

La anterior posición —contradictoria con los postulados del decisionismo que su autor había desarrollado hasta aquel momento— es objeto de la crítica de Sampay cuando, sintetizando su pensamiento expresa lo siguiente: "La crisis jurídica que los occidentales soportamos se debe a lo que él (Schmitt) llamó antes *decisionismo*, esto es, la creación del derecho positivo por parte del Estado sin aceptar los condicionamientos objetivos de ningún derecho supra-positivo. Ahora dice que la causa que desató el *decisionismo* fue el abandono de la ciencia jurídica como condicionante de la creación del derecho positivo; en su ensayo anterior, en cambio, Schmitt indicaba que el *decisionismo* nacía de la condición natural del hombre, en su estado pre-estatal. Visiblemente, esto implica un cambio, pero un cambio progresivo hacia la verdad...".

Al acabarse el decisionismo en Carl Schmitt, lógicamente también se derrumban las doctrinas que de él dependían, como lo son: (señaladas por Sampay) que el poder constituyente del pueblo, fundamento de la Constitución jurídico-positiva del Estado, es un proceso de voluntad absolutamente incondicionado; que el estado como Leviatán es creador de lo bueno, de lo justo y de lo verdadero; que en las relaciones internacionales rige el estado de la naturaleza de Hobbes, o sea el canibalismo de la nuda lucha de todos contra todos; y que lo político se conceptúa con la dicotomía amigo-enemigo, renunciando en Schmitt el reconocimiento de "principios de derecho" que son indispensables para una normal y racional coexistencia humana.

DERECHO Y ENAJENACION

La teoría del derecho natural contractual y su crítica
en Hegel y en Marx

Lic. José Miguel Rodríguez Zamora

Profesor de la Escuela de Ciencias Políticas

SUMARIO: 1.—La paradoja social. 2.—El derecho natural y el contrato. 3.—La sociedad burguesa y el orden político en Rousseau. 4.—La sociedad burguesa y el orden político en Hegel. 5.—La superación de la paradoja en Marx. 6.—Conclusión. 7.—Notas.

"El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo".

HEGEL,
Filosofía del Derecho
§ 260.

1. *La paradoja social*

La sociedad puede ser vista de dos maneras: como un objeto o ente externo al hombre, con vida y autonomía propia, como un producto subjetivo del hombre. En el primer caso el hombre está subordinado a la sociedad; en el segundo, la sociedad le pertenece.

Durante el Iluminismo y la Revolución Francesa los hombres racionalizaron las luchas con las cuales podían derrocar a los reyes y desplazar a la antigua religión. El hombre podía dominar las oscuras fuerzas del mundo social, construir una sociedad nueva e inaugurar el reino de la libertad. Pero al mismo tiempo, y de modo incomprensible, los hombres pudieron notar que el mundo estaba fuera de su control y que no respondía a sus planes. Por lo tanto, un mundo contradictorio y absurdo. Aunque el hombre era el autor de la sociedad, ésta escapaba a su control.

Rousseau fue el pensador que mejor logró captar el carácter paradójico del nuevo mundo social. Tanto en la idea de que el avance de las ciencias y las artes corrompía al hombre, como en la concepción según la cual el hombre ha nacido libre pero que ahora vive encadenado, corresponden a este carácter paradójico del enfrentamiento del hombre y la sociedad, del creador con su obra sublevada. El supuesto básico de Rousseau es el de que el hombre crea la sociedad mediante un contrato libre y voluntario, pero después está obligado a someterse a su propia creación.¹

La visión del hombre como creador de la sociedad y al mismo tiempo esclavo de ella, subyace también en las teorías políticas de Locke, Hobbes, Montesquieu y otros autores, teóricos tanto del derecho natural. La paradoja que se presenta entre el hombre y la sociedad como objeto o sujeto al mismo tiempo, lleva a e

¹ Hay que destacar el hecho de que las obras más importantes de Rousseau "El contrato social" y "El Emilio", comienzan con este pensamiento. Asimismo es la idea básica de sus "Discursos".

pensadores —siguiendo los pasos de Grocio y Pufendorf— a la elaboración de un derecho natural racional y no metafísico. Por este motivo el derecho natural es profundamente moral y humano ya que es un instrumento preciso para oponerlo a la sociedad como objeto dominador —el estado Leviatán—. El derecho es la garantía de la salvaguarda del individuo en un mundo donde el propio individuo debe someterse a las regulaciones sociales. En el fondo es la vieja polémica entre el derecho natural metafísico y el derecho positivo que desde la Antígona de Sófocles y Ulpiano ha condicionado la rica y compleja variedad histórica de las doctrinas del derecho.

La paradoja que se presenta entre el hombre y la sociedad y entre el hombre y un producto social específico, no va a encontrar solución sino hasta el siglo XIX cuando Hegel y Marx destaquen que la relación entre el hombre y sus productos es una relación especial, oscura y lúcida a la vez; es una relación dialéctica.²

2. El derecho natural y el contrato

El derecho natural moderno puede ser considerado como "derecho del contrato", pues la idea de contrato es la piedra angular de esta reflexión jurídico-política.

Es en la idea de contrato de los autores modernos donde que encontramos la paradoja del hombre constructor de la sociedad y, al mismo tiempo, esclavo de ella.

Para explicar el origen de la sociedad se recurre al mito del estado natural. La sociedad y la cultura se desarrollan a partir de un estado de naturaleza, el cual debe ser negado. El estado de naturaleza es sólo una condición previa. De esta forma la acción humana aparece alejada de su origen: ya no es "la sociedad natural", sino que ahora es "la sociedad civil". Es una reconstrucción artificial del mundo realizada por medio de un contrato.

Afirma Pascal Lainé lo siguiente:

2 Desde este punto de vista considero incorrecta la idea de A. Gouldner en "La crisis de la sociología Occidental". (Aморrortu, B. A., 1973). Especialmente en el segundo capítulo. Véase también la obra de Cerroni, Umberto. *Metodología y Ciencia Social*. (Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1971. Pp. 121-122.

"De esta manera se desarrolla y triunfa en el siglo XV entre Descartes y Newton, entre Grotius y Locke, la nueva idea de un mundo humano negador de entrada de su origen objetivo y negador de sí mismo en el "progreso" de "la Historia. El hombre ya no extrae su propio movimiento de la naturaleza; es él mismo "primun movens", la única espontaneidad auténtica, todo el resto desde los cuerpos celestes hasta los animales-máquinas, se revuelve en pura inercia". (...) "El movimiento sobre la palanca que levanta el mundo, el gesto inicial de esta espontaneidad, es precisamente el contrato: mediante el contrato el hombre sale del estado de naturaleza, de su inercia primera; pone en movimiento simultáneamente la ciencia y la historia".³

El hombre se opone a la vida natural y espontánea. Es preciso separarse del hecho humano, alejarse de la naturaleza para volverla inteligible. La acción humana pensada, racionalizada, se convierte en *voluntad*. Esta voluntad señala el fin del estado de naturaleza a través del contrato. De esta forma el hombre en esta nueva situación se vuelve ajeno a su propia condición natural. En Hegel el hombre se reconcilia al final de un proceso elíptico. En Marx el hombre enajenado llega a la reconciliación después de haber destruido las contradicciones sociales.

A partir del contrato "el orden natural y el orden humano se desarrollan oponiéndose".⁴ La ruptura con el estado de naturaleza es para la burguesía, ruptura con el pasado: ruptura con la tierra como forma de beneficio y de poder e inauguración del reino de la libre empresa. Ruptura con el pasado político, ideológico, social y económico y apertura al mundo de "los ciudadanos burgueses contratantes. Las instituciones políticas van a sufrir una transformación radical:

"... el elemento político (el ciudadano, el estado), producido por el contrato, recupera en general, los caracteres del estado de naturaleza, pero en una trasposición, finalmente negadora: es decir, los términos del contrato, determinados por una psicología del estado de naturaleza, son inmediatamente desmentidos al penetrar en el medio político y jurídico, medio de transformación".⁵

3 Lainé, Pascal. *Contrato*. En J. Duvignaud, *La sociología*. Anagrama, Barcelona, 1974. P. 123.

4 Id. P. 125.

5 Id. P. 126.

En Hobbes, por ejemplo, el estado de naturaleza es la lucha que entablan diversos intereses. Son como cuerpos celestes condenados a chocar entre sí eternamente. Pero en este caso el contrato no acaba con esta lucha sino que la transforma porque el contrato no acaba con las leyes de la naturaleza. Ahora; en la nueva sociedad; el interés natural va a ser medido, calculado. El reino del burgués es la economía de la calculabilidad. El leviatán es el instrumento regulador de los intereses; hacia el convergen las fuerzas individuales, antes en anulación recíproca y ahora en concentración voluntaria. Pero para llegar a eso se ha debido de renunciar a los derechos subjetivos del individuo. Así de las posibilidades infinitas e ilimitadas del individuo se ha llegado a la limitación de los derechos compartidos. El derecho en Hobbes no se define por los derechos mismos sino por su negación. Esta idea también aparece en Locke y Rousseau: en el contrato no hay derechos, sino su limitación. Lo contractual, lo positivo e incluso lo arbitrario se va a definir según la limitación que sufre el hombre de los derechos que gozaba en el estado de naturaleza. Los derechos se definen por negación así como la política y el estado surgen también de la negación. La limitación de derechos y el cálculo de intereses corren por el mismo camino. La racionalidad de los derechos se deriva, en última instancia, del cálculo económico según los intereses de la burguesía. De esta forma la propiedad privada burguesa pasa a ser el Soberano, el Supremo Juez que dicta el contenido del derecho. En una palabra: el Leviatán. El contrato y el derecho natural tienen como función, por lo tanto, establecer el estatuto jurídico del individuo frente a la sociedad; es la búsqueda de un equilibrio entre la ley y la libertad, entre el contrato y el derecho, lo objetivo y lo subjetivo. Algunas de las ideas básicas del lenguaje jurídico de nuestro tiempo provienen precisamente del siglo XVII; es decir, de Grocio y su escuela: persona, capacidad jurídica, etc. Y responden a esta antinomia entre individuo y sociedad.

Es digno de notarse que en Rousseau no se da este fenómeno con igual intensidad que en Hobbes o Locke. Pues en Rousseau el individuo se diluye en la totalidad comunitaria: el individuo desaparece y en su lugar surge el ciudadano. Para Rousseau —a diferencia de las teorías contractuales burguesas de Hobbes y Locke— el individuo sólo adquiere derechos al integrarse o alienarse en lo colectivo. En Locke y en Hobbes el individuo está

en conflicto; en Rousseau no hay conflicto sino cambio radical en ruptura con su estado anterior. La naturaleza en Rousseau no se modifica, encarrilada o jurídicamente determinada, sino que será totalmente transformada. Desde esta perspectiva Rousseau está mucho más cerca de Hegel que de Hobbes o Locke, y más próximo a la praxis marxista que a las teorías contractuales burguesas de los siglos XVII y XVIII. El contrato en Hobbes y Locke es una transformación de las relaciones entre la subjetividad individual y el ser social. En Rousseau, en cambio, es ruptura radical. En este sentido Rousseau se adelantó a Hegel cuando afirma que la suma de las partes no es igual al todo, sino que el todo social no es sólo la suma de las partes individuales sino algo diferente. La estructura social —diríamos hoy— tiene sus propias normas que son irreductibles pues no las recibe de fuera sino que son el resultado de la configuración interna de los propios elementos y, al mismo tiempo, son impuestas a cada componente particular. El sistema social tiene, por lo tanto, sus propias leyes que son verdaderas en cuanto son funcionales y falsas —o arbitrarias, caducas, incorrectas o desviadas— en cuanto son disfuncionales. Esta nueva conformación social será en Rousseau la voluntad general que no es igual —y que más bien pocas veces coincide— con la voluntad de la mayoría.

Con el derecho natural metafísico el hombre aparecía unido a la naturaleza. El orden cósmico era también orden social. Con el derecho natural burgués o contractual la acción humana se desliga de la naturaleza. El orden de la naturaleza y de la matemática se oponen al orden de la cultura. El hombre crea la sociedad y a la vez es prisionera de ella. Con el derecho de Rousseau el hombre impone su voluntad al universo entero. La naturaleza es creada y luego asumida por medio del trabajo humano. Con Rousseau abre el camino para las nuevas teorías sociales y jurídicas que desde Hegel y Marx ven al hombre no como esclavo del sistema social sino forjador de su propia historia.

3. *La sociedad burguesa y el orden político en Rousseau*

Hemos visto como en las teorías contractuales, y en especial en Rousseau, el hombre se encuentra escindido, separado de su propio ser y actuar. El pensamiento filosófico se ha ocupado mucho de estas cuestiones y puede afirmarse que esta problemática

constituye el sustrato de las modernas teorías sobre la sociedad, el estado, la política, el derecho y la historia.

Karl Lowith hace notar lo siguiente:

“Los escritos de Rousseau contienen la primera y más clara caracterización de la problemática humana referida a la sociedad burguesa. El problema reside en la circunstancia de que el hombre perteneciendo a dicha sociedad no es un ser unitario y total. Por una parte, es *hombre privado*; por la otra, *ciudadano*, porque la sociedad burguesa existe dentro de relaciones problemáticas con el Estado”.⁶

El hombre burgués es un ser desgarrado, no es el hombre completo ni el ciudadano de la ciudad griega antigua. Sino que son dos cosas simultáneas: una personal y otra civil. Rosseau pide que se vuelva al estado de naturaleza, al estado natural del hombre salido de manos de su Creador. Este punto de vista es compartido por Marx, quien proclama el fin del extrañamiento; y por Freud en “El malestar en la civilización”, donde explica que las insatisfacciones humanas conducen a la elaboración de la cultura. Aún hoy en día, el hombre prisionero en las cadenas de la enajenación sueña con poder arrancar de sí el águila de la ruptura que le devora las entrañas.

En los “Discursos” (1750-1754) Rousseau realiza la crítica contra la sociedad que ha dividido al hombre. En el “Contrato social” y en el “Emilio” intenta superar el problema. El acuerdo de voluntades presupone el acuerdo de la voluntad propia con la de todos. El individuo —la parte— se identifica con la voluntad general, el todo, que es distinto a la simple voluntad de la mayoría (como ya se ha dicho), pero que es igual a la conciencia religiosa del individuo. La religión constituye, pues, para Rousseau la actitud de profunda unificación del hombre consigo mismo y con el todo social. En este caso, el objetivo de la religión y del estado coinciden pues ambos buscan al hombre unificado, al hombre natural, no cristiano y no civilizado.

Pero, ¿cómo realizar este hombre natural, completo y bueno? En Rosseau no hay una respuesta precisa. Sólo hay admiración por la “polis” griega y resignación por los estados europeos

6 Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Sudamericana, B. A., 1974. P. 329.

modernos. La Revolución Francesa, hija de la fuerza burguesa ascendente, aunque tratara de reconciliar al hombre, su “Definición de los derechos del hombre y del ciudadano” en realidad solo logra acentuar la brecha abismalmente.

4. *La sociedad burguesa y el orden político en Hegel*

Para Hegel, Napoleón era el “Espíritu del mundo” encarnado en la política. Y en cierto modo tenía razón: toda organización civil contemporánea es hija de Napoleón y de la Revolución Francesa.

En sus “Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política” (1821) Hegel expone su teoría de la sociedad burguesa —el hombre como productor y consumidor— y del estado —el hombre como ciudadano— Hegel se inspira para ello en la idea de la “polis” antigua y en el espíritu de libertad del cristianismo protestante.⁷ La Revolución Francesa es muy importante para la historia de la humanidad porque la lucha por la libertad se vuelve racional. El hombre racional transforma y constituye su propio mundo. Hegel afirma con entusiasmo: “La Revolución Francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. Pero es un pensamiento combativo y sublevado. Es un pensamiento que se dirige a las instituciones sociales que parecían sólidas. “El pensamiento que considera como lo supremo las terminaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente.”⁹ Es, por lo tanto, un pensamiento que busca la reconciliación en un mundo roto, desgarrado. Para Hegel la Revolución Francesa es el inicio de una nueva época en toda la historia de la humanidad.¹⁰

7 Cf. Löwith, Segunda parte. Allí son desarrolladas algunas ideas relevantes sobre este tema.

8 Véanse también su obra “Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política”. Sudamericana, B. A., 1975. Traducción de Juan Vermal. Es interesante el comentario de León Dujovne, *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*. (Bibliográfica Omeba, B. A., 1963) para una ampliación del tema. Toda la “Filosofía de la historia” de Hegel está llena de admiración por la Revolución Francesa. Hegel. *Filosofía de la historia universal*. Revistas Occidente, Madrid, 1974. Trad. José Gaos. P. 688.

9 Hegel. *Filosofía de la Historia*. P. 688.

10 Id. P. 692.

El entusiasmo con que Hegel recibe la Revolución Francesa se debe a que encuentra la intervención racional en su búsqueda de la reconciliación. La sociedad burguesa hace intervenir el principio de razón en la vida humana. Pero este mismo hecho contribuye a la escisión entre el individuo y el ciudadano. En el uno privan las relaciones primarias y de interacción familiar, en el otro las secundarias y de relación formal e impersonales.

¿Cuál es el alcance de esa reconciliación? La reconciliación no es absoluta, total; tiene limitaciones. Hegel se dedicará a estudiar este problema en su "Filosofía del derecho". En Rousseau encontramos una gran insistencia en hacer de la razón una ley del estado. Pero no encontramos la relación entre sociedad y estado. Es por eso que sus conceptos de "voluntad general" y de "voluntad de todos" algunas veces aparecen como contradictorios. Así, la Revolución Francesa va a confundir el estado con la sociedad burguesa porque el interés del estado era la defensa de la propiedad y de la economía burguesa. El interés del estado era, pues, el interés particular de cada miembro de la sociedad y no de los intereses universales. El estado —burgués, liberal— confunde el interés particular con la voluntad general. En la sociedad burguesa el estado es un medio para obtener algún beneficio. Cada individuo, como ciudadano, es un fin en sí mismo dentro del sistema económico. La satisfacción de las necesidades de cada burgués es el fin del estado. "Los otros" son necesarios sólo en la medida en que contribuyan a la satisfacción de las necesidades de los individuos. La libertad consiste, por lo tanto, en evitar chocar en este mundo atómico. La burguesía es la primera clase social que universaliza su filosofía y la aplica —incongruentemente— a todos los miembros de la sociedad. De esta forma los fines particulares se reflejan en la esencia del estado. Así, el interés universal del estado es en realidad el interés individual encubierto.¹¹ En esta crítica al estado, Hegel no se queda solo en la negación sino que busca su superación. La fuerza de los estados modernos reside en la reconciliación del principio de universalidad (polis) con el principio de la individualidad subjetiva (cristianismo). El estado moderno permite, en un grado mayor, el desarrollo autó-

11 Esta es, fundamentalmente, la crítica que Hegel le hace a la teoría política liberal. C. F. Filosofía del derecho. Cap. III, "El estado".

12 Id. ϕ 260.

no de la subjetividad hasta reconducirla a la unidad sustancial del estado propiamente.¹² De esta manera la divergencia entre burgués y el ciudadano se reducía y se superaba en la totalidad sustancial del estado.

Este principio será un factor de controversia a lo largo del siglo XIX y también a lo largo del XX. Marx va a reaccionar fuertemente contra Hegel y va a destruir esta artificial unidad del estado hegeliano. Va a proclamar el rechazo radical del estado burgués.

Con su clásico estilo Hegel entiende la "voluntad" en tres momentos:

"A.—*inmediata*, su concepto es por lo tanto abstracto: personalidad y su existencia es una cosa inmediata y exterior; es la esfera del *derecho formal y abstracto*.

B.—la voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal* (por un lado como algo interior, el *bien*, por otro como algo exterior, un *mundo existente*, y ambos lados de la idea *solo mediados* el uno por el otro); la idea en su división o existencia *particular*, el *derecho* de la voluntad *subjetiva* en relación con el derecho del *mundo* y el derecho de la idea *existente* solo en la esfera de la moralidad.

C.—*la unidad y verdad* de estos dos momentos abstractos: la idea pensada del bien, realiza en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad, en cuanto a la *substancia*, existe como *realidad y necesidad* y al mismo tiempo como *voluntad subjetiva*: la *idea* en su existencia universal en y por sí misma. La *eticidad*."¹³

De esta forma la voluntad real es la síntesis de dos momentos: el momento del derecho formal y abstracto (inmediatez) y el momento de la individualidad subjetiva (la moralidad). Ambas etapas conforman la esfera de la eticidad donde se ha realizado tanto la realidad de la idea reflejada en el mundo exterior como la voluntad subjetiva. Este concepto —tan rico y sugerente— le sirve a Hegel para realizar su crítica a Rousseau. Para Hegel el mérito de Rousseau es el de haber establecido la voluntad como principio del estado porque es un principio que tanto por su f

13 Id. ϕ 33.

ma como por su contenido es pensamiento.¹⁴ El defecto consiste en que únicamente aprehende la voluntad desde la forma de "voluntad individual", mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual *en cuanto consciente*.¹⁵ Es, por lo tanto, una abstracción de la voluntad particular que hace que "la unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato...". El individuo, de nuevo, se encuentra sumergido en el oscuro torbellino del mundo político y allí tiende a desaparecer. Para Hegel la sociedad civil (o sociedad burguesa) es un sistema atomístico donde priva la libre concurrencia. "En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular".¹⁶ El estado es una realidad sustancialmente diferente a la sociedad civil pero su interés es la protección de los intereses individuales, la protección de la propiedad privada y de la libertad personal. La tarea del estado es la de conciliar el interés general como tal y con el interés particular específico.

Afirma Hegel:

"Que el fin del estado sea el interés general como tal y que en ello radique, como en su substancia, la conservación de los intereses particulares, constituye: 1) su realidad abstracta o sustancialidad; pero ella es 2) su necesidad, en cuanto se divide en las diferencias conceptuales de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son igualmente determinaciones fijas y reales: los poderes. 3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha pasado por la forma de la cultura. El estado sabe, por lo tanto, lo que quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo pensado; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son solo en sí, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias

14 Id. ϕ 34.

15 Sobre este punto pueden consultarse las obras: H. Marcuse. *Razón y revolución*. Alianza, Madrid, 1972.
También: J. Habermas. *Naturrecht und Revolution*. En *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

16 Hegel. *Filosofía del derecho*. ϕ 182.

y situaciones dadas lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas".¹⁷

Según Hegel el interés general como tal constituye, por tanto, la realidad sustancial del estado, su propia legitimidad y su propia estructuración institucional. Dentro de este contexto el derecho adquiere valor como norma estatal, es decir, racional. Pues para Hegel, como ya se ha hecho notar, la tarea principal del estado es hacer que coincida el interés general con el interés particular porque sólo de esta manera se preserva el derecho y la libertad.

Para Marx, la identificación del interés general con el interés de los particulares sólo tiene una consecuencia: la defensa del orden burgués y de las relaciones económicas capitalistas.

5. *La superación de la paradoja en Marx*

Es una constante en el pensamiento de Marx su preocupación por la enajenación. Aunque no mantiene el mismo significado a través de su evolución intelectual sí conserva algunas constantes significativas. Es en "El capital" donde este problema es resuelto de manera científica y precisa.

El problema de la enajenación, cuya forma concreta es el fetichismo de la mercancía, se produce de la siguiente forma: debido al carácter del trabajo humano y a la ausencia de relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos se establecen relaciones de explotación. El fetichismo es la inversión de la realidad de tal manera que lo creado por el hombre —la mercancía— escapa al control humano y se convierte en su amo. Los hombres se comportan como mercancías y las mercancías van a establecer relaciones sociales entre ellas. La mercadería, creada por el hombre, se vuelve autónoma y adquiere dominio sobre el propio hombre. Marx encuentra una analogía precisa en el mundo del religioso:

17 Id. ϕ 270. Para una profundización en este concepto político pueden verse E. Bloch. *El pensamiento de Hegel*. Fondo de cultura económica, México, 1972. También, R. Nisbet. *The social philosophers*. Paladin, G. B., 1976.

18 Marx, Karl. *El capital*. Siglo XXI editores, México, 1977. Tomo I, Vol. I. Introducción P. Scaron. P. 89.

En éste (las neblinosas comarcas del mundo religioso) los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil".¹⁸

Las mercancías se transforman en sujetos y los hombres se convierten en objetos. La propiedad privada se da por medio de un contrato (acuerdo de voluntades). La producción mercantil responde a un determinado sistema de propiedad. Este sistema, a su vez, elabora el marco jurídico y administrativo conveniente (el estado en su forma liberal burguesa). Todo ello configura una cierta escala de valores que a su vez vuelven a condicionar la producción mercantil. La religión, los valores, el derecho, el arte, la ciencia y la filosofía responden, por lo tanto, a un mecanismo mercantil. No hay en Marx, como erróneamente han pensado algunos, una dualidad entre infraestructuras e infraestructura. Lo que se da es un proceso cíclico de elementos sociales interactuando en forma dialéctica.

Marx distingue diversas formas de sociedad sin el fetichismo de la mercancía: a.—el modelo burgués del Robinson, b.—la forma de producción de la Edad Media, c.—la forma de producción de una familia campesina, una industria rural y patriarcal, ch.—el modelo de sociedad socialista. Es el caso del "Robinson" social donde el trabajo concreto es la manifestación del trabajo social.

El hombre, creador de la mercancía y de la sociedad va a vivir como el esclavo de ellas. Pero este fenómeno no será eterno:

"El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diafanamente racionales entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de la producción solo perderá su velo místico y neblinoso cuando, como producto de hombres libres asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva".¹⁹

19 Id. P. 97.

En pocos párrafos del pensamiento político encontramos una mayor claridad acerca del proyecto de la sociedad donde hombre viva libre y sin ataduras del fetichismo y de la enajenación.

En Marx, por lo tanto, hay una percepción nueva, un análisis radical acerca de la escisión del hombre, de la paradoja hombre sociedad y lo que es más importante, una forma de superararlo.

6. Conclusión

La preocupación de los teóricos del derecho natural del siglo XVII y del siglo XVIII (Grocio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau) era en el fondo una preocupación por salvar al hombre concreto, libre y creador, del monstruoso Leviatán de las relaciones económicas, de la propiedad privada y de la monstruosa relación fetichista de la mercancía. Aunque hay entre ellos diferencias fundamentales (Locke defiende la propiedad privada e igual que lo hará Hegel) entre ellos, lo cierto es que plantea el gran problema del enfrentamiento del hombre con el todo social. En Rousseau este problema (el hombre desgarrado entre la sociedad natural y la civilización) llega a sentar las bases de los futuros planteamientos de Hegel y de Marx. En Hegel el estado burgués permite una mayor realización que los estados autoritarios. En Marx el estado burgués, que ha desgarrado lastimosamente al hombre oprimido, es solo una etapa más en la larga trayectoria del hombre por realizar la libertad.