

15) *Solidaridad de los intereses de la sociedad
y del individuo*

En lo anterior hemos hecho que el individuo presentase sus cuentas al Estado, como si ambos estuviesen hos-

tilmente frente a frente, marchando cada cual por su camino propio, cada cual con vistas a su propia ventaja. Pero esta interpretación no corresponde a la naturaleza de su relación mutua, pues el Estado es el único él mismo — la expresión de Luis XIV: *l'état c'est moi*, se aplica también a todo miembro del Estado —, su estado de cuentas con él no sería muy distinto al punto de vista del agricultor que calculase las cuentas de su campo, cuánto le cuesta cultivarlo, y cuánto le produce. Ciertamente con una diferencia: el campo le pertenece a él solo, el Estado lo tiene en común con todos los otros miembros del mismo, y a esa diferencia se debe que su representación le ofrezca en realidad, en el lugar de la relación que tiene lugar entre ellos, la apariencia de unidad y de coherencia de su adversario. Si el Estado fuese yo mismo, el individuo nos replicaría que no necesitaría imponerme la prestación de todo lo que desea de mí, pues cuido yo mismo de lo que me concierne, sin que se me obligue a ello, por mi propio interés.

Cuando el niño es obligado por el maestro a estudiar, ¿lo hace por causa del niño o del maestro? Y sin embargo el niño tiene que ser obligado. ¿Por qué? Porque es todavía niño; si fuese adulto, haría por impulso propio lo que ahora tiene todavía que hacer forzado. Así te obliga el Estado también a ti a hacer lo que harías por ti mismo si tuvieses la necesaria inteligencia. Imagínalo ausente, o imagina el poder de Estado en condición de impotencia en tiempo de revolución, y verás lo que significan para ti el Estado y la ley. Los tiempos de conmoción, de revolución, de anarquía son las horas de escuela de la historia, en las que se imparte a los pueblos una lección sobre el Estado y el derecho — un año, quizás un mes, enseña a los ciudadanos aquí sobre la significación del derecho y del Estado más que toda su experiencia hasta allí. Invoca el poder público y la ley, que antes era menospreciada — ahora, cuando está en situación de apremio, y el mismo hombre que se reía de nosotros cuando le gritábamos: en la ley te proteges y te afirmas tú mismo, defiende la ley, pues es la condición de tu existencia — ahora al fin nos comprende.

En la existencia o ausencia de esa inteligencia se fundan la madurez y la inmadurez política de los pueblos. El pueblo políticamente inmaduro es el niño que opina que tiene que aprender por causa del maestro, el políticamente maduro es el adulto, que sabe que aprende en provecho de sí mismo; aquél considera el poder de Estado como enemigo, éste como su amigo, su aliado, su protector; allí tropieza el poder público con resistencia, aquí encuentra apoyo, allí auxilia el pueblo al delincuente contra la policía, aquí a la policía contra el delincuente. ¿Qué significa formación política de un pueblo? ¿Qué el hombre común pueda politiquear? ¿Qué el zapatero, el sastre y el confeccionador de guantes puedan corregir el ejercicio del estadista maduro? En mi opinión, formación política del pueblo no es otra cosa que la verdadera comprensión de los propios intereses. Pero hay dos clases de intereses: los inmediatos, que se pueden tocar con las manos, y los lejanos, que sólo percibe el ojo ejercitado. Y así hay dos clases de política también, una de visión lejana y otra miope. Sólo aquella merece el nombre de política en la verdadera acepción de la palabra. Definida brevemente la verdadera política, es la perspectiva del interés, — el ojo del que ve a distancia, que alcanza la lejanía por sobre el estrecho círculo de los intereses inmediatos a los que se limita la mirada de los míopes. En este sentido se puede incluso hablar de una política de la vida comercial. Es la del comerciante previsor. El mal comerciante sólo tiene sentido para la ventaja próxima, lo mismo que el mal ajedrecista que se alegra de matar el peón y luego pierde por eso el juego. El buen comerciante sacrifica el propio peón y gana la partida. Dicho de manera más abstracta: la característica de la mala política de los negocios consiste en su orientación hacia el acto aislado y el momento efímero; la buena, en su orientación hacia el todo y hacia el porvenir.

Esto se aplica también a la política social aplicada al Estado, al derecho, a la sociedad. Lingüísticamente se caracteriza la política como la visión del πολιτικός, es decir del hombre afinado por la vida en la comunidad (πόλις) en comparación con el campesino, que circuns-

cribe sus tareas a sí mismo y a los intereses que le afectan directamente. Aquél sabe que su propio bienestar está condicionado por el de todos, y que con el interés colectivo estimula simultáneamente el propio; éste cree poder subsistir por sí mismo, las exigencias que le presenta la comunidad son para él sacrificios que debe hacer para fines extraños; para aquél la comunidad es cosa propia, para éste una cosa extraña.

Bajo este aspecto consideraba el Estado el antiguo romano. Lo que pertenece al Estado le pertenece simultáneamente a él, son las *res publicae*, que tiene en común con todos los demás, en contraste con la *res privatae*, que tiene para sí solo. Los funcionarios del Estado son *sus* funcionarios. Para sus asuntos privados se elige un representante, para sus asuntos públicos los funcionarios; de ambos exige el rendimiento de cuentas de su gestión. La ley es su propia obra. Como dispone de sus intereses privados por la *lex privata*, así dispone de los públicos por la *lex publica*; a sus ojos, ambas están en una misma línea: son convenciones la una con el individuo, la otra con la comunidad (*). Por eso se considera también guardián de la ley, y lo mismo que para sus intereses privados sale a la palestra por medio de la *actio privata*, así para los colectivos por medio de la *actio popularis*. La solidaridad o mejor dicho la identidad de los intereses de la comunidad y los del individuo no habría podido encontrar una expresión más clara que la que tuvo en el procedimiento romano por esta última reivindicación — el demandante asegura el interés del pueblo al mismo tiempo que el propio.

Si se compara con este cuadro que nos llega de la vieja Roma, y con el que nos ofrece el propio pasado nacional en la historia de las ciudades hanseáticas, la seca interpretación del Estado que han creado el absolu-

(*) **Communis republicae sponsio**, como se expresa Papiniano en el l. 1 de **leg.** (1.3) — una tradición del período de la república que en su tiempo sólo tenía el significado de una reminiscencia histórica.

tismo moderno y el Estado policial en los pueblos de la Europa moderna, el completo distanciamiento, más aun el antagonismo en la relación del individuo con el Estado, se asombra uno de la diversidad casi increíble que pudo operarse en una y misma relación. Tendremos que sufrir mucho tiempo todavía las repercusiones de ese cambio. Tampoco la teoría del derecho privado lo ha superado en manera alguna, un resto de lo mismo se ha mantenido hasta nuestros días en mi opinión en la teoría de la persona jurídica. El romano sabía que así como el Estado no es otra cosa que sus ciudadanos, así también la *gens*, el *municipium*, la *colonia* no es otra cosa que los *gentiles*, *municipes*, *coloni*. Nuestra ciencia moderna ha puesto en el lugar de los miembros particulares, por los cuales únicamente existe la persona jurídica (el destinatario o el sujeto del fin de la persona jurídica, como yo lo denomino), el último, como si este ser imaginario, que no puede sentir ni gozar, existiese por sí mismo (*). Si es verdad lo que dije antes: el Estado soy yo, afirmo lo mismo también de la persona jurídica.

¿Pero por qué se requiere, si aquella proposición es exacta, todavía la coacción contra mí? Basta por lo demás ya mi interés para guiarme por el verdadero camino. ¿Para qué la coacción cuando la sociedad no desea de mí más que lo que entraña mi propio interés?

Por dos razones. La primera es el conocimiento defectuoso. No todos tienen inteligencia para saber que el interés común es al mismo tiempo su propio interés. Para percibir una ventaja que se refiere exclusivamente a él, basta la visión del más torpe; es la política del egoísmo limitado. Dirigida sólo hacia sí mismo, abandona a los demás para salvarse; guiado sólo por el momento espera que el peligro, que habría podido y debido combatir oportunamente, cuando comenzó a manifestarse, llegue a su puerta y le amenace directamente.

(*) Ver contra esa concepción formalista mi *Geist der römischen Rechtes*, IV, págs. 216-220, 311-344.

La ley se puede definir como la reunión de los inteligentes y previsores contra los miopes (*). Los primeros tienen que obligar a los últimos a lo que corresponde a su propio interés. No por ellos mismos, para hacerlos felices contra su voluntad, sino en interés de lo colectivo. La ley es el arma indispensable de la inteligencia en la lucha contra la estupidez.

Pero admitido que estuviese plenamente viva la comprensión de la solidaridad del interés común con el propio interés en todo individuo, y fuese objetivo lo que implica lo primero, tan indudable que no se pudiera manifestar al respecto ninguna divergencia de opinión, aun así — y con esto nos referimos a la segunda razón, la que hace necesaria la coacción social — la ley no sería de manera alguna superflua, pues el conocimiento imperfecto del individuo no es el único motivo que hace necesaria la ley, sino que el segundo es la mala voluntad o la voluntad débil, que abandona por el interés propio inmediato el interés colectivo que es más lejano. Vuelvo así a un punto que tuve ocasión de tocar ya varias veces en diversas conexiones: la diversidad del interés particular y del colectivo fundada en la esencia de las condiciones de la sociedad (**), y en ello se funda regularmente la debilidad tanto como la fuerza del derecho. La *debili-*

(*) Así Papiniano en su definición de la ley en l. 1 de leg. (1.3).

Lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum.

(**) Este contraste lo destaca también Rousseau en su **Contrato social**, sobre lo cual se me ha llamado la atención después que estaban impresos los pasajes citados de mi libro. "En efecto, dice, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o distinta a la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de otro modo que el interés común; su existencia absoluta y, naturalmente, independiente, puede hacerle mirar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los otros, de lo que el pago es oneroso para él; y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, porque no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político."

dad — en tanto que el interés particular (por el cual me refiero a todo motivo que hace que el que obra sólo se tenga en vista a sí mismo, es decir no sólo el interés en el sentido ordinario: el ansia de ganancia, sino también el odio, la venganza, etc.) encierra para el individuo la seducción de hacer valer el propio yo a costa de la sociedad. La *fuerza* — en tanto que asocia el interés común de todos los otros, para la defensa frente a él, contrapone al interés que tiene en la injusticia, el interés que tiene en el derecho al poder que ofrece para el fin del ataque, el poder de que disponen para el fin de la defensa.

Cuando decimos: el transgresor se quiere a sí mismo a costa de la sociedad, no queremos decir: sólo se quiere a sí, sino, como se ha expuesto antes, se quiere a sí y a la sociedad, y justamente en eso funda el carácter moralmente repudiable de la violación de la ley. No es el simple egoísmo el que sólo quiere existir para sí, no para los otros, sino que es el egoísmo en la más alta potencia, que reclama para sí las ventajas y las bendiciones de la sociedad, pero rehusa el precio moderado que ella desea en cambio. Si todos obrasen como él, no le saldría la cuenta, llegaría más bien a la convicción de que su propio interés exige imperiosamente la colaboración para el fin común. Su opinión no es pues: los fines comunes son indiferentes para mí, sino ésta: dejo a otros la realización de los mismos, de los cuales tampoco yo puedo prescindir, y persigo sólo los propios — que los otros se preocupen de ellos, por mi parte sólo cuido de mí mismo. Si se le pusiera en la alternativa: o el propio yo o la sociedad, su elección no sería dudosa.

Pero la sociedad actual no le pone ante esa alternativa, no le priva de las bendiciones del orden jurídico por el hecho que él mismo las desprecie. Sólo en la etapa más baja del desarrollo del derecho encontramos el trato opuesto en el caso de delitos graves (expulsión del delincuente de la sociedad, la sociedad romana, la situación fuera de la ley del derecho germánico — una supervivencia de esas instituciones de los tiempos primitivos en la Roma ulterior: el destierro voluntario en la condena inminente). Dentro de la ciencia ha sido tomada en

cuenta esta alternativa de la teoría jurídica individualista del derecho natural para fundar en ella el derecho penal de la sociedad (*). La deducción fue la siguiente: si te separas de nosotros, nos separaremos de ti — te has perdido para la protección del derecho, porque lo has despreciado, quedas sin derecho, por eso está justificada toda pena que te imponamos. La consecuencia de ello sería que la menor contravención policial, incluso la injusticia civil podría hacer incurrir en la pena de muerte o la confiscación de todo su patrimonio — si la sociedad no lo hace, es sólo por mera benevolencia.

El resultado con que concluye la consideración hecha hasta aquí es *la ineludibilidad social de la coacción*.

Pero por ineludible que pueda ser, es, sin embargo, al mismo tiempo, *insuficiente*. Si ha de alcanzar plenamente su fin, no tendría que haber ningún delito. Con ello adquirimos la transición al siguiente capítulo. ¿Qué contiene a los hombres de cometer una injusticia en una situación en la que saben que no será descubierta, en la que no tienen que temer la coacción? Al respecto responderá el siguiente capítulo. Los dos resortes egoístas de que se sirve la sociedad para poner al individuo al servicio de sus fines, no son los únicos; hay todavía otro, que no apela al bajo egoísmo, sino a algo superior en el hombre: la moral.

(*) Así, por ejemplo, J. G. Fichte en sus *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena y Leipzig 1796. "La menor lesión de la propiedad suprime todo el contrato de propiedad y da derecho al lesionado a quitar al transgresor todo lo que pueda" (vol. 2, pág. 7). "El que lesiona el pacto cívico en un punto, sea con voluntad o por inadvertencia, allí donde el contrato fue hecho sobre la base de su indiscernimiento, pierde, según el rigor, por ello, todos los derechos como ciudadano y como hombre y queda en absoluto sin derecho" (pág. 95). En el lugar de la falta de derecho aparece "el contrato de expiación" (pág. 98), el ladrón debe indemnizar (el pobre por el trabajo); antes de que se haya hecho esto "cesa de ser ciudadano, como ocurre en todas las penas" (pág. 112). "Con la exclusión está ligada la confiscación de todo el patrimonio" (pág. 130). En toda la bibliografía no conozco ningún escrito en que la locura de la consecuencia se haya elevado a una altura tan vertiginosa como aquí, en la persecución de una idea básica errónea.