



DEMOCRACIA Y SOCIEDAD MODERNA

J. Antonio Arnau Espinosa
Maximilià Nieto Ferrández

La democracia, en cuanto sistema perfectamente definido, es inseparable del surgimiento de la *sociedad moderna*, esto es, del *mundo de la mercancía*, del *capitalismo*. Ese modelo jurídico-político es el ideal que el mundo mercantil espontáneamente (necesariamente) proyecta y hace surgir. Sin embargo, tratar de realizar plenamente el principio democrático supone cumplir consecuentemente las exigencias racionalizadoras en que se basa el mundo moderno; supone atenerse a la naturaleza del propio mundo moderno. Pues bien, la revolución en Marx no es ni más ni menos que la asunción, con todas las consecuencias, de esas exigencias de racionalización.

El presente trabajo pretende desarrollar todo esto en varios pasos. Primero destacamos la relación que tiene ese atenerse a la naturaleza del mundo con el atenerse al *ser* de las cosas en que consiste la filosofía. Nos introducimos después, de la mano de Kant, en la *definición rigurosa* del derecho, en la fundamentación del modelo político moderno. Finalmente vemos cómo Marx hace suya esa fundamentación y por lo tanto no "propone" nada ajeno ("otro tipo" de democracia, etc.) al mundo moderno; en eso consiste justamente la *revolución*.

FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN

El fondo del planteamiento de la tradición filosófica, ya desde el momento fundacional de la filosofía en la antigua Grecia, se expresa en lo que se denomina la *pregunta por el ser*, es decir, la pregunta no por las cosas, sino por la naturaleza, esencia o constitución de las cosas: la pregunta ontológica¹. Esa vieja pregunta supone de entrada el reconocimiento de dos planos irreductibles: por una parte, el de las cosas (ésta, aquella...), el de los entes (plano *óntico*), y, por otra parte, el del *ser* (ser esto, ser lo otro, etc.: plano *ontológico*). Pero ante todo supone una verdadera contradicción, puesto que se está preguntando por una "cosa" (el ser) que no es cosa alguna, sino precisamente la esencia o determinación de las cosas, de toda cosa². En efecto, aun en el caso de que, en referencia a su nuevo objeto (el ser), la pregunta misma advierta expresamente que trata de (que pregunta por) una "cosa" especial, aun en ese caso presupone al *ser* como alguna cosa, como cosa, en definitiva; la propia pregunta es el intento de determinar o definir la determinación o definición misma.

La contradicción o tensión que comporta la pregunta por el mismo hecho de plantearse se ha venido manifestando a lo largo de toda la historia de la filosofía, y es que la filosofía y su historia no son más que el replanteamiento constante de esa tensión.

¹ Resumidamente, se trata de la pregunta socrática por el ser, que en Platón aparecerá como la cuestión del *eídos* y en Aristóteles en términos de *húle-morphé*.

² Por ejemplo, la determinación "silla", o "mesa" -no esta silla concreta en que estoy sentado o esta mesa sobre la que ahora escribo-, es lo que determina, define, cualquier silla, o es su caso, mesa, posible.



En Grecia, la tensión oscila entre (a) el esfuerzo por establecer la irreductible distancia entre los dos planos (Platón y Aristóteles), y (b) el que la distancia acabe anulándose (de un modo palmario, en la sofística). O esto dicho con otras palabras: el que la cuestión del ser (frente a cualquier cuestión de cosas, de entes) de alguna manera deviene necesariamente la cuestión, de la única cosa que es, de la "verdadera cosa", frente a lo no-verdadero³; o todavía, con otras palabras: el que finalmente la cuestión deriva en que lo verdadero (frente a lo falso) sea no ya esto, lo otro o lo de más allá..., sino la verdad misma.⁴

Asimismo, en la Modernidad, el replanteamiento del mismo problema bascula entre: (a) el postulado de que "las verdades universales y necesarias" (lo racional puro, lo matemático) son sólo las condiciones constitutivas de (aquello en lo que consiste) toda verdad, toda cosa (Kant), y no entonces ninguna verdad, ninguna cosa verdadera (y por tanto tampoco falsa; ni verificable ni falsable); y (b) la pretensión de que esas "verdades universales y necesarias" sean ellas mismas, directamente, verdad, la verdad, la verdadera cosa (lo verdaderamente ente), lo absoluto (tanto en el racionalismo clásico de Descartes, Leibniz o Spinoza, como sobre todo en el idealismo alemán).

La situación extrema que representa el idealismo al absolutizar, por así decir, los "criterios constitutivos" de las cosas, y así quitar todo valor a las cosas mismas, al mundo real, sensible (o, a la inversa: desvalorizar absolutamente las cosas y por tanto quedarse exclusivamente con "lo otro"); esa situación, decimos, en que "lo racional es lo único real" (Hegel) conducirá a la "crítica inversora" de la mano de Marx y Nietzsche, "inversión" que no es más que la radical conciencia de que la propia noción del *todo* o lo *absoluto* sólo es posible presuponiendo lo otro: lo contingente, lo "no verdadero", el mundo sensible.

En Marx, la racionalidad teórica (proceder científico-técnico; "desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas") y la racionalidad práctica (todo lo concerniente al derecho y al Estado) son verdad, la verdad, pero sólo para (o en referencia a) el propio mundo histórico capitalista o moderno (en términos marxianos, son la "superestructura", la proyección ideológica, del mundo burgués). La revolución, en tanto que crítica sistemática del universo capitalista, no consiste (como veremos más detenidamente) meramente en "derribar" las creaciones del sistema capitalista, sino en derribarlas en cuanto mitos (ídolos, "ideología"... de la clase dominante), en cuanto verdades absolutas, lo cual es lo mismo que decir que consiste en eliminar la base material que impide su efectiva realización; esto mismo presenta a la revolución como el proyecto consciente que trata de hacerse cargo hasta las últimas consecuencias del propio programa racionalizador burgués y, por eso mismo, como el intento de acabar con la "irracionalidad" de la estructura económica capitalista que está en su base. No se tratará pues de derribar sin más, sino de, una vez dinamitada la estructura, "dejar que la superestructura capitalista se extinga".

Paralelamente, el nihilismo nietzscheano trata de cómo hacerse cargo o cómo asumir las cosas, o el mundo sensible, sin que termine generándose un *suprasensible*, un absoluto, un "mundo ideal": eso que Nietzsche llama "los ídolos".

³ Verdaderamente ente *versus* no verdaderamente ente.

⁴ La interminable lucha, que representan paradigmáticamente Platón y Aristóteles, por mantenerse fiel a la irreductibilidad óptica del ser, a la dimensión ontológica, refleja muy bien la conciencia de la necesaria reductibilidad que está operando ya de antemano. De todas formas, no hablamos de esta tensión en términos histórico-evolutivos (como una especie de superación de unas "escuelas" filosóficas por otras), sino en un sentido estrictamente estructural o sincrónico. La tensión está presente allá donde está presente la filosofía.



En uno y otro caso, la "crítica inversora", que no es sino el modo más radical de asumir la situación a la que la filosofía había llegado, representa la asunción del nihilismo que de algún modo ya operaba con toda la fuerza posible en el universo idealista alemán.

En resumidas cuentas, vemos que lo que trae de cabeza a los filósofos no es más que el que *el ser* deviene en sus manos necesariamente *algo que es*, cuando saben al mismo tiempo que *no es*, que consiste en *no ser* (en no ser... nada óptico, ningún *algo*, ninguna cosa). Veamos todavía esto, con más detenimiento.

Tomar algo, cualquier cosa, como *algo*, supone definirlo o determinarlo, implica mostrar los límites que lo separan/distinguen de lo que esa cosa no es, la frontera en que estriba su ser, y, por eso mismo, su no ser, su final (finitud), su "acabarse"; así por ejemplo: "ser de día" en cuanto tal es definido precisamente por aquello que le pone fin: "ser de noche", la noche determina, define, el día, por cuanto que acaba con él, y viceversa. El "ser... lo que cada cosa es" se pone de manifiesto, se revela o resalta, frente a aquello que es su negación, su muerte, su *alter ego*. Así pues, el ser-algo, el "ser..." (es decir, la constitución o esencia... de las cosas) radica ni más ni menos que en "no-ser...", en el "terminarse" o "acabarse": su final, su finitud.

En este sentido, la revolución, ese acontecimiento histórico que, en Marx, habría de "acabar" con la sociedad moderna o capitalista, representa la versión genuina y radicalmente moderna del mismo problema o cuestión del ser. La subversión radical de la sociedad burguesa, en efecto, forma parte, y precisamente la parte esencial o definitoria, de su ser... burguesa, y, por eso mismo, representa el "acabamiento" o "final" de la misma en cuanto tal; representa su finitud. La revolución no se plantea como mera negación o "negación abstracta" (independiente del objeto negado) de la misma sociedad (negada), sino como "negación concreta" (Hegel): no es algo externo al mundo que pretende "enterrar", sino que forma ya parte de él en cuanto que lo de-fine, lo de-termina.

En el caso del replanteamiento moderno de la pregunta griega por el ser, tampoco podía tratarse más que de... el *ser*, de en qué consiste, cómo tiene lugar... el "tener lugar" mismo, el *ser*. Se trata del proceso entero de definición, de acabamiento, de "dejar de ser", del propio mundo moderno o capitalista en cuanto tal; en fin, de la revolución, cuyo fundamento lo podríamos entender al modo como Aristóteles entendía el fundamento de la filosofía: "Hay cierto saber y entender que considera el *ser en cuanto ser* y lo que *para él* rige ya de antemano *según él mismo*" (subrayado nuestro, "Metaphísica", en Martínez Marzoa, 1994, vol. I, pág. 157).

RACIONALIDAD Y MODERNIDAD

El carácter revolucionario de la sociedad moderna se basa en la liberación respecto de todos aquellos límites que históricamente impuso la naturaleza al hombre, por tanto, en el "dominio de la naturaleza", en la exigencia de que todo lo que hay, todo lo ente, sólo *es* (algo) en la medida en que es reductible a parámetros objetivos, a cantidad o parte (entre infinitas posibles) de una determinada magnitud; es decir, ese carácter revolucionario se basa en el principio de racionalidad, y ello en (a) su vertiente material: principio del "desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas", según el cual todo (lo *ente*) es calculable, producible (*fenómeno* revolución industrial), y en (b) su vertiente política: principio de "igualdad universal de los hombres" por encima de sus diferencias cualitativas (etnia, creencia, sangre...).

Este principio de racionalidad es históricamente introducido por la burguesía en la medida en que responde a sus intereses económicos (universalización de la relación mercantil: liquidación de las relaciones feudales) y políticos (democracia: derecho igual



contra privilegios); intereses que expresan precisamente las necesidades del *modo de producción capitalista* o *ley del valor*, es decir, la base o estructura definitoria del mundo burgués. Ahora bien, una cosa es que el mundo burgués sea el artífice de dicho principio, y otra que reconozca su "propia obra" como tal, esto es, como suya, como burguesa. O con otras palabras, el carácter del propio funcionamiento de la estructura capitalista exige que la esencial relación del capitalismo con dicho ideal de racionalidad pase necesariamente inadvertida. En efecto, el capitalismo se basa en la determinación *objetiva* de la actividad productiva; aquí determinación objetiva significa un modo de operar que procede sin necesidad de ser conocido, sin necesidad de reflexión o planificación/determinación consciente, esto es, que procede de forma ciega, espontánea: la *ley del valor* determina, a través del mercado, cualitativa y cuantitativamente la producción independientemente de la voluntad (subjetiva) de los concurrentes. Por tanto, la racionalidad moderna, que "en sí" no es más que la proyección ideológica de la estructura capitalista o *ley del valor*, aparece "para sí" (para ese mismo sistema que la proyecta) como "la verdad" con mayúsculas, según antes dijimos: como algo absoluto, como "lo verdaderamente ente".

La *ley del valor* sólo es "capaz de verse" en términos de aquello que le es indispensable para funcionar, para *ser* en términos de racionalidad, y ello, nuevamente, en su doble vertiente: (a) *teórica, científico-técnica (ciencia)*, y (b) *práctica, jurídico-política (derecho)*; en términos de una doble noción de verdad que necesariamente no advierte su dependencia histórica, su naturaleza de clase. La *ciencia* moderna comprende los fenómenos en la medida en que los reduce a cantidad (expresión matemática), y el *derecho* es el postulado de la igualdad y libertad universales (constitución de la ciudadanía); en ambos casos estamos ante el ámbito de lo descualificado y abstracto, ante la expresión del mismo principio de *objetividad* que históricamente introduce la sociedad capitalista.

Pues bien, la definición propia de la política moderna (correlativamente a lo que ocurre con la ciencia) es una de las dos caras del proceso de constitución esencial o "llegar a ser" del mundo moderno, y por tanto nada tiene que ver con la formulación de propuestas más o menos "originales", "ingeniosas", "razonables" o "importantes" en torno a las reglas de convivencia entre los hombres. El intercambio universal de mercancías que rige la *ley del valor* es imposible sin que cada hombre sea *igualmente libre* que cualquier otro de participar en ese intercambio (relación jurídica básica). El modelo de *república democrática* vendrá al mundo en tanto que principio de acción política de la burguesía en su proceso de constitución como clase dominante. Dicho modelo, idea central del pensamiento político moderno (Locke, Rousseau...) será filosóficamente fundamentado (Kant) en el sentido de poner de manifiesto su figura completa, acabada, o lo que es lo mismo, en el sentido de atenerse estrictamente a sus exigencias de coherencia interna (de no contrariedad formal).

Política y moral: la legitimidad del modelo político moderno

Para introducirnos en el meollo de la fundamentación de la política y el Estado nos vamos a apoyar en el planteamiento de un lugar común, un tópico que tal vez podría ser enunciado en la forma de la tesis siguiente: "es imposible que todos (los ciudadanos) vivan de acuerdo, en consenso". Trataremos de mostrar cómo el sistema político coherentemente definido, esto es, el modelo democrático, representa, en tanto modelo basado, como veremos, en la "libertad universal" (o "libertad para todos por igual"), la verdadera asunción de esa imposibilidad de consenso universal. Y mostraremos esto, contraponiendo la democracia misma a otras fórmulas que pretendidamente asumen dicho lugar común. Otras fórmulas, no democráticas pero sí más típicas.

La vía típica, pues, por la que se trata de asumir esa "imposibilidad universal de consenso" pretende un modelo que acomode al mayor número posible de gente (ya que se cree imposible "satisfacer a todos; es utópico", suele argüirse). Desde esta perspectiva, el *ideal* o *forma*⁵ jurídico-política se hunde en cuanto algo rigurosamente definido. Y se hunde en la medida en que no fija perfectamente (internamente, formalmente) sus límites: el sistema político viene a quedarse en un intento de resolver el problema de la libertad universal a base de límites externos, a base de límites ajenos, accidentales, circunstanciales, y por tanto, arbitrarios. La libertad en que se basa la democracia se pone aquí al servicio de las circunstancias (y por tanto en función de la variabilidad de lo empírico, y no en función de principios, a excepción, se sobreentiende, del principio de "no regirse pro principios"). La pretendida democracia puede funcionar entonces buscando sus fuentes de legitimidad, según los casos, en "la costumbre", "lo eficaz", "lo razonable", "la estabilidad", "la seguridad", etc. Como no hay principio sino "gestión de circunstancias", la democracia no es regla esencial, no es ningún programa riguroso a impulsar, sino un papel sin letra ni espíritu, una cáscara vacía, una ilusión, y, precisamente por ello, un objeto de permanente sacralización. Cualquier intento de transitar políticamente por el camino esbozado, al que se ajustan, más o menos, todos los ordenamientos jurídicos actuales, conlleva no ya la no asunción del mencionado lugar común sino su más o menos perfecta violación.

Por contra, paradójicamente, el que la democracia deje de ser esa fórmula justificatoria concuerda muy bien con el reconocimiento del citado lugar común. La democracia, forma política perfectamente coherente, consiste efectivamente en el auténtico reconocimiento de la imposibilidad de un acuerdo universal, pero justamente porque consiste, podríamos decir, en un universal acuerdo más básico, en un consenso fundamental, a saber: "el acuerdo de que no podemos estar todos de acuerdo". La ausencia de norma a la que ajustar la conducta de todos se convierte aquí en *la norma*. Por así decir, la ausencia de límites (la *ilimitación*, que responde a lo mismo que la *universalidad*) se convierte en el límite (algo que de-limita, que corta con precisión..., de igual modo que el concepto o el ideal —el *universal*— *silla* o *mesa* sirve, ilimitadamente, para definir o delimitar cualquier silla o mesa posible). He ahí la democracia: cada cual es libre de conducirse prácticamente (es dueño de determinar su conducta), sin más; cada cual es libre de hacer o decir lo que quiera, sin límites, esto es, con un solo límite (la *ilimitación* o *universalidad*): todos, bajo la misma ley universal (Kant), es decir, de modo que se incluya a todos y cada uno de los ciudadanos sin excepción.

Que el derecho radicalmente (o sea, democráticamente) entendido no sea sino la autorización a cada cual (autorización universal) para ejercer sin límites la libertad, sólo significa que el límite radica en la universalidad del *propio ejercicio* de la libertad. Pues bien, esa universalidad del ejercicio de los derechos implica la ilegitimidad del uso por alguien de su libertad de modo que impida a otro el uso de la suya: mi derecho a usar la libertad propia comporta el deber de impedir el propio ejercicio del derecho de otro. En este sentido, el Estado es la fuerza material que garantiza el derecho igual; más allá de ello es imposición fáctica, arbitrariedad, poder establecido de hecho, pero no de derecho, por mucho consenso que haya de su parte.

Abrimos un largo paréntesis. Detengámonos un poco en este último punto. Las libertades fundamentales (libertades de expresión y reunión, derecho de voto, etc.) no admiten, sin dejar de ser eso (libertades), la más mínima restricción en su aplicación y garantía universales. Restringir o suspender, por ejemplo, el derecho de reunión a cierto

⁵ Ideal o forma remiten a *eídos*; figura abstracta, universal, independiente de contenidos empíricos.



sujeto o a un determinado colectivo es exactamente lo mismo que restringirlo o suspenderlo para el conjunto de la ciudadanía: desde el instante en que alguien, X, no está autorizado a (no tiene el derecho de) reunirse con cualquier otro, Z, el derecho a reunirse, con X, también ha sido suprimido a cualquier otro. Sustraer a una parte de la ciudadanía del marco jurídico-político equivale a sustraer a la totalidad. No obstante, quizás conviene precisar además que todas aquellas reuniones o expresiones (opiniones, símbolos, pensamientos, imaginaciones, etc.) que "atentan" contra el derecho, el derecho las autoriza: una cosa es pensar, opinar, o portar símbolos y demás (políticos, culturales, religiosos...), contrarios a la democracia, y otra cosa muy distinta es ir en contra de la democracia misma; una opinión, o un símbolo "antidemocrático" (¡y a saber quién sería el inquisidor encargado de catalogarlos y dónde establecer sus límites!) no impide por sí mismo ejercicio alguno de derechos, del mismo modo que una cosa es simbolizar la opresión y otra oprimir. Una expresión, por muy "bárbara" que sea, sigue siendo, por definición, eso, expresión y no impedimento de la expresión de nadie. Por lo que hace –siguiendo con el ejemplo– a la expresión, el derecho sólo vigila la forma o esencia de la expresión (que siga tratándose de expresión), no su contenido (que incluye una variedad infinita). O con otras palabras: el problema para la democracia es de índole *abstracto, universal, formal*, y así independiente de contenidos concretos; el derecho es algo que funciona abstrayendo contenidos; los derechos han de ser reconocidos universalmente, esto es, independientemente del contenido, por ejemplo, del color de la piel (blanca, negra, amarilla...), del contenido sexual (masculino, femenino...), del contenido del pensamiento, creencia, etc. (sea un pensamiento más o menos "correcto", más o menos "bárbaro"... más o menos "democrático"). El problema para la democracia no responde a si este o el otro contenido de la libertad, a si una determinada expresión o reunión concreta (para el caso de la libertad de expresión o reunión), resulta más, menos o nada, democrático (o acertado, o feliz o azul), sino que estriba exclusivamente en si es expresión, o en su caso reunión (y, por definición, no impedimento de expresión o reunión alguna para los demás). Hasta aquí el paréntesis.

En definitiva, todo esto que podría llamarse, como ya hemos hecho atrás, "libertad universal" o "libertad por igual", significa dos cosas que en el fondo son la misma: por una parte, que no hay otra vía de determinación política que el ejercicio del conjunto de derechos que comprende el derecho igual, y por otra parte, que el poder o soberanía sólo reside en el conjunto de la sociedad (soberanía nacional, popular). Así pues, el modelo basado en el ejercicio universal de los derechos ha de ser necesariamente completado con el sufragio universal como única vía resolutoria, decisoria; el sistema de libertades comporta de suyo el derecho de voto, y a la inversa, el voto (y con él, todo el problema de las mayorías y minorías) sólo tiene sentido dentro previamente del sistema de libertades, es decir, sólo tiene sentido desde un punto de vista democrático. Se vota democráticamente (con garantías ya establecidas) por una u otra opción..., pero no por la democracia en sí misma, pues qué tipo de legitimidad tendría un voto emitido sin las previas garantías democráticas; o de otro modo, un hipotético legítimo voto en pos de la democracia supone que ya hay democracia; en fin, se trata de un círculo vicioso, y es que el problema de que pueda o no haber democracia, no depende de que haya un previo sufragio universal, es un problema que ni afirma ni niega la validez del sufragio, no tiene nada que ver con él. Es absurdo pretender excluir –aunque sea por decisión "mayoritaria"– de la democracia a una parte de la ciudadanía o limitar ciertos derechos sin que se diluya todo el edificio democrático.

Hasta aquí la introducción a la fundamentación del derecho y del Estado, pero veamos aún todo ello desde otro punto de vista, remitiéndonos ahora a la dimensión moral del sistema político democrático. Un sistema que parece no basarse en norma

moral alguna si nos guiamos por su abstracción de cualquier límite, y por tanto, por su insubordinación a cualquier fin o bien preestablecido (nuevamente, léase: "la estabilidad", "lo razonable", "la seguridad"...)

La legitimidad de ese modelo político moderno que podemos llamar, con Marx (*Crítica del Programa de Gotha*), "república democrática", la fuerza moral de esa forma de gobierno basada en la "igualdad universal de los hombres", radica justamente en la exigencia de que el poder político se atenga exclusivamente a la parte externa (empíricamente observable) de nuestra conducta y, por tanto, *abstraiga* el contenido o fin moral de la misma.

A lo largo de su obra "crítica" "práctica", Kant muestra la imposibilidad, y por tanto la ilegitimidad, de determinar el contenido o fin intrínseco de nuestra conducta, nuestro arbitrio, con arreglo a las reglas del discurso cognoscitivo/teórico, y por tanto en función de determinaciones externas al mundo moral, al discurso práctico. En este sentido, llega a afirmar la "autonomía" de lo moral, o, lo que es lo mismo, la validez en sí de la ley moral (*imperativo categórico*), en los siguientes términos:

"[La ley moral] no tiene validez para nosotros *porque interesa* [en virtud, podemos añadir nosotros, de cualesquiera criterios, fines o contenidos religiosos, políticos o incluso científicos, etc., más o menos importantes]..., sino que interesa porque es válida para nosotros..." (*Cimentación para la metafísica de las costumbres*, 1978, p. 156)

Lo único del mundo práctico, de la conducta, accesible al conocimiento es su manifestación externa.

Armonizando con todo ello, en su doctrina jurídica (véanse *Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* o *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, entre otros), asienta Kant la legitimidad del Estado, y, por ende, la ilegitimidad de la mera imposición fáctica, en la exigencia de que el poder político, en sus determinaciones sobre lo que puede o no hacerse (esto es, sobre nuestra conducta), se atenga exclusivamente a la parte externa (empíricamente observable) de nuestra conducta.

De modo que la legitimidad de la forma jurídico-política queda necesariamente vinculada al cumplimiento de un conjunto coherente de condiciones *formales* que expresa la garantía de la *libertad igual* o libertad para todos. En palabras del filósofo de Königsberg:

"el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad". (*Metafísica de las costumbres*, 1994, p. 39).

En la misma línea, añade más adelante:

"Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal" (*ibid*, pág. 39).

Como es fácil notar, el carácter *formal* de las condiciones que constituyen el derecho exige que el Estado sólo se haga cargo de la compatibilidad de la actuación libre de cada sujeto con la actuación libre de los demás; o con otras palabras, que el poder político atienda exclusivamente al resultado material externo del arbitrio de los sujetos, y que, en todo caso, haga abstracción de, como diría Kant, la máxima de la acción, esto es, el criterio interno, el fin o contenido moral de la conducta.



"El derecho no se atiene en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone (...), sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes..." (*ibid.*, págs. 38-39).

Las posibilidades históricas de la racionalidad política moderna

Durante el período de su gestación histórica, en que se enfrenta al orden feudal, el mundo burgués necesita impulsar todo lo posible sus principios de racionalización; trata de conformar el mundo real a la medida de sus principios: universalizar el intercambio mercantil y como consecuencia necesaria, universalizar: (a) en términos políticos la igualdad, acabando con los privilegios de sangre, etc.; y, (b) el dominio de la naturaleza (desarrollo científico-técnico). Ahora bien, cuando la historia que se escribe es ya fundamentalmente la historia burguesa y no otra, es decir, cuando su mundo histórico está ya plenamente consolidado (el propio mundo histórico que la ley del valor rige), la burguesía está ante sí misma, ante los retos de su propio mundo, en fin, ante el *problema* de que sus principios devengan sus miedos y fantasmas.

Con palabras de Marx, se trata de aquel momento en que:

"en países de vieja civilización, con una formación de clase desarrollada, con condiciones modernas de producción y con una conciencia intelectual, en la que todas las ideas tradicionales se hallan disueltas por un trabajo secular, la *república* no significa *en general más que la forma política de la subversión de la sociedad burguesa y no su forma conservadora de vida*" (p.24, 1971); y un poco más adelante añade: "El instinto les enseñaba [a los sectores de la burguesía en su conjunto] que la república había coronado indudablemente su dominación política, pero al mismo tiempo socavaba su base social, ya que ahora se enfrentaban con las clases sojuzgadas y tenían que luchar con ellas sin ningún género de mediación, sin poder ocultarse detrás de la corona, sin poder desviar el interés de la nación mediante sus luchas subalternas entre ellos y contra la monarquía. Era un sentimiento de debilidad el que les hacía retroceder temblando ante las condiciones puras de su dominación de clase y suspirar por las formas más incompletas, menos desarrolladas y precisamente por ello menos peligrosas de su dominación" (p.53, 1971).

La cita no es gratuita ni meramente ilustrativa. El período aludido, mediados del XIX, marca definitivamente el punto de inflexión que situará para siempre a la clase burguesa abiertamente a la defensiva: en una posición irreversible de inconsecuencia respecto a su programa político; enfrentada no ya a nada externo a ella (mundo feudal), sino al resultado del desarrollo interno del modo de producción burgués, con el inicio de la organización política del proletariado (creación de las primeras organizaciones obreras que conducirán algo más tarde a la constitución de la Iª Internacional). A partir de ahí, a la *(a) imposibilidad material del ejercicio igual* (para todos) de derechos que supone de entrada la división social en clases (propiedad privada de los *medios de producción*), se añade necesariamente la *(b) imposibilidad formal* del mismo ejercicio: violación de las exigencias *formales* de universalidad y abstracción de contenidos (limitación de las libertades y derechos) en nuestras Constituciones, violación que opera en general, pero no exclusivamente, subordinando la libertad de expresión al contenido expresado, y todo ello en aras del "orden público", el "progreso", la "eficacia", el "consenso"... y, hasta de la "democracia" misma, por qué no. El desarrollo concreto de la *lucha de clases* determinará el alcance de esas limitaciones, que, en el extremo llega a incluir, excepcionalmente, la necesidad de la suspensión transitoria de todo el sistema de derechos

y libertades –éste y no otro es el significado de las *dictaduras* y de los múltiples recursos *bonapartistas* que históricamente emplea la burguesía.

En este sentido, el mismo texto de Marx vuelve a ser referencia obligada, esta vez en alusión al contenido de la Constitución de la República francesa de 1848:

"cada una de esas libertades [libertad personal, de prensa, de palabra, de asociación, de reunión, de enseñanza, de culto, etc.] es proclamada como el derecho *absoluto* del ciudadano francés, pero con un comentario invariable de que estas libertades son absolutas en tanto en cuanto no están limitadas por los '*derechos iguales de otros* y por la *seguridad pública*', o bien por '*leyes*' llamadas a armonizar estas libertades individuales entre sí y con la seguridad pública. Así, por ejemplo: 'Los ciudadanos tienen derecho a asociarse, a reunirse pacíficamente y sin armas, a formular peticiones y a expresar sus opiniones por medio de la prensa o de otro modo. *El disfrute de estos derechos no tiene más límite que los derechos iguales de otros y la seguridad pública*' (cap. II de la Constitución francesa, art. 8). 'La enseñanza es libre. La libertad de enseñanza *se ejercerá* según las condiciones que determina la ley y bajo el control supremo del estado' (lugar cit., art. 9). 'El domicilio de todo ciudadano es inviolable, *salvo* en las condiciones previstas por la ley' (cap. II, art. 3). (...) Cada artículo de la constitución contiene, en efecto, su propia antítesis, su propia cámara alta y su propia cámara baja. En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad. Por tanto, mientras se respetase *el nombre* de la libertad, y sólo se impidiese su aplicación real y efectiva –por la vía legal, se entiende–, la existencia constitucional de la libertad permanecería íntegra, intacta, por mucho que su existencia real fuera reducida a cero" (pp. 30-31, *Op. cit.*, 1971).

La vigencia de la denuncia marxiana alcanza, obviamente, hasta nuestros días, o lo que es lo mismo, hasta donde alcanza el capitalismo. La actual Constitución española, por poner un ejemplo cercano, nada más comenzar presenta una contradicción flagrante en los apartados 2 y 3 del artículo primero.

[Art. 1.2]: "La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado".

[Art. 1.3]: "La forma política del Estado español es la Monarquía parlamentaria".

La soberanía nacional (o popular) remitida a la institución monárquica, significa, sin más, la anulación del principio democrático. En democracia no vale todo; es ilegítima la introducción de límites al derecho igual. Por ejemplo, carece de sentido, en términos democráticos, que el sufragio universal sirva para fijar los límites de la democracia, cuando es justamente al contrario: es la democracia la que delimita el sufragio y, por tanto, lo legitima como algo democrático. Precisamente porque hay derechos (*derecho igual*) puede haber mayorías legítimamente constituidas. No vale, pues, que la formación contingente de mayorías decida sobre supuestos límites al derecho igual. En fin, el que haya derecho, históricamente instaurado, no dependió de ninguna mayoría, de ningún sufragio, sino de una cuestión de fuerza, de una violencia de clase: la que ponen sobre la historia las revoluciones burguesas. En cualquier caso, entrar en consideraciones acerca de la monarquía, desde el punto de vista de la racionalidad moderna, nos sitúa directamente en el absurdo.

Sigamos con más ejemplos. Más adelante, en el mismo texto, tenemos:



[Art. 16.1]: "Se garantiza la libertad ideológica, religiosa, y de culto de los individuos y las comunidades *sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley*" (subrayado nuestro).

En su capítulo V, el texto contempla la suspensión de los derechos y libertades:

[Art. 55.1]: "cuando se acuerde la declaración del estado de excepción o de sitio en los términos previstos en la Constitución".

O, en otro ejemplo:

[Art. 2]: "La Constitución se fundamenta en la *indisoluble* unidad de la nación española, patria común e *indivisible* de todos los españoles" (subrayado nuestro);

y a esto se añade el artículo 8, donde se remite la misión de garantizar "la integridad territorial y el ordenamiento constitucional", a las Fuerzas Armadas.

Podríamos seguir con este tipo de ejemplos, de los que nuestra Constitución está repleta, pero en cualquier caso es claro que la introducción de este tipo de limitaciones conforma un cuerpo legal que no se atiene al imperativo *formal*, y por tanto, democrático, de abstracción de contenidos o fines, por muy "democráticos" o "razonables" que se pretendan esos contenidos y sus valedores.

Por si todo esto fuera poco, cabe aún preguntarse en qué queda la soberanía o la capacidad de decisión ciudadana que implica la *forma* democrática, cuando todo lo fundamental para un Estado se decide hoy fuera de él, es decir, cuando la soberanía nacional ha quedado reducida a una mera mascarada. A partir del momento en que la cuestión del poder se zanja definitivamente (inicios del siglo XX) en la disputa entre distintas potencias a escala mundial, queda fuera de juego, al mismo tiempo que la soberanía nacional⁶, la posibilidad de una instancia jurídico-política unificada a nivel mundial, homóloga a la figura del Estado-nación moderno. De ahí la farragosa superposición de instituciones internacionales. La creciente hegemonía a nivel internacional de las tareas y aparatos de orden estrictamente policiaco-militar (salto cualitativo en la iniciativa militarista internacional de EEUU, OTAN, red Echelon, red GLADIO...) es la solución al problema de ausencia de esa instancia política democrática de ámbito mundial..., sólo que para las mismas potencias. La reciente redefinición del concepto estratégico de la OTAN (necesidad cada vez más minuciosa de asegurar el suministro de fuentes energéticas bajo control del capital imperialista, control y gestión geopolítica mundial, etc.) no es otra cosa que la adecuación de las labores de gendarmería mundial a las nuevas necesidades de dominación ("globalización") de la burguesía imperialista.

Asunción de la racionalidad política moderna: revolución y movimiento obrero

La tradición revolucionaria del movimiento obrero desde los tiempos de la Comuna representa el intento de asumir plenamente las exigencias de la democracia política (correlativamente a lo que sucede en el plano de la racionalidad científico-técnica: desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, *planificación*), y por tanto de superar la *contradicción* entre sociedad de clases y modelo político democrático (restricciones "legales" a la libertad, más imposibilidad material de la aplicación del derecho igual en una

⁶ Vale la pena recordar el imperativo geoestratégico de la diplomacia norteamericana, según la cual "la más importante distinción política entre los países no es la referente a su forma de gobierno, sino a su grado de gobierno" (S. Huntington, citado en J. Garcés, *Soberanos e Intervenidos*, Madrid, S. XXI, 1996, p.175).



sociedad desigual, de clases). La clase obrera, marcada por la racionalidad que le imprime su pertenencia a la estructura capitalista, es la que está en condiciones de hacer la revolución desde el momento en que no se siente obligada a conservar (no es clase poseedora y está puesta en una relación de lucha con la burguesía) el sistema social al que pertenece, pudiendo llegar, pues, a cuestionar esa estructura, desarticularla, suprimirla ("negación concreta", "no ser"). Supresión de la estructura capitalista que comportaría, en última instancia, la desaparición/disolución de la propia racionalidad política que sostiene, la "extinción del Estado" (*comunismo*: Marx; "negación de la negación": Hegel). No obstante, entre la situación de que haya meramente "la clase de los que no tienen nada que perder" y el que esa misma clase proyecte *conscientemente* la supresión o desarticulación de la estructura (es decir, la *revolución*), no media necesidad alguna, sino precisamente eso: *conciencia*.

Cuando en agosto de 1914 estalló la guerra interimperialista sólo una minoría de dirigentes socialdemócratas se mostró fiel a los principios internacionalistas y revolucionarios (K. Liebknecht, R. Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Martov...), mientras la gran mayoría de las direcciones, traicionando las resoluciones de oposición activa a la guerra aprobadas años atrás, capituló, cerrando filas con sus respectivas burguesías y consumando así la bancarrota política de la IIª Internacional. Tras las primeras tentativas de reagrupamiento en torno a dichos principios (reuniones de Zimmerwald, en 1915 -donde surgió el ala marxista revolucionaria conocida como "izquierda de Zimmerwald"- y Kienthal, en 1916), el nacimiento definitivo de la IIIª Internacional, en 1919, quedaría estrechamente ligado, en el marco de la evolución de la contienda mundial, al desarrollo de la revolución en Rusia. En definitiva, esta "izquierda" de la socialdemocracia europea recupera para el movimiento obrero la reivindicación de sus dos postulados esenciales: (a) que las *relaciones de producción capitalistas* no son más que un freno al desarrollo de las *fuerzas productivas*, contradicción exacerbada por el desarrollo del capitalismo monopolista y el inicio de la primera guerra imperialista mundial, y, (b) que la burguesía, atravesado ya su punto de maduración política, se muestra incapaz para la realización de sus principios políticos de democracia. Frente a las tesis socialdemócratas reformistas (o, más tarde, "etapistas" mencheviques), que abonan la ilusión de la democracia bajo hegemonía burguesa (como paso previo al "socialismo"), los fundadores de la IIIª Internacional ligan el cumplimiento de las condiciones formales de la democracia (así como, correlativamente, del desarrollo científico-técnico) a la instauración de las condiciones materiales que la posibilitan, al poder de clase.

Bajo esta perspectiva, las tareas democráticas serían inseparables de la revolución obrera, de la construcción del socialismo. La toma obrera del poder en el "Octubre ruso" constituirá el núcleo problemático en torno al cual ese ala revolucionaria comenzará a proyectar su apuesta política de democracia sin límites. Sus primeras manifestaciones jurídicas son ciertamente elocuentes. Veamos.

En la "Declaración de los Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado" promulgada por el III Congreso Panruso de los Soviets, en enero del 18, y que constituye junto con la Constitución de la República Socialista Federativa Soviética de Rusia la ley fundamental del nuevo poder de los soviets, se aprecia claramente la dependencia del modelo democrático respecto del poder obrero. Así, en su Cap. I, art. 1, se establece en qué consiste el poder obrero: "todo el poder central y local pertenece a estos soviets", para inmediatamente, en su artículo 2, proclamar: "La República Soviética de Rusia es establecida sobre la base de una *libre* unión de *naciones libres* en tanto que federaciones de Repúblicas soviéticas nacionales" (traducción y cursivas nuestras; Desolre, 1977, pp. 17-18). El reconocimiento del libre derecho de los pueblos y naciones a disponer de ellos



mismos resulta un derecho reconocido y ejercido (Finlandia, Armenia...) desde los primeros pasos del nuevo poder.

En la Constitución de 1918, artículo 13, se establece: "En vista de asegurar a los trabajadores la verdadera libertad de conciencia, la Iglesia es separada del Estado y la escuela de la Iglesia, y la libertad de propaganda religiosa y antirreligiosa es reconocida a todos los *ciudadanos*" (cursiva y traducción nuestra; p. 20, *Op. Cit.*, 77). Y en su artículo 14: "En vista de asegurar a los trabajadores la verdadera libertad de expresar sus opiniones la RSFSR suprime la dependencia de la prensa respecto del capital, pone en manos de la clase obrera y de los campesinos pobres todos los resortes técnicos y materiales necesarios para la publicación de periódicos, libros y otras producciones de prensa, y garantiza la libre difusión de éstos y de éstas en todo el país" (pp. 20-21, *Op. Cit.*, 77).

En la línea de afirmar una forma radicalmente democrática, otro ejemplo es el que brinda el Decreto del Consejo de Comisarios del Pueblo firmado por el Comisario para la Instrucción Pública, Lunacharski, inmediatamente después del triunfo de Octubre: "la educación no les puede ser dada [a los ciudadanos] ni por el Estado ni por los intelectuales, por nada ni por nadie más que por ellos mismos. A este respecto, la escuela, el libro, el teatro, el museo, etc., sólo pueden ser una ayuda (...) La misión de la Comisión de Estado es de enlace y apoyo (...)" (en J. Reed, 1985, pp. 306-307).

En este mismo sentido, el poder obrero, la "dictadura (*conciencia* frente a la espontaneidad capitalista) del proletariado", es necesariamente inseparable de la democracia política. En palabras de Rosa Luxemburgo:

"[El proletariado] tiene el deber y la obligación de adoptar inmediatamente medidas socialistas de la forma más enérgica, inexorable, brutal y, en consecuencia, de ejercer la dictadura, pero una dictadura de *clase*, no de un partido o pandilla, dictadura de clase, es decir, con la más amplia publicidad, con la más activa participación, sin trabas, de las masas populares, en una democracia sin límites; (...) ¡¡Sí, sí: dictadura!! Pero esta dictadura consiste en la manera de aplicar la democracia, no en su abolición (...); esta dictadura debe ser la obra *de la clase* y no de una pequeña minoría dirigente en el nombre de la clase: dicho de otra forma, debe provenir (...) de la participación activa de las masas, estar bajo su influencia inmediata, sometida plenamente al control público, ser un producto de la educación política creciente de las masas populares " (R. Luxemburgo, traducción nuestra, 1964, pp. 68-69).

Para concluir, otra manera aún de decir lo mismo. Las formas políticas modernas del derecho y la democracia no sólo siguen rigiendo bajo el poder obrero, sino que es precisamente ahí cuando rigen plenamente. Una vez superada la sociedad de clases, y el poder obrero por tanto, pero también pues la sociedad moderna, en palabras del propio Marx:

"(...) sólo entonces [en la fase superior del comunismo] podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués". (1968, p. 22).■

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Constitución Española, Madrid, Civitas, 1986.
- DESOLRE, G., Les 4 Constitutions sovietiques (1917.1977), Paris, Ed. Savelli, 1977.
- KANT, I. Cimentación para la metafísica de las costumbres, Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- KANT, I. Metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 1994.



- KANT, I. La religión dentro de los límites de la mera Razón, Madrid, Alianza, 2001.
- LUXEMBURG, R., La révolution russe, Paris, Maspero, 1964.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., Ideología y Revolución, Barcelona, Fontamara, 1979.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. De Kant a Hölderlin, Madrid, Visor, 1992.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., Hª de la Filosofía, II Vols. Madrid, Istmo, 1994.
- MARX, K., 18 brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Ariel, 1971.
- MARX, K. Crítica del programa de Gotha, Madrid, Aguilera, 1968.
- REED, J., Diez días que estremecieron al mundo, Barcelona, Orbis, 1985.