzcan en diferencias de derechos electorales, es decir, en diferencias políticas, no sólo no acaba con la propiedad privada, sino que la presupone. «El Estado anula las diferencias de nacimiento, de status social, de cultura y de ocupación, cuando declara que el nacimiento, el status y la ocupación no son diferencias políticas, cuando proclama la soberanía popular. Sin embargo, al mismo tiempo, el Estado permite que la propiedad privada, la cultura, el status y la ocupación actúen a su modo y hagan valer su especial naturaleza. Lejos de acabar con esas diferencias de hecho, el Estado existe sólo sobre esas premisas... y sólo hace valer su universalidad en contraposición a esos elementos suyos. El Estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material (...). Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo,

el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular que considera a los demás hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños» (9).

Profundizando en la crítica de los presupuestos de la sociedad civil, Marx analiza en breves y esclarecedores términos lo que se oculta bajo el reconocimiento de los derechos del hombre: «Los derechos del hombre, en cuanto tales, se distinguen de los derechos del ciudadano. Pero ¿quién es el hombre distinto del ciudadano? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad burguesa (...) los derechos del hombre, en tanto en cuanto son distintos de los derechos del ciudadano, son los derechos del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (...)». Y así, *la libertad* es «la libertad del hombre considerado como mónada aislada replegada en sí misma; *la propiedad*, como aplicación práctica de esa libertad, es el derecho de usar y abusar de la propia fortuna, sin preocuparse de los demás, al margen de la sociedad; es el derecho del egoísmo; *la igualdad* no es sino que todo hombre es igualmente considerado como una mónada apoyada en sí misma; y *la seguridad*, en fin, que constituye más bien un seguro (*Versicherung*) del egoísmo... *Ninguno de los pretendidos derechos del hombre van más allá del individuo egoísta, separado, replegado en sí mismo, preocupado únicamente por su personal interés (...). El único lazo que les une es la necesidad natural, las necesidades fisiológicas y el interés privado, la conservación de sus propiedades y de su persona*» (10).

«La cuestión judía» no contiene aún aquellos elementos económicos que convertirían la crítica vital de Marx en el socialismo científico; me refiero a categorías como la plusvalía, las fuerzas productivas y relaciones de producción, el modo de producción capitalista y una teoría desarrollada de las clases sociales.

Ello significa, nada más y nada menos, que la teoría política marxiana (socialista) precede a toda su contribución económica y sociológica, hecho éste sobre el que apenas se ha llamado la atención, pero que muestra, sin duda, cómo el pensamiento marxiano está inserto en la tradición revolucionaria y democrática europea y que, aunque sólo sea por contraposición, le sitúa en la línea continuadora de liberalismo y la democracia rousseaiana.

(9) K. Marx: *La Question Juive*, págs. 23-24, Unión Générale d'Éditions, París, 1968.

(10) K. Marx: *Ibid.*, págs. 37-39.

En efecto, la peculiaridad de la crítica realizada en «La cuestión judía» y en la misma «Crítica» de la filosofía hegeliana del Derecho Público radica en que para Marx, si bien la emancipación política —es decir, la igualación de los hombres ante el Derecho y el Estado— supone un gran progreso en cuanto que constituye la última fase de la prehistoria de la humanidad, está aún lejos de la emancipación real del hombre, que no tendrá lugar hasta que los hombres reconozcan sus propias fuerzas como fuerzas sociales y su fuerza social no sea enajenada bajo la forma de Estado político.

Marx enlaza así no sólo con la tradición que vio en el Estado un mal necesario, sino también con la crítica de Rousseau del Estado representativo, situándose, eso sí, un paso más adelante no sólo por adoptar una visión absolutamente negativa del poder político, sino, y esto es quizá lo más importante, por suministrar, a través del desarrollo posterior de su obra, una explicación económica, no especulativa, sobre el proceso de la aparición del Estado y las posibles bases para su futura desaparición, mediante la reasunción por la propia sociedad del poder político.

Pienso que este hecho, es decir, la crítica marxiana al Estado asentado sobre las bases representativas y jurídicamente igualitarias, es el que se halla en el centro del debate que enfrenta a las concepciones de la democracia representativa y de la democracia social (*).

Como es sabido, hasta hace tan sólo unos pocos años, la crítica de la izquierda oficial y de las fuerzas sociales progresistas se dirigía incansablemente contra la democracia representativa occidental, utilizando la figura de la democracia social-popular para demostrar que la libertad ciudadana era pura ficción en ausencia de un equiparamiento o igualación económicos que la propia estructura capitalista no podía permitir. Ello no era obstáculo, sin embargo, para aceptar las normas constitucionales y el juego democrático de las urnas, que hacían posible una lucha política pacífica y situaban, en general, a las izquierdas en la oposición parlamentaria.

Mientras tanto, en la zona oriental y en los países subdesarrollados que, después de la segunda guerra mundial y durante varias décadas,

(*) Nota: Importa precisar que no nos referimos aquí a las «democracias populares», expresión adoptada por los ideólogos comunistas hegemónicos en Europa oriental entre 1945 y 1948, que nunca pasó de ser una tautología carente de toda conexión o parecido con la realidad y que como tal no puede oponerse o contrastarse con el hecho de las democracias representativas.

(Cfr., respecto de la democracia popular, el artículo de Lilly Marcou «Les voies nationales du passage au socialisme», aparecido en *Le Monde Diplomatique*, Janvier 1977, pág. 5).

presenciaron revoluciones e instauraciones de gobiernos y Estados «socialistas», la estatalización de los medios de producción, «en medio de una ausencia total de libertad, representó un reforzamiento, y no una debilitación, de la división en clases y del sistema de privilegios» (11).

El fracaso de los partidos comunistas y socialistas en el acceso y ejercicio pacífico del poder en las democracias representativas, en la medida en que su participación, cuando existió, no implicó modificación alguna sustancial de las relaciones de producción ni de la jerarquía social existente y, de otra parte, las desoladoras experiencias de los regímenes socialistas, han abocado a la izquierda «civilizada» occidental a un cambio de táctica, tendente a penetrar en la esfera de la sociedad civil —entendida ésta según la terminología hegeliana—, mediante una renovación del equipo conceptual y de las esperanzas revolucionarias.

El primer paso en la nueva dirección fue, como era lógico, la valoración positiva de las vías nacionales al socialismo, del pluralismo político y de la democracia representativa, como instrumento adecuado para eliminar la imagen de la dependencia soviética e intentar una mayor aceptación por, e integración en, las poblaciones nacionales respectivas.

Simultánea, o correlativamente, se decidió abandonar aquellas nociones que eran susceptibles de despertar sospecha en los conciudadanos demócratas —la dictadura del proletariado— y se amplió el concepto de clase obrera para incluir en él a cuantos manual y/o intelectualmente participan en el proceso productivo y aspiran a una mutación social que acabe con las injusticias.

Desde la óptica estrictamente estratégica se optó por el cambio de una «guerra de movimiento» a una «guerra de posiciones» como método más idóneo, en las circunstancias existentes, para la consecución de la meta final: la implantación de una sociedad socialista.

Paulatinamente las lanzas se han tornado cañas, la revolución permanente, reforma nacional-social, la dictadura del proletariado, se ha equiparado a la dictadura a secas; la democracia formal es ahora una conquista de la humanidad, y el acceso al socialismo, gradualismo.

Hemos inaugurado la nueva época de la profundización, ampliación y desarrollo de los presupuestos democráticos-burgueses y del apoderamien-

(11) L. Kolakowski: «Marxismus und der Begriff der Ausbeutungs» en *Marxismus-Utopie und Anti-Utopie*, pág. 95, Verlag Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1974, Urban-Taschenbücher. La cita está fuera de contexto y en tiempo pasado en lugar de presente, pero recoge perfectamente lo que yo pretendía decir. El ensayo de Kolakowski fue escrito de 1971.

to pacífico de los aparatos ideológicos culturales por la «numerosa, educada y organizada clase obrera» (al decir de Favre, Hinker y Séve).

El nuevo «indirizzo político» ha suscitado críticas en las filas derechistas y en los sectores más radicales de izquierda, pero, como era de esperar, los criticados han rechazado las acusaciones de revisionistas, oportunistas y social-demócratas, argumentando que «el marxismo no es dogma, sino una guía para la acción» y buscando refugio en las interpretaciones «flexibles» y en la necesaria adecuación de la teoría política a las condiciones objetivas.

El citado proceso de «renovación» ideológica es perfectamente comprensible desde la perspectiva de la lucha política por los votos y el poder. Parece, además, totalmente legítimo el intento de caminar con la corriente de la época y de plegarse a los condicionamientos geopolíticos y económicos del momento histórico. A mayor abundamiento hay que admitir que atravesamos circunstancias bajo las que el cambio en los modos de interpretación del entorno social y en la praxis transformadora de las estructuras resulta muy frecuente.

Sucede, sin embargo, que al presentar al exterior una imagen «evolutiva», a tono con las ideas dominantes, y al desplegar una actividad «progresista», sobre la base de determinados presupuestos teóricos, la introducción de alteraciones sustanciales en el entramado ideológico originario provoca profundas divergencias entre el punto de partida y su «adaptación», de forma tal que por grandes esfuerzos que se hagan en pro de la rearmonización de la teoría inicial con la modificada, al antagonismo llega a ser tan patente que todo afán de asimilación resulta ridículo; y, más aún, si se dan explicaciones.

Sucede también que los más fieles intérpretes de la «verdad histórica» no se han preocupado siquiera de buscar unas nuevas «señas de identidad». Envueltos en la vorágine de la mutación, aturridos, quizá, por su «paso atrás», dan la impresión de no haberse dado cuenta de que su imagen marxista no es ya más que un espejismo. En realidad, ignoran que el socialismo reformista de nuevo cuño les sitúa en los umbrales de la democracia burguesa, que la renuncia a la dictadura del proletariado arrastra consigo inexorablemente el derrumbamiento de la teoría política y de la lucha de clases marxiana.

Lo más sorprendente de los acontecimientos que contemplamos radica, con todo, en la incapacidad demostrada por los responsables ideológicos para elaborar, partiendo de los supuestos del propio «materialismo dialéctico», unas premisas teóricas que les hubiesen permitido *afrentar al menos*

el «obstáculo» de la dictadura del proletariado (12), sin ocasionar desperfectos irreparables ni verse, en fin, privados de su legitimidad de «vanguardias revolucionarias».

A mi modo de ver lo que ha ocurrido es bastante simple: los comunistas no conocen en absoluto la obra de Marx, ni han podido tan siquiera atisbar el planteamiento del problema.

Toda la contribución marxiana de juventud arroja una conclusión terminante: el Estado político burgués, sobre todo en su forma más avanzada —la república democrática—, es totalmente incapaz de afrontar con éxito la solución de los problemas sociales. Dichos problemas —o contradicciones— constituyen precisamente el presupuesto de la existencia del propio Estado; son los requisitos «sine qua non» de la organización política burguesa, es decir, aquellos que de suprimirse implicarían necesaria e inexorablemente la desaparición del propio Estado. Sería tanto como co-

(12) Una elucidación del concepto de dictadura del proletariado *podría haber discurrido*, pongo por caso, por las siguientes líneas: —Partiendo de la base del carácter contradictorio de toda la realidad (la naturaleza, la vida social, el pensamiento de los hombres), cabe inferir la condición contradictoria de la dictadura del proletariado. Por tratarse de una realidad contradictoria, la dictadura del proletariado tiene por esencia y fundamento a su negación u. opuesto (la democracia total en cuanto sociedad sin clases), y, en ese sentido, es, al mismo tiempo, ella-misma y su contrario; es un fenómeno cuyos aspectos luchan entre sí impulsándolo hacia su desenlace. La unidad constituida por ambos contrarios, o aspectos internos, tiene carácter transitorio, pues la contradicción de sí-misma contenida en sí-misma no puede sino suprimirse merced a las pulsiones provocadas por la lucha entre los contrarios. Esta supresión o superación, que tiene lugar como consecuencia de la victoria del aspecto principal de la contradicción sobre el contrario más débil, implica la solución de la contradicción. Dicha solución supone el cambio de calidad: el objeto donde se realiza (la dictadura del proletariado) deja de ser lo que era y se convierte en otra cosa (la ausencia de dictadura y, por ende, de Estado). Lo cual, por supuesto, no significa que la nueva realidad surgida permanezca inmóvil e inalterada; antes al contrario, la solución de la vieja contradicción. Dicha solución supone el cambio de calidad: el objeto donde se realiza (la dictadura del proletariado) deja de ser lo que era y se convierte en otra cosa (la ausencia de dictadura y, por ende, de Estado), Lo cual, por supuesto, no significa que la nueva realidad surgida permanezca inmóvil e inalterada; antes al contrario, la solución de la vieja contradicción implica la aparición de un nuevo contrario... En otras palabras, la dictadura del proletariado, situación temporal y contradictoria, es la unidad de dos contrarios, de los cuales el proletariado que se constituye en clase dominante no es si no el aspecto subordinado o secundario, en tanto que el proletariado constituido en clase dominante es el aspecto fundamental o principal; aquél supone el elemento de fuerza; éste, el consenso; aquél, una sociedad clasista; éste, una sociedad sin clases. La lucha entre ambos aspectos o tendencias, que se excluyen mutuamente, pero que al mismo tiempo se presuponen, constituye la esencia misma del movimiento que lleva a la solución de la dictadura del proletariado, a la negación del proletariado como clase —por no ser ya una clase explotada— y, por ende, a la desaparición de las clases... Claro está que toda esta exposición, para la que me ha sido muy útil el libro de B. Ortoneda, *Principios fundamentales del marxismo-leninismo*», no deja de ser una increíble y tremenda incongruencia.

meter suicidio. Es explicable, por lo tanto, que la única posibilidad de subsistir sea para el Estado procurar el mantenimiento de las múltiples divisiones y antagonismos que atraviesan la sociedad civil burguesa: desde las clases en lucha, pasando por la división del trabajo, hasta la escisión de la personalidad en el ciudadano y el hombre, la esquizofrenia, en suma, de la totalidad social.

Las conclusiones marxianas de juventud, referidas al poder político burgués, no sólo fueron explícitamente ratificadas en obras como «La lucha de clases en Francia» y «El 18 Brumario de Luis Bonaparte», sino que constituyeron el motor de arranque de toda la investigación llevada a cabo sobre el esqueleto de la sociedad civil —la estructura económica capitalista—, es decir, de todo aquello que se ha dado en llamar «contribución científica».

Por otra parte, es menester recordar a los nuevos creyentes en la práctica política democrática que las formas de gobierno en el ámbito de un específico modo de producción cual es el capitalista no son más que *meras adaptaciones* a los cambios tecnológicos y a los correlativos nuevos sistemas de explotación y, así como el liberalismo correspondió a un período de expansión, la socialdemocracia —modelo por demás vigente en los países con formas gubernamentales democráticas— es el régimen apropiado a los nuevos procedimientos de obtención de la plusvalía.

Las mejoras sociales, la universalización y ampliación del sufragio universal, el juego de partidos y sindicatos, los movimientos de democracia de base en barrios, escuelas e instituciones próximas a la propia actividad laboral, la publicación de reivindicaciones de sectores marginados y la toma de conciencia de la total alienación de la naturaleza *han sido*, no nos llamemos a engaño, *paralelos* al incremento de las fuerzas productivas —algo que los Estados no han podido evitar—, al desplazamiento del centro neurálgico de las decisiones políticas de los órganos democráticamente elegidos a los ejecutivos y burocracias, a la marginación de los sectores conflictivos, a la brutal instrumentalización de la opinión pública, a la contaminación del aire, la tierra y el agua, a la pérdida de calidad de los alimentos, a la pornografía y a una feroz enajenación colectiva. No han cambiado la naturaleza del Estado ni tampoco de las fuerzas de la oposición que obstinadamente se han integrado en la esfera de los mal llamados intereses generales, en la abstracción de la relación pública que como bien decía García Morente «se basa en conocer al hombre como si fuese cosa o puro objeto».

En este contexto habría que explicar claramente, una vez más, dos temas:

- a) el poder político que se ejerce en el marco de una democracia representativa no es una sustancia neutra, utilizable «alternativamente» por el detentador de turno.
- b) la pretensión última del socialismo marxismo es acabar con el poder-político-burgués-marginado-del-resto-de-la-sociedad, es decir, con un tipo concreto de poder que solamente se representa a sí mismo, pero que, aparentemente, defiende los intereses de la colectividad que le sirve de fundamento.

La tradición del marxismo-leninismo ha sido, respecto del primer punto, fiel a su fuente de origen, la cual, paradójicamente, constituye ya la primera deformación de la contribución de Marx a la teoría política. De forma absolutamente increíble, Engels, uno de los elaboradores de la teoría materialista de la historia, introdujo el concepto de Estado como instrumento o máquina de opresión, perfectamente diferenciado y objetivado (13), olvidando que «la organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos (...) tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales independientes de su voluntad» (14).

Esa separación del objeto —del Estado— de su «creador» y la correlativa consideración del mismo como utilizable en una u otra dirección, para explotar económicamente a los poseedores de fuerza de trabajo como única riqueza o para expropiar a los capitalistas del patrimonio acumulado a través de una secular apropiación del trabajo ajeno, olvida simplemente que el Estado, bajo su configuración burguesa, representativa, formal o constitucional, es «expresión oficial de la sociedad civil burguesa», es decir, de una formación social temporal e histórica que surgió en un momento histórico determinado como consecuencia de las transformaciones económico-sociales en un contexto especial y geográfico también determinado (15).

(13) F. Engels:

— *Anti-Duhring*, pág. 285, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1967.

— *Introducción a la Guerra Civil en Francia*, pág. 20, R. Aguilera Editor, Madrid, 1970.

— *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, pág. 204, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1970.

— *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 71, R. Aguilera Editor, Madrid, 1968.

(14) *La Ideología Alemana*: pág. 25, Coedición Pueblos Unidos y Grijalbo, S. A., Barcelona, 1972.

(15) Acertadamente, V. Cerroni, al comentar la teoría del Estado marxista, que lo

El «Estado» no puede, en ningún caso, ser un Estado socialista. Pensar lo contrario es lícito, pero constituye una ilusión; una ilusión que se concreta en la creencia de que el Estado político-burgués es independiente, es decir, determinante; de que la sociedad es el elemento condicionado y de que, en suma, «las determinaciones materialmente motivadas» son, en realidad, «autodeterminaciones puras de la libre voluntad».

Respecto del segundo punto antes esbozado, el socialismo se inscribe en la línea del liberalismo, sobrepasándolo. La desconfianza liberal hacia el poder político, cuya intervención teme justificada aunque irracionalmente, se transforma en la mente socialista en una explicación coherente de la existencia de aquél y de su naturaleza de mal necesario. Primero, mediante el análisis de la relación Estado-Sociedad y el posterior examen del modo de producción capitalista. Segundo, mediante la negación de la atemporalidad de esa estructura. Tercero, suministrando la base teórica para la comprensión del específico carácter del poder político burgués y de su posible superación desde fuera, o sea, *desde la sociedad*.

La visión marxiana del poder político-burgués es del todo negativa, convergiendo en este aspecto con la idea anarquista del Estado como mal absoluto. La reasunción por las fuerzas sociales del poder político empalma, a lo largo de toda la tradición democrática del pensamiento político, con la necesidad de situar a los detentadores de poder en la esfera a que realmente pertenecen, sin privilegios, ni prebendas. Las especiales prerrogativas de que todavía gozan gobernantes, parlamentarios, diputados y demás representantes «encarnación» de la soberanía popular, la misma consideración del pueblo, como objeto de la política, nos retrotraen a nuestro antepasado Maquiavelo, a la «virtu», la «astucia» y la fortuna que hace girar el tiempo en redondo para anunciarnos mayores desgracias y mayores esperanzas.

Los obstinados estudiosos que no renuncian a la búsqueda de una teoría socialista y/o comunista del Estado pierden el tiempo por dos

considera como instrumento, creación o máquina de opresión, realiza las siguientes observaciones:

1. «Si el Estado es sólo máquina de poder, la teoría de Marx debe contarse en el número de las teorías reductoras de la política a mera fuerza: no se ve su novedad.
2. Si el Estado es para Marx una mera creación voluntaria de las clases dominantes, su teoría política no es realmente materialista.
3. Si el Estado es para Marx una máquina de opresión (un «instrumento») que permanece incambiado aun con la variación de las clases dominantes, el materialismo de Marx no es histórico, y no explica por qué una clase dominante se sirve del instrumento polis antes que del Estado feudal o del Estado representativo de derecho.» En *La teoría de las crisis sociales en Marx*, pág. 206, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975.

razones: la única teoría marxista del Estado es la teoría de Marx sobre el Estado burgués-capitalista (las extrapolaciones son peligrosas y, generalmente, falsas); y, por otra parte, en una sociedad socialista carece de sentido plantearse el estudio de un objeto inexistente: el Estado.

El Estado político (con el significado que esta expresión tiene en la «Crítica de la Filosofía del Derecho» de Hegel) y la Economía política son, valgan los lugares comunes, la supra y la infraestructura de una formación social perecedera que alumbrará una nueva época de democracia total y de abundancia plena. Al menos, así interpreto yo el pensamiento de Marx.