

Giovanni della Volpe

Rousseau y Marx

Y otros ensayos de crítica materialista

Ediciones Martínez Roca, S. A.

Índice

NOTA PRELIMINAR	9
ROUSSEAU Y MARX	13
Introducción	15
1. Crítica al hombre abstracto de Rousseau	17
2. El problema de la libertad igualitaria en el desarrollo de la democracia moderna: o sea el Rousseau vivo	40
3. Socialismo y libertad	57
4. Aclaraciones	60
Apéndice I. Sobre la legalidad socialista	85
Apéndice II. La humanidad de Montesquieu y de Voltaire y la de Rousseau	100
DIALECTICA SIN IDEALISMO	111
PARA UNA METODOLOGIA MATERIALISTA DE LA ECONOMIA Y DE LAS DISCIPLINAS MORALES EN GENERAL	121
1. Los escritos filosóficos póstumos de 1843 y 1844	123
2. La «Miseria de la filosofía» (1847)	134

3. La «Introducción» (1857) y el «Prologo» (1859)
a la «Crítica de la economía política»

145

Nota preliminar

ARISTÓTELES 1955

161

REFERENCIAS SUMARIAS DE UN MÉTODO

167

CINCO FRAGMENTOS DE ÉTICA

179

La presente versión castellana de la obra Rousseau y Marx corresponde a la versión definitiva publicada por el autor en 1964 en su cuarta edición italiana.

Galvano della Volpe falleció tres años después y pese a su constante preocupación por rehacer y clarificar sus textos nunca consideró que esta versión necesitara retoque alguno.

El ensayo que da título al libro está profundamente modificado con respecto al texto aparecido en la segunda edición y se mantiene íntegro con respecto a la tercera. El segundo ensayo, por orden de importancia —dice Galvano della Volpe—. Para una metodología materialista de la economía y de las disciplinas morales en general, se mantiene inalterado con respecto a las dos primeras ediciones.

Se recoge además el añadido quinto fragmento de ética, El filósofo y la paz, colaboración del autor en una revista soviética que sólo apareció en la tercera edición.

Completan el libro dos apéndices uno sobre La legalidad socialista y otro acerca de la Humanidad de Montesquieu, Voltaire y Rousseau aparecidos sólo en la cuarta edición.

Los editores, aunque parte del contenido de este libro haya aparecido en castellano, consideran importante dar al público hispanoparlante una versión íntegra de un texto, que, seguramente, supone una de las aportaciones más creadoras al marxismo contemporáneo.

Creo que quienes exaltan tanto la incorrupcible, la inalterabilidad, etc., se someten a decir cosas tales por el deseo grande de vivir mucho y por el terror que sienten ante la muerte; y no piensan que, si los hombres fueran inmortales, no les correspondería venir al mundo. Merecerían encontrarse en una cabeza de Medusa, que los transformara en estatuas de jaspe o de diamante, para volverse más perfectos de lo que lo son.

GALILEO

La raíz del hombre es el hombre... La misma alienación no depende ni de un dios ni de la naturaleza, sino sólo de la relación del hombre con otro hombre.

MARX

Rousseau y Marx

Introducción

Desarrollaremos aquí la siguiente tesis historicosistemática fundamental: que no sólo pertenece al pasado la consideración superficial, escolar, de Rousseau como filósofo utópico de los «pequeños Estados» y de la pequeña burguesía radical y, por ende, de un Rousseau en el que el de la nivelación de clases puebla que no haya ni ricos ni pobres (el Rousseau de los «igualitarios» a lo Babeuf, etc.) el único que, al parecer, conocía todo un Vyšinsky), al igual que la interpretación socialdemócrata en clave jussnaturalista (véase, por ejemplo, Rodolfo Mondolfo) del mensaje roussonianio acerca de la libertad y de la personalidad humana, donde el nexo histórico Rousseau-socialismo consistiría en una reducción externa, anacrónica, de la instancia socialista a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, y dicha instancia aparece como un apéndice formal de la segunda por mor del espíritu roussonianio (jussnaturalista) que anima la *Declaración*, históricamente consumado, de lo cual solemos olvidarnos, en la revolución burguesa; en cambio, la esencia fecunda del mensaje roussonianio sobre la libertad (igualitaria) debe verse en la instancia universal (democrática) del «mérito» personal, o sea, en la exigencia del reconocimiento (social) de *todo* individuo humano, con sus aptitudes y necesidades peculiares: gracias a lo cual la repartición *proporcional* a cada individuo («diferente») de los productos del trabajo en la sociedad comunista, desarro-

llada por Marx en la *Critica del programa de Gotha* y por Lenin en *Estado y Revolución*, está destinada a representar la satisfacción histórica de la instancia roussoniana del mero personal: en este caso, en el aspecto fundamental de la vida económica del individuo. En suma, la naturaleza del nexo histórico Rousseau-socialismo y de la continuidad de

la genuina *problemática igualitaria* roussoniana en el socialismo científico, se hace evidente sólo en términos tales. Y con ello, se aclararía de modo inevitable el sentido de la relación entre democracia y socialismo, y también la cuestión general del sentido, tan complejo, del término «democracia moderna».

Las numerosas implicaciones de la tesis fundamental, tratadas a continuación, van desde los distintos alcances históricos y teóricos del *Discurso sobre la desigualdad* y del *Contrato Social*, hasta los problemas siguientes: modos y sentido de la renovación de la herencia democraticoburguesa en la legalidad democraticocialista; la estructura correspondiente del Estado socialista, con su centralismo democrático; el sentido de la «destrucción del Estado»; la naturaleza de la sociedad comunista.

1 Crítica al hombre abstracto de Rousseau

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación de producción generalmente social consiste en estar en relación con los propios productos en cuanto son mercancías, y por lo tanto valores, y en referir sus propios trabajos privados los unos a los otros en esta forma objetiva como igual trabajo humano, el cristianismo, con su culto al hombre abstracto, y especialmente en su desarrollo burgués, en el protestantismo, en el deísmo, etc., es la forma de religión más apropiada. La esfera de la circulación, o sea, del cambio de mercancías, en la que se realiza la compra y venta de la fuerza de trabajo, es, de hecho, un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre.

Marx

1

La «conciencia moral» consiste, para Rousseau, padre de la democracia moderna, en el «sentimiento de la humanidad» o amor humanitario. «El amor de los hombres, dimanante del amor de sí mismo» (que no hay que confundir con el particularista «amor propio») es el principio de la justicia humana: es decir, que el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esta *dúplice relación consigo mismo y con los semejantes*. Y que hace al «hombre similar a Dios». La explicación de esta dúplice relación que es la conciencia estriba en lo siguiente: que, dado que «el amor hacia el Autor del propio ser... se confunde con este amor a sí mismos», el amor a sí mismo se confunde o coincide a su vez, con el amor al prójimo; esta dúplice relación deriva de la fundamental relación de unión (amor) de cada uno de

¹ *Emile*, IV.

² Ibidem.

nosotros con Dios, con lo *universal trascendente*. De modo que la proposición «por amor a Dios es por lo que se debe amar al prójimo, es decir, al *semejante*, como *a uno mismo*», queda confirmada y precisada. Nada menos (y nada más) que un *egotismo*, diríamos, *religioso* y, en tal sentido, *moral*, que se nos presenta en la conocida declaración roussoniana: «Cuando la fuerza de un alma *expansiva* se identifica con mí semejante y yo me siento, por así decirlo, en él, para no sufrir yo no quiero que él sufra, y me intereso por él por *amor a mí mismo*.»

Precisamente en nombre de este egotismo *sui generis* —en el cual, prácticamente, viene a articularse la persona, o individuo-valor, en cuanto persona *originaria*, es decir, *a priori*, *presocial* o *prehistórica* y siendo dicha persona unidad (gratuita, dogmática) del individuo o particular con un universal que *trasciende absolutamente la historia*, en lugar de ser unidad con el universal histórico, que es el género humano, justamente por ello se comprende cómo Rousseau puede llegar a decir que «la idea más elevada que puedo hacerme de la providencia es que todo ser material esté dispuesto del mejor modo posible *en relación al todo*, y todo ser inteligente y sensible del mejor modo posible *con relación a sí mismo*»; y que «yo os digo en nombre de Dios, que la parte es *mayor que el todo*.»⁴ Y se entiende el porqué de su plena aceptación de la *paradoja del individualismo abstracto*: es decir, para el individuo humano no vale la ley de relación del singular con el todo, del individuo con el género (confróntese todo esto con su eco en Kierkegaard: el género humano, precisamente por estar hecho cada hombre «*semejanza de Dios*», tiene la propiedad de que el *individuo es superior al género*», *Tagebücher, II*.

Así se comprende el significado moral, verdadero, integral, de las famosas fórmulas del «*hombre de la naturaleza*» y del «*retorno a la naturaleza*», pues se comprende el fondo apriorista, platónico y precursor del romanticismo, propio del individualismo de Rousseau, que dice, a través del vicario saboyardo: «Muy a menudo la razón nos engaña... pero la conciencia, (es decir, el *sentimiento innato del amor a sí que es el amor al prójimo*, siendo amor a Dios) no nos engaña nunca: quien la sigue obedece a la *naturaleza*... volvemos a

nosotros mismos.»⁵ Este Rousseau que al apuntarse el problema de la conciencia política, el problema típico del género histórico llamado *género humano*, advierte que «todo está en *no corromper al hombre natural* al amoldarlo a la sociedad». Pero, en este punto de la exposición, se comprende también la inmensa dificultad planteada al Rousseau político por sus propias premisas generales, metafísicas y éticas; por el axioma dogmático del *hombre de la naturaleza*, del *individuo libre e independiente* en el sentido que le confiere su *conciencia originaria, a priori*. Y, además, por el corolario inevitable que al devenir social-político, el hombre de la naturaleza salva su específica integridad de *persona originaria* o individuo dotado de valor *a priori*, por su semejanza con Dios, es decir por su unión con lo universal trascendente, que es Dios.

Esta dificultad es ya patente en la famosa fórmula del «problema fundamental», del cual el «contrato social» debería ser la solución: fórmula en la que se enuncia la exigencia de «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado» (es decir, que tutelle el derecho de propriedad y los demás derechos «naturales» conexos, racionales puros, o sea, las pretensiones privadas *absolutas* de esa persona originaria, presocial, que es el *hombre de la naturaleza*) «y en virtud de la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedece por lo tanto sino a sí mismo y sigue siendo libre como antes». La dificultad roussoniana consiste entonces en tener que fundamentar la sociedad política; ese organismo histórico temporal, sobre elementos tan refractarios como los «imprescriptibles» derechos originarios, presociales, absolutos, del hombre natural, del individuo que es individuo-valor, o persona que tiene, sin embargo, sus derechos por la unión con un universal o género que trasciende la historicidad por una especie de investidura extratemporal, extrahistórica, y no por la unión con el género histórico que le es *propio*: el humano.

Es cierto que la solución intentada ante tamaña dificultad, a través de la cláusula del «contrato», cláusula de la alienación total de cada asociado con todos sus derechos (naturales, originarios) a *toda la comunidad*, y por la cual, cada uno de ellos, dándose a todos, no se da a nadie», con-

⁵ Ibidem.

⁶ Nouvelle Héloïse, V, 8 y cfr. *Aclaraciones*, 4.

⁷ Contrato social, I, VI.

⁴ Ibidem.

tribuyó históricamente a realizar la igualdad *humanaria* en el ámbito del derecho civil o político, situando la «ley», en cuanto expresión de la «voluntad general» dominante del «contrato» en lugar de las «ordenanzas», «cédulas» y «edictos» regios: la igualdad política instaurada por la Revolución francesa. De donde surgió la emancipación (política) del hombre «común». Pero también es verdad que al fundamentarse ideológicamente la «voluntad general», constituyente del nuevo «cuerpo político», en la «conciencia moral» como «sentimiento de la humanidad», o amor humanitario, y al no ser este sentimiento sino el egotismo antes señalado, en el cual se resuelve el individualismo cristiano tradicional, llegamos a la conclusión de que la igualdad instituida por y para tal cuerpo político sólo puede justificarse como el tipo de igualdad que aquel egotismo permite.

Es decir: la igualdad-desigualdad que resulta de concebir la igualdad en función de la libertad, pero no también a la recíproca. Y no justamente porque la persona, con que la libertad coincide, es aquel individuo abstracto, solitario, pre-social, prehistórico: la persona originaria, cristiana, principio y fin de ese egotismo llamado amor humanitario (en cuanto laicización típica de la caritas).

En consecuencia, una igualdad como la descrita puede ser, a lo sumo, una igualdad extrínseca, formal, abstracta y jurídica, en el sentido de que no es sino la traducción «legal» o «artificial» de pretensiones o derechos «naturales»; la legitimación, en fin, de una libertad o independencia originaria, extrahistórica, mítica. Pero esa igualdad no puede ser la igualdad intrínseca, sustancial, real que es la igualdad social, es decir, requerida por el acto histórico, real, de la convivencia, que caracteriza al ente humano concreto, no separado de su género. Una igualdad real que de por sí comporta una libertad real, en cuanto libertad social que, al ser libertad en la comunidad y para ella, es verdaderamente libertad de todos.

Así se comprende el desequilibrio entre libertad y justicia o igualdad que invalida a esta sociedad política roussoniana y, por reflejo, la «democracia burguesa». Por tanto, Rousseau, que creía estar emancipando al *peuple*, al emancipar al «routier» o plebeyo, en quien veía encarnado particularmente su tipo de «hombre» (común), es decir, el artesano, el pequeño propietario, etc., la pequeña y media burguesía en suma, proporcionaba las razones ideales de la emancipación

no de todo el pueblo, o sea, simplemente del *pueblo*, sino de la burguesía, de toda la burguesía, pequeña y grande, de una sola clase. Y lo hacía sobre la base (desde el punto de vista ideológico) de su concepción fundamental del individuo humano como individuo-valor o persona, en cuanto *hombre de la naturaleza* dotado del carácter peculiar de lo absoluto o de la independencia originaria; de ahí la libre iniciativa, etc. Concretamente en cuanto *hombre común-burgués*.

Se comprende ya cuán fuera de este cuadro ideológico queda el proletariado, es decir, el hombre común en cuanto específicamente obrero y, como tal, hombre de masa, es decir hombre social por excelencia, dado que en él se manifiesta de forma eminentemente la naturaleza orgánica y organizadora del trabajo.

Para terminar nuestras referencias a este Rousseau, señaremos claramente que los límites ideológicos de su democracia se resumen en la carencia inherente al principio del «sentimiento de la humanidad» o del *humanitarismo*, y en la del concepto implícito del individuo como «hombre de la naturaleza», *hombre a priori*, o persona originaria. Aquí estribaba toda la justificación ideológica que Rousseau hace de una sociedad dividida en clases y quebrada por desigualdades (que no podían ser advertidas por él): porque si una sociedad clasista comporta generalmente una concepción de los derechos que, en gran parte, son sólo privilegios ampliados, ¿cómo negar que aquellos derechos que quieren ser tales en cuanto deducibles de la dignidad originaria de un individuo humano abstracto de la sociedad histórica con su género, están destinados a ser privilegios?

Pien escé en el carácter *absoluto* y abstracto, y sin embargo *inhumano*, que, por ejemplo, marca el derecho tradicional, burgués, de «propiedad», justificado jusnaturalísticamente, roussonianamente, de un concepto *apriorístico* o teológico de lo «sagrado» de la persona «humana».

Deberá admitirse entonces que un derecho tal es ahora un privilegio, pues para convertirse en derecho le falta la capacidad de ser *realmente general*. Para el presupuesto apriorista, no es la generalidad o universalidad real histórica, propia del género *humano*, la que justifica aquél presunto derecho (de propiedad privada, etc.), sino la generalidad o universalidad irreal de un género que trasciende lo humano. Por este motivo es inevitable llegar a la conclusión de que cual-

quier justificación apriorística, en sentido lato, de los valores morales es actualmente insuficiente. La conciencia humana sigue, y seguirá, exigiendo *derechos*, pero el apriorismo trascendente (incluso el más laico) no puede garantizar más que *privilegios*. Se trata de la, si se quiere, paradójica pero ahora declarada incurable, *impotencia axiológica* (de garantía de valores) que hay en todo apriorismo.

2

He aquí cómo dicha *impotencia axiológica* caracteriza ahora también a la moral del descubridor del imperativo moral «por excelencia»: el imperativo moral como *categorico*, es decir, incondicionado, absoluto, en cuanto dictado por una razón que «dispone por sí sola e *independientemente* de todos los *hechos* lo que *debe* suceder».

En apariencia ¿qué parecerá más *racional* y *humana* que la exigencia kantiana de reconocer que «el mundo, y aun fuera del mundo, nada existe que pueda considerarse *incondicionalmente* como bueno, sino la *buena voluntad*?», es decir, si no es «la voluntad que es buena por sí misma», en la medida en que tiene la forma de la voluntad buena, puramente racional o universal, o sea «voluntad de la pura *forma*». La voluntad dirigida hacia «fines universales» y no hacia éste o aquel fin u objeto particular, accidental, en el cual residiría entonces la bondad, pero una verdad aparente por accidental y mutable. O bien: cualesquiera sean los méritos, ciertamente notables, adquiridos en el pasado, de esta clásica teoría moral, debe reconocerse que, también ella, ha caducado, justamente porque la *racionalidad* que teoriza es demasiado abstracta e irreal como para ser humana, sinónimo de *humanidad*.

Pero no hay que dar lugar a equívocos: no pretendemos en absoluto decir que esa moral kantiana, como podría pensarse y en el fondo tantos piensan (análogamente a lo que la mayoría, incluidos los filósofos, piensan de la «esencia» de la moral de la *caritas*), que es demasiado «elevada», demasiado «sublime» para que el hombre sea capaz o digno de alcanzarla. No: queremos decir simplemente que el *moralismo kantiano*, y moderno en general, se revela *hoy* como una contribución *inadecuada* para la formulación de aquellos valores *humanos* que como valores espe-

cíficamente *morales* nos atañen directamente, y que dado que es inadecuada, hay que rechazarla, sin concesiones a los ideales de un purismo moral que, como casi todos, cs, en el mejor de los casos, una *retórica* que se cree inocente. Pero veámos ante todo los presupuestos generales del «imperativo categórico».

Según Kant, el hombre, «en cuanto ser moral» o «persona» es *homo noumenon*, es decir, pertenece a la esfera de los *suprasensibles* al mundo *inteligible* o *puramente racional*: y en este sentido es «ente racional» y «verdadero yo» (*nur als Intelligenz das eigentliche Selbst*), y que el hombre como simple *animal rationale* no es más que el *homus phac-nomenon*, el hombre fenoménico o individuo empírico, económico. Por ello el *bien moral* no puede estar constituido más que por la «representación de la *ley en sí misma*», lo que, precisamente, tiene lugar en un «ente racional» (puro) en la medida en que en éste «sólo dicha ley (o universal puro o inteligible) y no un efecto esperado por la acción (o particular o fenómeno que se llame) es la determinante de la voluntad (moral)»; es decir, en la medida en que la voluntad está «determinada por la «re] «esentación *inmediata* de la ley» del universal puro. «Pero écuál puede ser, pues —se pregunta Kant—, esta ley, cuya representación, sin referencia al efecto, debe determinar la voluntad para que ésta pueda ser considerada *buenas* absolutamente y sin restricción? Como he eliminado de la voluntad todos los *impulsos*, que podrían ser ejercidos en ella por los resultados debidos a la observación de una ley [determinada] cualquiera, no queda sino la *conformidad universal y genérica de las acciones a la ley* que pueda servir de principio a la voluntad: en otros términos, yo debo conducirme siempre de modo tal que también pueda desear que la máxima por mí seguida se convierta en una ley universal. Aquí es la simple *conformidad genérica a la ley* (sin tomar como fundamento una ley determinadamente dirigida hacia ciertas [particulares] acciones) la que sirve de principio a la voluntad, y debe servir de principio si el deber no es un sueño vano y un concepto químérico».

Así se desarrollan los conceptos equivalentes de «interés desinteresado», de «intención», de «voluntad buena» o justa. «Un interés», dice Kant, «es aquello por lo cual la *razón* se vuelve práctica»: o sea aquello por lo cual la razón «determina inmediatamente a la voluntad». Y «la intención» está basada de modo *suprasensible* en lo puro inteligible, de modo

que la «virtud» por excelencia es aquélla que, «como *intención constante* de cumplir tales acciones *por deber*, por su moralidad [el «deber por el deber mismo», lo universal por lo universal mismo], es llamada *virtus noumenon*, virtud *numérica, inteligible*. Kant pregunta: «¿Cómo podría de otro modo tener un sentido filosófico el «hombre nuevo» de san Pablo, que «en su nueva intención (como ser inteligible) es *moralmente* otro a los ojos de un juez divino, para el cual la *intención* ocupa el lugar de la *acción*?». Esta es la «*interioridad*» kantiana y de tipo *apriorista* o teológico en general: *incidencia originaria*, es decir *inmediata*, no demotizada, del valor o universal sobre individuo, y que tiene como consecuencia una desvalorización radical de la *exterioridad*, constituye al ente humano en cuanto ente mundano, *histórico*. Esta es la *abstracta interioridad tradicional*, platónico-cristiana.

Pero sigamos adelante: ¿cuándo toma la *razón* un interés *inmediato* por la acción? «La razón —responde Kant— lo hace cuando la *validad universal de la máxima* de tal acción es un principio *suficiente de determinación* de la voluntad.» Sólo un *interés* de este tipo es *puro*, es un interés desinteresado («un interesarse, pero sin actuar por interés»). Pero cuando la razón no puede determinar la voluntad sino por medio de un objeto del deseo, o suponiendo un particular sentimiento del sujeto, entonces contrae sólo «un interés *mediato*» por la acción, y este interés, «*empíric*», que en nada es un puro interés de razón, no es moral, ni tiene que ver con la *voluntad buena*. No puede traducirse sino en un «imperativo hipotético», que expresa que la acción es buena «sólo de modo condicionado», o sea, «en vista de algún fin [particular]», pero ya no en cuanto «objetivamente necesaria en sí misma, sin referencia a un fin: cualquiera [particular]». En consecuencia, la fórmula más simple del «imperativo *categórico*», o «mandamiento absoluto», que es el imperativo moral, dice así, a través de estas palabras famosas: «Actúa únicamente de acuerdo a la *máxima* que tú puedes querer que a la vez sea *ley universal*». Un ejemplo: no puede hacerse una «ley práctica universal» de la máxima de acción que prescribe la no devolución de un *dépósito* que se me ha confiado sin pruebas que otra persona pueda exhibir en cuanto a la entrega de ese dinero; porque un principio tal de acción, «como ley» se destruiría a sí mismo, «al lograr que no exista

depósito alguno», es decir *ninguna propiedad*. Lo mismo rige para una «falsa promesa», y así sucesivamente.

La debilidad de este *moralismo* kantiano, de este *purismo ético*, no reside en realidad donde la ha visto la tradición ética poskantiana, romántica, sedicente como historicodialeática, tradición que va desde Schiller hasta Croce. No se cifra (para referirnos a la objeción más corriente que plantea) en un exceso de *severidad moral*, en un carácter *abstracto*, que sacrifica al individuo, a la pasión, a lo «concreto» hedonista. Por el contrario, quizás su mérito histórico sea el de haber obrado como correctivo del hedonismo y del empirismo práctico iluminista, mostrándose superior al iluminismo, cuyo principio del saber o ir [«ten el coraje de servirte de tu intelecto»] desarrolla coherentemente hasta el fondo. Su debilidad verdadera está en un carácter *abstracto* distinto, compartido por los mismos románticos e idealistas, es decir por sus críticos tradicionales: el carácter abstracto de la *interioridad originaria* del valor, de la *persona originaria*, metahistórica. El carácter abstracto de quien, concibiendo la constitución del individuo como persona por medio de una investidura extrahistórica del valor, entiende separar a la *persona humana*, a su dignidad y a sus derechos correlativos, del valor o universal, que, única y realmente, puede investigarla como *persona*. Es decir, del valor o universal histórico consistente en el género o universal humano, al que pertenece el individuo y que consiste, específicamente, en la *comunidad o sociedad*, no metafórica o mística, de los intereses humanos. En fin: la persona extrahistórica, originaria, no puede ser sino un individuo *privilegiado*, en cuanto exagerado, abstracto, libre de la norma de su género. Y sus *derechos* originarios, extrahistóricos («eternos»), «naturales», nada más que justificaciones de *privilegios* reales, de hecho.

En lugar de sacrificar al individuo, el *moralismo kantiano* (y, en general, el idealista), lo exalta y exaspera. Veamos atentamente el problema. Si el hombre es moral sólo en cuanto hombre numérico o puramente racional, con exclusión del hombre fenoménico o individuo empírico, interesado, económico, el hombre, es decir el individuo humano, no puede contar, en su acción, con las sugerencias *empíricas*, provenientes de la experiencia práctica del mundo humano, histórico, que lo circunda con sus problemas de *convivencia*, particulares y circunstanciales. Nos referimos, naturalmen-

te, a la acción, que el hombre libra en cuanto al cometido del «deber por el deber mismo» [de lo *universal* por lo *universal mismo*], que es el cometido práctico de un ente puramente racional, tal como él quiere serlo. Por lo tanto, está obligado a actuar según una norma de idealización absoluta, dogmática, de sus propios móviles. Tal norma posee, como contenido propio e ineliminable (una norma sin contenido, o sea que no diga nada, es un no sentido) al individuo fenómico, empírico, económico, en su carácter *inmediato*: es decir, a aquel hombre fenómico, particular, que, justamente en cuanto debía ser sacrificado al hombre numérico racional-puro, para obtener el hombre moral, no sólo sigue existiendo, a causa de la instancia ineliminable de la existencia de un contenido de la forma o norma, sino como contenido o particular *no mediado* por la forma o universal, no modificado o investido realmente por la norma. Porque esta norma, en su carácter de idealización o universalización absoluta, dogmática, *no* críticamente controlada sobre el mundo *humano, social e histórico*, ha trascendido al contenido o particular, que aparece entonces como contenido inmediato, como hombre fenómico o económico, *abstracto, exagerado, asocial*. En otros términos, podría decirse que la pureza de lo universal, apriorista, intemporal, de «ley moral» puramente formal, en este caso, manifiesta su propia impotencia para superar el carácter *gratuito* de lo particular-temporal, o contenido, provocado justamente *por aquella al trascender a éste*. Y que la instancia genuina de lo *universal* como criterio funcional o unificador de la multiplicidad, la instanciación unitaria genuina, se degrada en esa simulación de ella misma que es la pureza, pues existe una oscilación continua entre la inhumana pureza de lo universal-intemporal y la sorda estrechez (demasiado poco humana) de lo particular-temporal *no absorbido*, no mediado (porque trascendido); y viceversa, entre ésta y aquélla. Así se explicaría el famoso «utilitarismo» kantiano, el imprevisto y «subrepticio» *utilitarismo* en que se trastruca el exceso de severidad moral. Y se lo explicaría en cuanto *utilitarismo teológico*, provocado por una edificación trascendentalista, apriorista, abstracta, del valor moral.

En fin, piénsese en la apreciación utilitaria, económica, de las «consecuencias» de la violación de la tan rígida ley moral, dentro del ejemplo citado del depósito: que así no habría más depósito en el mundo, que no habría ya propiedad

segura. Pero adviértase no sólo el carácter abstracto, falso e inmoral de la exigencia kantiana en sí (ya se ha observado que si el titular del depósito hubiera enloquecido, o fuera un enemigo de la comunidad, sería justo no devolverle el dinero), sino el motivo no casual, la razón intrínseca de tal abstracticismo e inmoralidad: el concepto kantiano mismo de la ley moral, por el cual el carácter absoluto de la ley provoca con su propio abstracticismo (con su carácter «imediativo») el abstracticismo y la rigidez de su contenido o particular que, en cuanto trascendido por tal ley, queda inabsorbido o no modificado por ella pero, *por ese mismo motivo, subreplicia*, oculta, viciosamente presente. En el caso comentado, subsiste como instinto ciego y *asocial* (o la propiedad. Cosa similar reza para los casos de «falsa promesa» (cuántas veces una falsa promesa puede ser de estricto cumplimiento?), y de «mentira» en general. A propósito de este último, Kant afirma muy cándidamente: «La mentira *no tiene por qué llegar a ser perjudicial a los otros* para que se la condene». Así se explica, se entiende (aunque ya no se justifique) la coherencia interior del riguroso *jusnaturalismo* de Kant: el principio del «entra (*si no puedes evitar a la sociedad*) en una sociedad con los otros de modo tal que en ella cada uno pueda conservar lo que le pertenece». He aquí los «derechos» como «derechos naturales», *a priori*, o *privilegios* peculiares de la persona originaria, presocial, prehistórica. También se explica el concepto puramente negativo, formal, del *derecho*, por el cual «todo derecho consiste únicamente en la limitación de la libertad de cada uno», y que es justamente el concepto (según las palabras del kantiano Martinetti) de un «reino de la libertad exterior en vista del reino de la libertad interior», es decir, ya lo sabemos, en vista de la libertad abstracta (originaria) de la persona dotada de una «interioridad» (de los valores) originaria, *a priori*. Y se explica el postulado fundamental de la «igualdad innata, vale decir la independencia» (al respecto se admittirá que es definición bien artificiosa de la igualdad el reducirla sin más a su antitesis, a la libertad); además se explica que la sociedad ideal aparezca como un «reino de fines en sí» (los «seres racionales», kantianamente entendidos como entes puramente racionales y, sin embargo, morales), un *agregado de mónadas* diríase, y no una sociedad o *comunidad digna de su nombre*. Se hace casi superfluo agregar que este *narcisismo ético*, que es tal en cuanto *narcisismo espiritual* o de la

interioridad abstracta, desvaloriza radicalmente al *trabajo*, típica mediación de interioridad y exterioridad que nos introduce en el mundo humano o de la convivencia. Y lo desvaloriza en favor de las virtudes, de valor consistente no en los «efectos» o en la «utilidad» que producen, sino en las «intenciones». «La habilidad [dice Kant] y la diligencia en el trabajo tienen un *precio de mercado* [Marktpreis]...; en cambio, la *fidelidad a las promesas*, la *benevolencia como principio* (no la instintiva), tienen *valor intrínseco* [inner Wert].» Con ello se ve en qué consiste realmente la kantiana *Würde des Menschen*, la «dignidad del hombre»: no es sino la *dignidad del hombre burgués*, porque la obligación hacia la «humanidad de la persona», que debe ser el reconocimiento práctico, justo, de tal dignidad, no es sino una obligación hacia el *ser inteligible* o racional-puro, nuestro y ajeno. Es la obligación de «veracidad», de «respeto», de «amor» hacia la *humanidad en una persona ahistorica, asocial, inhumana*, cuya dignidad, es definitiva, es la *dignidad de la interioridad pura*, abstraída de la exterioridad o de lo mundano, de la convivencia o socialidad *típica del trabajo*. De ahí la moral del *deber por el deber mismo*, o de lo universal por lo universal mismo, el moralismo que es la moral del hombre parcial, *individualista*, de clase, precisamente del hombre *comúnburgués*, y no del hombre humano, social, total. El *utilitarismo subrepticio*, en cuanto *teológico*, y el *narcisismo ético*, en cuanto *espiritual*, señalan los límites insuperables y el destino de moral *clasista*, que hacen de dicha moral la culminación del «individualismo cristiano», del individualismo abstracto tradicional. (Ver *Aclaraciones*, 3.)

3

En cuanto a la teoría política de Rousseau en particular, para iniciar su estudio, debemos tener en cuenta la conclusión del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* pues de ella depende el tenor de la formulación del «problema fundamental» que el *contrato social* se propone resolver.

La conclusión dice que «la *desigualdad moral* [o *civil*], legitimada únicamente por el derecho positivo, es *contraria* al *derecho natural*, toda vez que no concurre en la *misma proporción* con la *desigualdad física* [o sea individual, innata, de «fuerza» de «talento», etc.]. Plantea, por lo tanto,

la instancia de la conformidad con la pura *razón* (al derecho *natural*) de una desigualdad moral, es decir civil o social, que sea proporcional a la desigualdad inmediata, o empírica, de fuerza, de talento, etc., entre individuo e individuo. De ese modo, la conformidad racional de una *igualdad* o justicia que consista en una proporcionalidad de desigualdades de valor e individuales-empíricas, es entendida como conformidad con el *derecho natural*: es decir, como *racionalidad a priori*, metahistórica, presocial, en suma. En virtud de esta instancia la *igualdad* es concebida en *función de la libertad*, o sea de la persona, pero *no también a la inversa*: porque la persona, que tiene como atributo todas las libertades naturales, es el hombre independiente, abstracto, presocial, el hombre *por esencia ajeno* a ese modo de existencia que es la coexistencia, convivencia o *socialidad*, en el cual la instancia de la *igualdad o justicia* asume un sentido positivo, y específico. «La *igualdad innata*, o sea, *la independencia*» así define coherentemente la igualdad el junsnaturalista mayúsculo Kant, reduciéndola inmediata, dogmáticamente, a su contrario, la libertad, con una singular simplificación de la problemática moral; simplificación tal que amenaza a la libertad misma.

Pero pasemos a la formulación del *problema fundamental* que el *contrato social* debe resolver. En ella se enuncia la exigencia de «hallar una forma de *asociación* que *defienda y proteja* con toda fuerza común a la *persona* y a los *bienes* de cada asociado [es decir que sanciones aquellas instancias puros que, como la persona y los bienes son corolarios de los junsnaturalistas, o sea *a priorísticas*, proporcionalcs desigualdades morales e individuales empíricas] y por lo cual, cada uno de ellos, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y continúe siendo *libre como antes*», es decir que siga siendo el hombre independiente conforme a la naturaleza. Se hace evidente entonces que el formalismo contractualista-político, que debería mediar «naturaleza» o *razón e historia*, y realizar, por tanto, al *hombre común*, a la *persona humana*, resulta ya un medio demasiado extrínseco (es «artificial, no natural, según la expresión de que los Estados

son «grandes cuerpos artificiales») para poder justificar más que una mera *libertad política* como *copia histórica o traducción a posteriori de las libertades naturales a priori*. La consecuencia final es la proposición de una «igualdad» del tipo de aquella establecida por la cláusula del contrato social: el «pacto social» instituye una «igualdad moral y legítima» entre los hombres, de modo tal que éstos, «aun pudiendo ser desiguales en fuerza y en talento, se vuelven *todos iguales por convención y de derecho*». Una igualdad, en suma, *moral y legítima*, en cuanto *convencional-artificial*, de derecho positivo (público); igualdad formal, frente a la ley, pues no es otra cosa esa libertad política o formal copia de las libertades *naturales* significadoras sí de una igualdad en función de la libertad, pero no también a la inversa. «Se trata de la libertad del hombre como monada»: bien lo veía Marx, en *La cuestión hebrea* (cuyo profundo igualitarismo, por otro lado, se inspira en el mejor Rousseau), al comentar el artículo sexto sobre la libertad (como poder que pertenece al hombre de hacer todo aquello que no perjudique a los derechos de los demás), artículo de la Constitución francesa de 1793, «la más radical» y rousseeniana. Y terminaba diciendo que «los derechos del hombre distinguidos de los del ciudadano» [los derechos «naturales»] «no son sino los derechos del hombre miembro de la sociedad burguesa», es decir del hombre «restringido en su particular interés y en su albedrío particular, separado de la comunidad». Que la igualdad o justicia es la libertad y que, en suma, la tesis es inmediatamente su propia antítesis: ésta es la *contradicción en términos*, la aporia fundamental, en que aparece entredicho este Rousseau a los ojos de la crítica actual. Recuérdese, por ejemplo, la observación Kelseniana, por otro lado unilateral, sobre la «tendencia anárquica originaria» de la «libertad» democrática rousseeniana.

En otros términos: hoy se revela la *simplicidad* y la infinidad consiguiente de la *solución rousseeniana, apriorística*, del problema capital de la igualdad como *proporcionalidad de desigualdades* de valor e individuales empíricas; es decir, de la concepción de *tal igualdad-proporcionalidad* como *derecho natural o conjunto de libertades naturales, presociales*, del individuo. Una igualdad así concebida está tan lejos de poder justificar una igualdad legítima *de todos*, como lejos

está de poder ser libertad real, *de todos*, la libertad *político-natural* a que ella se reduce, esto es la libertad abstracta pre-social, la «libre iniciativa» casual del burgués, la libertad *clásica* [burguesa, parcial, o en sustancia falta de libertad]. Lo que equivale a admitir la ausencia de mediación entre valor y empiria —el despliegue insuficiente de la constitución del individuo empírico en individuo-valor o personal— que, en definitiva, es la susodicha *proporcionalidad de desigualdades, si se la entiende de modo junsnaturalista*, apriorístico (ver, más adelante: 5 y II, 7, y Aclaraciones, 4).

La teoría —inconsciente— del desequilibrio entre libertad y justicia, invalida las premisas del «pacto social» rousseano, modelo de la «democracia burguesa». Ideología que también Kant hace suya (otorgándole mayor coherencia y empeorándola, sin duda). Planteada la premisa «igualdad *innata*, quiere decir independencia», Kant puede llegar coherentemente a esta conclusión: «entra (si no puedes evitar a la sociedad) en una sociedad con los otros, de modo tal que en ella cada uno pueda conservar lo que le pertenece»; y plantea como corolario el correlativo concepto puramente formal, negativo, del *derecho*, por el cual «todo derecho consiste únicamente en la *delimitación* de la libertad de cada uno». Conclusión kantiana en la que se recapitula *perfectamente* la parábola del hombre independiente «por naturaleza» o persona *a priori*: que es su constituirse —a través del apriorismo (la independencia-igualdad innata!) y su consecuente presocialidad («entra, si no puedes evitar a la sociedad», el cétera)— como *persona privilegiada*; que *cada uno* pueda *conservar*, en la sociedad, lo que *ya* le pertenece. Está claro que si la *sociedad* es un *posteriori*, algo inesencial, sólo *algunos* y no «*todos*», podrán *conservar en ella* (en cuanto sociedad «aparente») lo que en realidad les proporciona la *dependencia natural* (*el prius*) con sus *diferencias individuales llevadas al plano de lo absoluto*. (Por otro lado, Solari ha observado justamente que, mientras para Rousseau el contrato significa renuncia al estado y a la libertad natural, creación de un nuevo orden moral y social para Kant no innova sobre el orden jurídico natural y sólo tiende a consolidarlo, a realizarlo de manera más perfecta y racional; con respecto a *este Rousseau*, ver más adelante, hacia el fin de la primera parte del presente estudio.) Cotejemos, en Rousseau, la *legitimación* de esa endiadís metafísica que es la *persona* y los *bienes* (verdadera hipó-

sis). Y pensemos, entre otras cosas, en el carácter *absoluto*, abstracto, *inhumano*, que caracteriza el derecho tradicional, burgués, las «propiedades», que se teoriza como *atributo* de la persona-sustancia que es el hombre natural o *a priori* (con su correspondiente «sacro»). Derecho que ahora se revela como *privilegio*, en cuanto niega la instancia de valor o *universalidad*, concerniente a cada ser humano y constituyente del derecho. La persona privilegiada señala, entonces, para el crítico actual, la más típica y resumida contradicción en términos de la ideología eticojurídica clasista burguesa: la persona, o individuo-valor, que es privilegiada, negación de todo valor.

En este caso se confirma, por un lado, la inutilidad del *contractualismo* rousseaniano como justificación de una mediación entre razón e historia o experiencia, en cuanto, partiendo del concepto de una racionalidad como *razón pura* o *a priori*, innata (la «naturaleza»), no puede concebir el acto histórico que es el acto social, sino como mero expediente o instrumento «artificial» de la razón, y a la sociedad como un absoluto *posteriorius*. En consecuencia, se revela la necesidad de abandonar hoy el criterio de una *racionalidad pura o metahistórica*, en favor de una *racionalidad material o histórica*, que permita señalar —en la sociedad vista como *valor histórico*— ese término medio entre razón y experiencia que, no alcanzado por el jusnaturalismo o contractualismo, lo ha conducido a las contradicciones y aporías ya indicadas.

En fin: no puede desconocerse (¿quién podría desconocerla?) la acción revolucionaria ejercida por el «derecho natural» en general, durante siglos, al contribuir, en el plano ideológico, a cambiar una realidad social caracterizada ante todo por la sujeción política, comenzando (para no remontarnos más atrás) desde Pufendorf y su *individualismo cristiano*, en virtud del cual todo hombre tiene derecho a liberarse del dominio de quien es su igual en Dios. Y terminando en Locke, Rousseau y Kant, con quienes se plantea la instancia confluente de realización de la igualdad *humana*, o cristiano-laica, de «derecho natural», en el terreno del «derecho civil» o político, sustituyendo a los «edictos regios» con la «ley», «expresión de la voluntad popular» surgiда del «contrato». Aquí culmina la función secular de la concepción platónico-cristiana, es decir, religiosa, metafísica y apriorista, de la «naturaleza humana» (en cuanto «semejante a Dios», etc.); una concepción a la que se debe el pri-

mer descubrimiento de lo *universal humano*, del *hombre común*, desconocido en la ciudad antigua. Pero, si no se pude desconocer todo esto, por otro lado debe admitirse que, agotado históricamente el ciclo ideológico jusnaturalista y metafísico, o del racionalismo abstracto, a causa de su incapacidad de mediar, a través de sus *hipóstasis*, razón e historia, y de «morder» en esta última, la función revolucionaria de la ideología es patrimonio, de ahora en adelante, de un racionalismo concreto, materialista, que elabore un concepto históricoexperimental, sociológico, del hombre y de la persona.

4

Otro documento capital del «culto al hombre abstracto», es la justificación que Locke hace del *trabajo* y a cuyo respecto tanto ha errado la llamada crítica socialreformista. El concepto de que el *trabajo* mismo es *propiedad* de la persona humana, en cuanto *sueldo de derechos naturales*, innatos, *nacionales puros*, precedente al constituirse (histórico) del hombre en sociedad, pertenece al *désta*, o si se quiere teista «razonable» Locke. «Todo lo que el hombre emplea de actividad laboriosa para procurar comodidad y sostén a su propia existencia... le pertenece íntegramente a él y dejá de ser patriomonio común a todos.» De este modo el «trabajo» es, como la «vida», la «libertad personal» y los bienes, «propiedad» —y «derecho»— «de hombres libres e independientes por naturaleza», que sólo por la celebración del «contrato», establecido con la finalidad de «preservar» mutuamente *tales derechos*, se reúnen en «comunidades políticas». Se ve con claridad que, justamente, en el concepto jusnaturalista de Locke sobre la *fuerza de trabajo* o «actividad laboriosa», considerada como *propiedad-derecho* de la persona humana está la base filosófica, o más general aun, de la concepción económica burguesa de la fuerza de trabajo como algo *privado* y como ocasión, por lo tanto, para el establecimiento de relaciones entre individuo e individuo: en suma, como objeto de cambio, mercancía. Y no sólo se trata, aclara Locke, de la base de la propiedad *privada* de la tierra *trabajada*. Al respecto, recordaremos un pasaje, citado, de *El Capital* (libro primero, capítulo cuarto) —recurrirase también a uno precedente, citado como encabezamiento de este capítulo—, expreso por Marx con singular fuerza crítica: «La esfera de

la circulación, o sea del cambio de las mercaderías, en la cual se verifica la *venta* y la *compra* de la *fuerza de trabajo*, es de hecho un verdadero *Edén de los derechos innatos del hombre*.

Un examen rápido de este aspecto típico del jusnaturalismo de Locke, nos confirmará la inconsistencia actual de un concepto de la persona como sujeto de derechos naturales o racionales puros. Repárase, por ejemplo, en la antinomia del *trabajo* —o acción específica de esa persona o individuo— valor que es el *hombre*—, concebido como *mercancia*, como cosa, como algo *inhumano*: una antinomia revelada por el pasaje de *El Capital*, reproducido al comienzo. Pero con ello se comprende también cuánto tiene de vana y de contradictoria la pretensión socialreformista o socioliberal de convertir, aun en este caso, a la *instancia socialista* en un mero *apéndice de la jusnaturalista Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, es decir, de los «derechos del hombre distinguidos de los del ciudadano», como decía Marx, proporcionando así una feliz definición crítica de los derechos naturales. Porque es obvio que, si se parte —como lo hace por ejemplo Rodolfo Mondolfo— del concepto lockeano del trabajo como derecho «originario», natural, de la persona, y del concepto de plusvalor y de plustrabajo como «ofensas a un derecho natural», no se llegará más que a reivindicaciones referidas exclusivamente a la medida de la explotación capitalista del trabajo o a la *contención* de tal explotación (las «barrieras de ieyes» reformistas acerca de las horas de trabajo, del nivel del salario, u otros objetivos *humanitarios*), pero nunca a las que se refieren a la explotación misma y a su abolición. El derecho *natural* del propietario del capital, del comprador de la fuerza de trabajo hará siempre de contrapeso al derecho natural del propietario o vendedor de la fuerza de trabajo.

En otros términos: ¿cómo es que plusvalor y utilidad pueden ser declarados coherentemente «injusticia en la *distribución*» de los productos, desde el punto de vista del derecho natural, según lo afirman Mondolfo y tantos otros, si la fuerza de trabajo productora es *privada*, de modo jusnaturalista, es una propiedad-derecho de la persona-trabajador y, por lo tanto, alienable, a su placer, con sus productos? Una «distribución social» de los productos, desde tal punto de vista, es verdaderamente un «sinsentido», como lo es el plusvalor de que habla Marx; pero la una y el otro no son un «sin-

sentido» sólo en economía —así piensa Croce— sino en cuanto ya lo son en función de derecho natural, del metafísico (teológico) culto al hombre abstracto, o de la «filosofía del *Espíritu*», como en el caso de Croce. Heinrich Rommen (*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Munich, 1947, 91) ensaya una crítica, con justicia severa, pero ingenua, sin motivaciones, respecto al jusnaturalismo de Locke, al cual le reprocha su característica «individualista» y el predominio, que en él se produce, de la *iustitia commutativa o cambio*, y del interés egoista, sobre y contra la *iustitia distributiva et legalis* y el bien común. Crítica inge uña y sin motivaciones, porque no sólo la hace un moderno isnaturalista, en nombre del orden metafísico y moral del Ser, contra el empírico «catálogo» lockeano de los derechos individuales egoístas,¹⁰ sino un católico neotomista.

5

Pero, volviendo a Rousseau, queda mucho por ver. Debemos examinar la herencia *positiva* que nos dejó y, precisamente, aquello históricamente no agotado, dentro de su original *problemática filosófico-política*, en la revolución burguesa, y que puede convertirse en fecundo fermento sobre un nuevo plano histórico, en elemento orientador soluble y con un método filosófico-político distinto. Postrado ahora, porque históricamente agotado e irrecuperable, el método de *solución* originario, espiritualista-humanitario, en definitiva apriorista, se trata de ver, específicamente, qué queda de los problemas peculiares de Rousseau et. el *desarrollo*, todavía en curso, de la *democracia moderna* y, luego, en la problemática del socialismo científico. Y se entiende que, con ello, quiere significarse algo muy distinto de la tradicional (socioliberal) reducción *externa* y mecánica de la instancia *socialista* a mero *apéndice* formal de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, con su parcial y relativo contenido rousseaniano agotado. Reducción externa y mecánica, se ha dicho, porque, y queda bien claro, *no* está permitida justamente por todo cuanto conserva de peculiar y de históricamente no agotada la instancia *democrática* —en

¹⁰ Locke, por ejemplo: *maximum enim munimentum rei cuiusque privatæ let est naturae, sine cuius observatione rem suam possidere suisse commidis in servire nemini licet etc.* (en John Locke, *Essays on the Law of Nature*, editado por W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 206).

sentido estricto y específico—, propia de Rousseau, e inexistente en Locke, Kant o Humboldt, es decir en los teóricos específicos de la *instancia liberal*, del *Rechtstaat*, quintaesencia del Estado burgués, parlamentarioconstitucional.

A propósito de Kant y de su discípulo Guillermo de Humboldt —a continuación nos ocuparemos de la filosofía política de Locke y de sus herederos— bastará recordar que, siendo su *Rechtstaat* o *Estado de derecho* ese tipo de Estado cuya *única finalidad* consiste en garantizar el «ordenamiento jurídico», los derechos de la libertad personal y de propiedad de los ciudadanos (la «seguridad», al decir de Humboldt),¹¹ ello presupone de parte de ambos, un sustancial desinterés por la instancia democraticogualitaria, típicamente rousseniana y, en cambio, un interés excluyente por la democráticoliberal, libertaria o específicamente burguesa: la negativa concepción kantiana, arriba aludida, del trabajo humano, como actividad que sólo tiene un precio de mercado, y no una dignidad, es ya, *ad oculos*, antigualitaria. Sobre las consecuencias jurídicas de este hecho, en el sistema kantiano-liberal, remito a *Aclaraciones*, 3.

¹¹ En la carta de Forster del 1 de junio de 1962 (*Briele*, 1952, Munich, p. 70) Nur die Erhaltung der Sicherheit... nur diese eine Staatseinrichtung. Dehnt man die Wirksamkeit des Staats weiter aus, so schränkt man die Selbstständigkeit auf eine nachteilige Weise ein, bringt Einiformigkeit hervor und schadet, mit einem Wort, der inneren Ausbildung des Menschen. Y ver también el ensayo sobre las limitaciones de la actividad del Estado: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirkksamkeit des Staats zu bestimmen* (Munich, 1954) especialmente las partes III, IV y V dedicadas a las dos tesis fundamentales; 1) que «la solicitud del Estado para con el bien positivo de los ciudadanos impide el desarrollo de la individualidad y de la personalidad humana»; 2) que, sin embargo, «la solicitud del Estado para con el bien negativo de los ciudadanos, para con su seguridad», meramente «debe constituir la finalidad del Estado». Para Kant, ver *Metáfisica de las costumbres*, I, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, y, más adelante, *Aclaraciones*, 3, especialmente entre otras cosas, la siguiente interesantísima observación histórica del ilustre Goethe Solari: Particularmente severo se muestra Kant en contra del despótismo ético, tanto en la forma personal, empírica, ilustrada de su patria (el Estado paternalista, al cual se enfrenta ya la primera de las dos tesis roussenianas citadas anteriormente), como en la forma racional democrática de Rousseau. El Estado, que quiere alcanzar con medios coactivos la felicidad individual o la moral colectiva, no consigue su finalidad y se convierte en opresor... La personalidad del hombre en sus exigencias naturales y morales tiene, también para Kant valor absoluto y no puede ni existir, ni desenvolverse sin la participación libre, activa, del individuo. Por este culto casi religioso a la personalidad podemos definir a Kant como intimamente *liberal*, y, por ende, *antidemocrático* [...] Kant no asumió la exigencia *igualitaria* implícita en la doctrina democrática, etc. (subrayado nuestro). Y también lo siguiente: «Aquel [el liberalismo empírico de Locke] no dejaba de ser un liberalismo de clase de contenido económico, éste [el liberalismo ético de Rousseau] un liberalismo de Estado dominado por finalidades no jurídicas. La idea liberal encontraba en Kant forma jurídica universal [...]. La crítica kantiana [...] se tornó especialmente dura [...] contra el despótismo ilustrado [...] el Estado paterno, tutor del individuo [...]. Ni tampoco puede confundirse el Estado jurídico kantiano con el universalismo

Llegamos así al punto decisivo: qué queda de la problemática rousseniana que no haya sido agotado por la *Declaración del 89*; en qué esta problemática trasciende históricamente a la revolución burguesa —que tuvo su reflejo teórico más adecuado en la *Rechtslehre* (doctrina del Estado) kantiana, como lo sosténía Marx—, concurriendo al desarrollo ulterior —y presente— de la democracia moderna. Ya hemos encontrado este *quid* problemático y hemos sometido a crítica sólo su fórmula de solución junsnaturalista, apriorista, que ahora se ha revelado abstracta e incapaz de promover su fecundidad histórica. Este *quid*, sustancia misma de la original problemática rousseniana, es el concepto de la *nacionalidad de una igualdad consistente en una proporcionalidad universal de desigualdades o diferencias de valor (civil o social) e individuales empíricas*. Es el concepto de una *sociedad igualitaria no niveladora*, constituida de modo que pueda realizar en y para sí misma un tipo de igualdad o justicia resuelta en una proporcionalidad universal de diferencias sociales y personales de méritos (fuerza, talento, etc.). Pro-

etropolítico de Rousseau, el cual sacrifica el derecho y la libertad *natural* del individuo (pero véase más adelante, *Aclaraciones*, 4) para instaurar mediante el Estado un *orden nuevo de razón*, del que el individuo obtiene su derecho y en el que se resuelven todos sus particularismos*, etc. (subrayado nuestro). Observemos estas las que se expresa —aun a costa de errores— con singular coherencia por parte del kantiano Solari —superior en cuanto tal a los seguidores modernos del junsnaturalismo neotomista, como Rommen, y a los estatalistas hegelianos— la compleja, antinómica, y en parte confusa, problemática liberal democrática de la moderna democracia, de la que ya os he hablado y hablaremos más adelante. Baste señalar aquí: 1) que no tiene sentido riguroso ni histórico ni filosófico, considerar un fenómeno de clase el liberalismo lockeano para negar después el mismo carácter al liberalismo kantiano («a través de la doctrina de Kant —insiste Solari— el Estado liberal dejó de ser el Estado peculiar de una época, de una clase, para convertirse en el Estado en el que el hombre, en la integridad de su naturaleza empírica y racional, eternamente se aplique») ya que, como hemos visto anteriormente, es precisamente de las *generalidades e hipótesis* kantianas —es decir, del junsnaturalismo sistemático y coherente de Kant— de donde mejor se deduce la lógica del hombre abstracto, la lógica interna del *individualismo dogmático* (pero véase el complejo carácter de la cuestión kantiana, II, 7 y *Aclaraciones*, 3); y otro tanto puede decirse de Rousseau, si bien con las reservas pertinentes con respecto a su original problemática igualitaria, que, como tal, rompe ya el esquema junsnaturalista (ver más adelante, II, 6-7 y *Aclaraciones*, 4), y 2) que la gran confusión y condena cumulativa del centralismo (democrático) del poder soberano popular (el correspondiente universalismo etropolítico) y del despotismo más o menos ilustrado se resiente de las limitaciones del abstracto punto de vista jurídico-formal-burgués, producto del junsnaturalismo y, en definitiva, de los intereses clásicos, del cual es la conciencia filosófica y está destinada, por ello, a desaparecer con éstos: Tal confusión está condamnada a desaparecer con esos intereses, pero también a quedar difundida en las formas más variadas, como sucede hoy, por ejemplo, en el atributo políticoglobal del «totalitarismo», mientras subsistan el dogma junsnaturalista del *Rechtstaat* y os intereses a él ligados.

porcionalidad universal en cuanto asegurada por la «fuerza común» del «cuerpo social» o verdadero «soberano» (ya se ha dicho: es la sociedad en y para sí misma que realiza, etc.). Sólo que la originaria formulación contractualista —jusnaturalista—, para resolver tal sociedad no consentad más que la garantía de los méritos y de los derechos, de una parte de los individuos integrantes del cuerpo social, de una clase, la burguesa: «hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado». Y en ella resultaban contradichos los conceptos principales, de voluntad «general» del cuerpo social y de soberanía «popular». Pero también es cierto que la original problemática democrática de Rousseau, con sus mismos conceptos radicales de un cuerpo *unitario* soberano y del decisivo carácter racional-artificial-histórico de tal cuerpo, amenaza ya con romper el esquema racional-natural-a priori del jusnaturalismo: hecho que, lo sabemos, no se produce en Kant.

Así, el problema descubierto por Rousseau, el del reconocimiento social del individuo mismo, o sea de la susodicha proporcionalidad universal de valores sociales y méritos individuales, el de una libertad igualitaria, sigue siendo un problema real aun después de la revolución burguesa: y aguarda su plena solución. Debemos ver cómo, en el comprendido contexto del desarrollo históricoideal de la democracia moderna, tal problema se hace íntegramente soluble, en virtud de un método muy distinto del racionalista-voluntarista abstracto o espiritualista-humanitario de Rousseau.¹² Tal método, enunciado anteriormente como el de un racionalismo concreto, materialista, es el método del socialismo científico,

¹² La técnica revolucionaria burguesa (cuyo principio es el «intelecto político», es decir, la volitividad racionalista abstracta o de la *raison illuminista*) y su impropiedad ante las limitaciones naturales representadas por la realidad económica, inadvertidos por ella, y su impotencia incapaz de descubrir las razones de las «carencias sociales», se sintetizan magníficamente en este juvenil esfuerzo marxista de la mentalidad (rousseniana) de Robespierre: «El período clásico del intelecto político es la Revolución francesa. Lejos de ver en el principio [económico] del Estado la fuente de los males sociales, los héroes de la Revolución francesa ven, por el contrario, en éstos la fuente de los inconvenientes políticos. Así Robespierre en la gran pobreza y en la gran riqueza ve tan sólo un impedimento para la pura democracia. Y quiere establecer una general frugalidad *espartana*. Principio de la política y la voluntad. Cuanto más unilateral [abstrato], es decir, también más acabado, es el intelecto político, más cree en la *omnipotencia* de la voluntad, más ciego se muestra frente a los *límites naturales* y espirituales de la voluntad. Más incapaz, entonces, de descubrir la fuente [económica] de los males sociales. (*Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussens“ en Vorwärts*, París, 1844, 7. Agosto, n. 63; ahora en MEGA, Berlín.)

el método sociológico marxista-leninista, que sustituye con el principio del clasismo (la lucha de clases) al ineficaz principio del interclasismo, justificado por el humanitarismo rousseeniano y tradicional, del cual surgen tanto «socialismo» utópico y todo «marxismo» revisionista o social-liberalismo.

El problema de la libertad igualitaria en el desarrollo de la democracia moderna: o sea el Rousseau vivo

Yo creí que estar dotado de talento era el más seguro de los recursos contra la miseria.

Rousseau

Todo derecho consiste en la aplicación de una regla única a hombres diferentes... En consecuencia, el «igual derecho» equivale a una violación de la igualdad, a una injusticia.

Marx

... un sistema que asegure la posibilidad de desarrollo de cada hombre y de todas sus aptitudes físicas y morales.

Engels

6

Las conclusiones del ensayo de Norberto Bobbio sobre el tema *Democracia y dictadura* (en *Política y cultura*, Einaudi 1955; p. 148 en adelante y 160 y ss.) invitan realmente a profundizar problemas fundamentales de la filosofía política moderna y, a la vez, pueden encaminar hacia ulteriores conclusiones, sorprendentes y distintas, por lo menos, respecto a las del autor. Bobbio nos invita, en el fondo, a estudiar el nudo problemático más difícil y oscuro de la moderna teoría de la «democracia»: la compleja y ambigua relación entre liberalismo (Locke, Constant, Kant, Humboldt) y democracia (Rousseau, Marx, Engels). «La oposición —dice Bobbio— entre el régimen soviético y los regímenes occidentales, no es una oposición entre democracia y no democracia, o entre una mayor y una menor democracia, sino entre un régimen dictatorial y régimen liberal. El liberal no se jacta ante

el comunista de una mayor democraticidad (sea en el sentido de gobierno del pueblo, o en el de gobierno para el pueblo) sino de una mayor libertad que, para el liberal, es el presupuesto (que esté equivocado o no lo esté, ambas son eventualidades a demostrar) del funcionamiento mismo de la democracia. Sirva para confirmarlo el hecho de que las palabras polémicas de Lenin «la democracia proletaria es mil veces más democrática que cualquier democracia burguesa», aparentemente excesivas, pero de ningún modo contradictorias, sonaría como falsas si las transformáramos en otras: «La democracia proletaria es mil veces más liberal que cualquier democracia burguesa».

Lo que dice Bobbio es, en general, justo pero, ¡qué aviso! pero de pequeñezas y de puntualizaciones se despierta, de todos modos! La primera impresión es la de estar volviendo a oír una vieja música, la acusación en esencia hecha por el «impudente liberal» Benjamin Constant (como lo llamó en tal oportunidad Halbwachs) a Rousseau y a su concepción democrática de la soberanía. «Es falso —decía Constant— que la sociedad entera posee sobre sus miembros una soberanía sin límites... El error de Rousseau ha hecho de su contrato social, tan invocado en favor de la libertad, el auxilio más terrible de todo tipo de despotismo» (edición Halbwachs del *Contrato social*, p. 112).

Detengámonos en este aspecto. Es un hecho que, en las páginas precedentes, Bobbio trata de demostrar la legitimidad de la «exigencia de evitar a los defensores de la dictadura del proletariado a que consideren la forma de gobierno liberal-democrático por su valor de técnica jurídica más refinada y más evolucionada» (subrayado mío). Y trata de proponer nuevamente a la consideración de tales «defensores» el principio de la «separación de los poderes» (Locke-Montesquieu): «Y bien —dice—: el pensamiento oficial de la URSS rechaza energicamente ese principio, afirmando que "el orden social soviético está penetrado por el espíritu general de unicidad de la autoridad de los trabajadores", como si hubiera oposición entre unicidad de la fuente de la soberanía y división de los órganos que la ejercen, y el mismo principio de la fuente del poder, la llamada soberanía nacional o popular, no fuera ya de por sí una doctrina tradicionalmente burguesa. Está claro que aquí se confunde el fundamento de la autoridad, que reside en la sociedad civil, con el medio con que esta autoridad es ejercida (y que forma al Estado

en el sentido institucional de la palabra). El hecho de que el fundamento haya cambiado no es un argumento para cambiar también el medio». Y en suma «lo importante es que se empieza a concebir al derecho ya no como fenómeno burgués, sino como un complejo de normas técnicas que pueden ser utilizadas por burgueses y proletarios para conseguir ciertos fines comunes a unos y a otros, en cuanto son hombres sociables».

¿Es esto posible? Admitido que lo sea —y quien escribe le cree— ¿por qué y en qué sentido preciso lo es? Saberemos que la Constitución soviética de 1960,¹¹ ya en ja era posstalinista, en realidad ha traducido esta posibilidad: véanse los artículos 123/8, referidos a la igualdad de los derechos de los ciudadanos, independientemente de la nacionalidad y de la raza; a las libertades de conciencia, de palabra, de prensa, de reunión, de organización de los sindicatos; y además, al derechos de *habeas corpus*, o sea de la «inviolabilidad de la persona», por el cual «nadie puede ser arrestado sino por decisión de un tribunal o con la sanción de un fiscal» (art. 127). Pero queda por ver el porqué de ello, sus razones profundas y complejas, que no pueden coincidir con las específicas del Estado liberal o democraticoburgués. Por lo menos, en cuanto a aquellas libertades y derechos subjetivos, aquellas normas técnicas constitucionales, se inscriben en el registro social y político del primer Estado, socialista, que tiene nuevos y peculiares fundamentos. Por eso nos parece inevitable el comenzar distinguiendo justamente el «fundamento» (de la autoridad) del Estado democraticoburgués o liberal, para poder ver luego si cambiado el fundamento, cambia y —has-ta qué punto— el «medio» y para remitir al final del estudio la respuesta al problema planteado anteriormente. Mientras tanto, ¿hasta qué punto son admisibles, justamente en ese continuo *Works in progress* que es la historia político-institucional, los medios inmutables aun dentro de la variación de los fines relativos o fundamentos? Se dirá que sí, cuando se trata de medios «democráticos» para fines igualmente «democráticos». Pero existe una dificultad, que no puede ser dada por resuelta: el término «democracia [moderna]» ¿es unívoco? El mismo Bobbio utiliza el término

diferenciando de «liberaldemocracia»: y veremos cada vez mejor las razones *polémicas* que lo impulsan a ello, y que apuntan contra Rousseau, antes que apuntar contra Marx y Lenin, pero siempre en favor de Locke y de Montesquieu. Aún más: si es verdad que la llamada «soberanía» nacional o «popular» es de por sí doctrina, tradicionalmente burguesa, como dice Bobbio, también es verdad que su formulación original y coherente pertenece a Rousseau y no a Locke, pues presupone aquella distinción entre «soberano» y «gobierno», que es el *descubrimiento* hecho por Rousseau. Locke admitía sólo un contrato entre gobernados y gobernantes, es decir, entre dos cuerpos o voluntades particulares, y no llegó al concepto de «voluntad general», de «soberanía popular». En lo relativo al fundamento de la autoridad o soberanía del estado democrático-proletario, soviético, no radica en la burguesa «sociedad civil», sino en la proletaria masa organizada de los trabajadores. «La esencia de la autoridad soviética del Estado democrático-proletario, soviético, no radica en la burguesa «sociedad civil», sino en la proletaria masa orgánica de los trabajadores. «La esencia de la autoridad soviética —dice Vishinski— es que la constante y única base de toda la autoridad estatal —del mecanismo estatal íntegro— es la organización de masa, justamente de las clases oprimidas por el capitalismo»; y «en este sentido la autoridad soviética es verdaderamente autoridad popular» (*The Law of the Soviet State*, Nueva York, 1948 p. 173). La «sociedad civil», en sus sentidos histórico y técnico, es otra cosa muy distinta, es fuente de otra autoridad: y Vishinski cita, como contraste, el concepto, a través de la definición del Estado (burgués) del jurista Hauriou: «El Estado es posible sólo donde la nación ha devenido sociedad civil, es decir donde el *poder político ha sido separado de la propiedad privada*, adquiriendo los caracteres de un poder público», por lo que es «régimen de libertad civil», un régimen de libertad e igualdad establecido por un organismo político [el Estado] con el fin de que el automatismo de la sociedad económica pueda funcionar dentro del Estado» (p. 19; el subrayado es mío). Esto significa una estricta adhesión, de parte del jurista burgués moderno, a la figura típica (la sociedad civil) en que la economía clásica ha expresado, desde Ferguson, el dogma fundamental del *homo oeconomicus* como *burgués distinto del homo politicus*, como *ciudadano*. Aquella figura, que había inducido al idealista Hegel a decir, en absoluto, que

¹¹ Llamamos así, por comodidad, a la Constitución de 1926, actualizada con todas sus modificaciones hasta la sexta reunión de la quinta legislatura del Soviet supremo de la URSS, es decir hasta finalizar el año 1960, tal como dice su traductor italiano, Umberto Cerroni (*Rassegna sovietica*, Roma julio agosto de 1961, pp. 116-133).

el «ciudadano (como *bourgeois*)... es la concreción de la representación que se llama *hombre*» (*Filosofía del derecho*, párrafo 190). Simplemente. Aquella figura, por otro lado, criticada ya por el joven Marx como «pueblo en miniatura», en cuanto «edición clasista del consorcio civil» (*Critica de la filosofía hegeliana del derecho público*).

Pero el Estado moderno representativo, con su separación de los poderes, es el Estado, como nos dice Hauriou, posible sólo donde la nación ha devenido «sociedad civil»; o sea el Estado que no es más que «una abstracción de esa sociedad» (civil, clasista), según la observación del joven Marx. «Este acto político es una completa transustanciación» o «una estasis», ya que «en él la sociedad civil debe apartarse de sí misma en cuanto sociedad civil, en cuanto estado privado», etc. Y la crítica consiguiente a la separación de los poderes y a la institución representativa burguesa, está cargada de significado, apareciendo como digna de ser recordada: «O hay separación de Estado político y sociedad civil —decía Marx— y entonces no pueden participar todos y cada uno en particular en el poder legislativo... y la participación de la sociedad civil en el Estado político por medio de diputados es, precisamente, la expresión de su separación y de su unidad sólo dualista... O viceversa, la sociedad civil es sociedad política real. Y entonces... el poder legislativo es aquí representativo en el sentido en que toda función es representativa: por ejemplo, el zapatero es ni representante en cuanto satisface una necesidad social...; igual que cada hombre es representante de otro hombre. Es representante... por lo que es y por lo que hace» (p. 159). Por eso, Marx pudo entender en la época de la Comuna de 1871 que ésta «no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo» (*La guerra civil en Francia*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1968). Y, en consecuencia Lenin pudo llegar a la conclusión de que «las instituciones representativas permanecen, pero desaparece el parlamentarismo como sistema especial, como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada para los diputados». Ahora, justamente porque considera a una sociedad civil (económica) o sociedad de productores, que es una sociedad política real —el Estado soviético— Vishinski debe precisar (luego del pasaje citado por Bobbio) que «el programa del PC bolchevique de la URSS rechaza el principio burgués de la separa-

ción de los poderes» y que «la autoridad soviética... abroga los aspectos negativos del parlamentarismo, especialmente la separación de los poderes legislativo y ejecutivo, la distancia entre las instituciones representativas y las masas, y así sucesivamente» (p. 318 y nota 11). Cambiado el fundamento de la autoridad, los medios quedan transformados.

¿De qué vale complacerse en abstracto con los consumados refinamientos de la técnica «juspublicista» burguesa? Y especialmente cuando la conciencia —creo que Bobbio está en tal situación— ya no siente la posibilidad de seguir aceptando como principio indiscutible a la generalidad hegeliana, idealista y junsnaturalista, que afirma que el *hombre* en su carácter concreto y de plena humanidad no es sino el ciudadano en cuanto *burgués*.

A demás, también es muy significativo que el citado Kelsen, el más importante de los juristas burgueses vivientes, observe cuanto sigue acerca de la imperfecta representación democrática que es el parlamentarismo como división del trabajo: «La independencia legal —como él dice— del parlamento respecto del pueblo significa que el principio de la democracia es, en cierta medida, sustituido por el de la división del trabajo. Para disimular este deslizarse [this shifting] de un principio al otro, se sirve de la ficción de que el parlamento representa al pueblo» (*General theory of Law and State*, Cambridge, Mass., 1946; subrayados míos). Todo esto parece un eco atenuado del joven Marx, que sentaba el «negocio general» y el ocuparse de él son un monopolio [de la sociedad civil]; y donde, en cambio, los monopolios [económicos] son los reales negocios generales, ha creado la extraña invención de apropiarse del negocio general como una mera forma; y que, con ello, «ha encontrado la forma correspondiente a su contenido, que sólo aparentemente es el real negocio general». Luego, llegaba a la conclusión: «El interés del Estado aquí ha vuelto a ser realidad formalmente» en cuanto interés del pueblo, pero también debe tener exclusivamente esta *realidad formal*; «se ha convertido en una formalidad, en el alto gusto de la vida popular, en una ceremonia» (p. 92). La ceremonia mentirosa de la representación-popular-de-clase (una contradicción flagrante). Pero ante todo es evidente que la observación técnica de Kelsen

¹⁴ Teoría general del derecho y del Estado, editado por Universidad Nacional Autónoma de México.

está dominada por el concepto *'rousseniano* de democracia (directa, antirrepresentativa) y no por el *'lockeano* o liberal. La «soberanía popular», dice Rousseau, «no puede ser representada», porque «esencialmente consiste en la voluntad general»¹⁵ para estar seguros de que la voluntad particular de cada representante es la voluntad general, es necesario que los representantes se confundan con el cuerpo del pueblo, pero entonces ya no son sus representantes, son el pueblo; entonces «los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente *sus comisarios*». Una vez más se comprueba el litigio, más o menos disimulado pero profundo, interior a la moderna «democracia», que reverbera, y se resuelve, en la democracia nueva, proletaria. Vishinski y Kelsen auxilian a Rousseau (aunque el primero lo relega como «ideólogo de la pequeña burguesía radical» —nota p. 169— concediendo, en cambio, más de una página a Kant), contra Locke, Montesquieu y Constant.

Este fecundo contraste y su solución se pueden entender plenamente en el objetivo análisis que hace Kelsen de la democracia soviética, o sea del original desarrollo soviético de los aspectos *positivos* del parlamentarismo. Recordemos que el análisis es llevado sobre la Constitución de 1924, pero vale, con mayor razón, para los aspectos esenciales que nos interesan, en relación a la Constitución de 1936» (ver Vishinski, obra citada, pp. 104/496): «Dada la impracticabilidad de la democracia directa en los grandes estados económica y culturalmente evolucionados —dice Kelsen, con una apertura problemática alusiva a Rousseau— el esfuerzo para establecer el contacto más constante y estricto posible entre la voluntad popular y los representantes necesarios del pueblo, la *tendencia a acercarse al gobierno directo*, conduce no ya a una eliminación, y ni siquiera a una reducción, sino más bien a una hipertrófia insospechada del parlamentarismo. La Constitución soviética..., contra la democracia representativa de la burguesía, lo muestra claramente. A un único Parlamento... sustituye todo un sistema de innumerables parlamentos, superpuestos los unos a los otros, los soviets o consejos, que no son sino asambleas representativas. Pero el parlamentarismo, con esta extensión suya, se intensifica. Los parlamentos, según el comunismo moderno, deben convertirse de simples «reuniones de charlatanes» que eran, en

asambleas de trabajo. Lo que significa que no deben limitarse a dictar leyes... sino que deben arrogarse su ejecución, y la dirección del proceso de creación del orden jurídico hasta el último grado de realización de sus normas. ¿No es ésta, simplemente, una tentativa de *democratizar la administración* más que la legislación? El funcionario designado por el gobierno, es decir autocráticamente, y que tiene el poder, en el cuadro a menudo muy amplio, trazado por la ley, de imponer su voluntad a los ciudadanos, sería substituido por el ciudadano mismo, que de administrado se volvería administrador de sí mismo, de objeto, sujeto de la administración. Por otra parte, no directamente, sino por mediación de los representantes electos. Democratizar la administración es ante todo y simplemente *parlamentarizarla*».¹⁶

Cotéjese la «instancia esencial», ya planteadá por el joven Marx: «Que toda necesidad social toda ley, etc., se verifique en su significado social como político, es decir determinado por el *conjunto del Estado*», o en otros términos que «el elemento *democrático* debe ser el elemento real que se da en el organismo *integro* del Estado su *forma racional*» (pp. 160 y 155). Esta instancia es ignorada por el «Estado de la abstracción política» (ver anteriormente), el Estado constitucional, de poderes separados, donde en cambio rige —dice Marx— la «figura de una tendencia formal [poder legislativo] contraria a otra fuerza», ejecutivo o gobierno, y «exterior» al «real contenido» que es el pueblo-no-en-miniatura (p. 160). Compárese esto con cuanto le precede y quizás así se haga evidente por qué impulso originario, coherente, profundo, el pensamiento y la praxis del comunismo desarrollan a la democracia moderna, absorbiendo con la sustancia de la problemática rousseeniana de la soberanía popular y de la democracia directa la positiva sustancia técnica de la problemática lockeanana del parlamentarismo. Por cierto que la orientación directriz de aquél impulso está dada por la instancia democrática, rousseeniana, de la *libertad igualitaria*. Ahora, a fin de acertar el sentido preciso y concluyente de la *síntesis democrática* a que tiende la democracia proletaria soviética, se requiere un examen, aunque sea rápido, de las instancias de la libertad igualitaria y de la, divergente, liberal, *libertad civil* o individualista. Examen inevitable, en cuanto debe señalarlos los fines históricos profundos, económicos, morales,

¹⁵ Contrato social, III, XV, p. 222, edición citada.

¹⁶ La démocratie, París, 1932, pp. 43/46. Editado en castellano por Labor, Barcelona. Los subrayados son míos.

culturales, de los que el ordenamiento progresivo (socialista) proletariosoviético es instrumento adecuado.

La libertad civil, es, obviamente, la libertad de los miembros de la «sociedad civil» en sus sentidos histórico y técnico: la libertad de productores capitalistas, burgueses, garantizada políticamente por la separación de los poderes y, especialmente, por el poder legislativo-representativo (su origen histórico es la reivindicación «parlamentaria» de las libertades «naturales» del individuo contra el gobierno regional absoluto), consiste en la libre iniciativa económica, en la seguridad de la propiedad (burguesa) y en las libertades personales, de conciencia, de culto, de prensa, etc. Es, en gran parte, específicamente, la libertad de una clase (ver más adelante, 7).

La otra libertad, más universal, es el derecho de cualquier hombre al reconocimiento social de sus cualidades y capacidades personales: es la instancia democrática, verdaderamente universal, del mérito, es decir de la potenciación social del individuo y, por lo tanto, de la personalidad (ver 5). En fin, es la libertad igualitaria, justa, en función de la justicia; en este sentido, una suerte de libertad mayor. «Está contra la ley natural [contrarrazón] —dice Rousseau, al concluir su Discurso sobre la desigualdad, en el que plantea el problema a ser resuelto en el Contrato social con la fórmula de la soberanía de la voluntad general—, el hecho de que un niño mande a un anciano, de que un imberbe guíe a un hombre sabio, y de que un puñado de hombres rebose de superfluidades, mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario.» Y repite su convicción fundamental al final de Rêveries: «Yo creía que estar dotado de talento era el más seguro de los recursos contra la miseria», contra —se sobreentiende— la esclavitud y las degradaciones derivadas de la miseria. Aproximadamente lo mismo que, aún hoy, repite con acento angustioso, por ejemplo, la crítica de un liberal inquieto, como es el filósofo Whitehead, al fenómeno capitalista (liberal) de la desocupación: «En un período de desocupación muy prolongado se extingue realmente la libertad de todos los interesados, desde los altos funcionarios ejecutivos hasta los empleados más insignificantes. En una región industrial del mundo hablar de libertad es una cruel burla. Lo que de ella queda es un fantasma de libertad». «Mi convicción es que, en nuestro sistema económico, tal como se ha desarrollado, hay una deficiencia de impulsos humanos,

una negación de posibilidades, na limitación de las actividades saludables, en una palabra falta de libertad» (*Essays in science and philosophy*, 1949).

Ahora bien: en el querer y en el saber reparar en la deficiencia de esta libertad fundamental (de las posibilidades de todo individuo humano); en el proveer a la libertad igualitaria (comprimida por el sistema social liberal-capitalista): en todo ello se manifiesta el título de heredero de la democracia moderna que el comunismo reivindica para sí. El rigor con que el marxismo-leninismo estima la instancia igualitaria rousseeniana del mérito personal, a propósito de la distribución de los productos del trabajo en la sociedad comunista en sentido estricto y específico, nos lo prueba y completa el cuadro anteriormente señalado.

7

He aquí cómo en Estado y revolución se apoya la concepción expuesta por Marx en la Crítica del programa de Götha (1875): «El derecho igual [de cada uno respecto al producto igual del trabajo] es todavía el "derecho burgués" que, como todo derecho [en los sentidos histórico y técnico del término] presupone la desigualdad. Todo derecho consiste en la aplicación de una regla única a hombres diferentes que, de hecho, no son ni idénticos, ni iguales. En consecuencia, la igualdad de derechos, equivale a una violación de la igualdad, a una injusticia. En efecto, cada uno recibe, por una parte igual de trabajo social cumplido, una parte igual del producto social... Pero los individuos no son iguales: uno es más fuerte, otro más débil; uno está casado, otro no; uno tiene muchos hijos, otro tiene menos, etc. A igual trabajo —termina diciendo Marx— y, en consecuencia, a igualdad de participación en el fondo social de consumo, el uno recibe entonces, efectivamente, más que el otro; uno es más rico que el otro, etc. Para evitar todas estas dificultades, el derecho debería ser no igual, sino desigual». La primera fase [socialista] del comunismo, no puede entonces realizar aún la justicia y la igualdad: subsistirán las diferencias de riqueza, y serán diferencias injustas. Pero la explotación del hombre por el hombre será imposible, porque nadie podrá enseñorearse, a título de propiedad privada, de los medios de producción, fábricas, máquinas, tierras, etc.. Los economis-

tas vulgares... reprochan constantemente a los socialistas el olvido, voluntario, de la desigualdad de los hombres, y ci «sonar» la supresión de esta desigualdad. Este reproche, cualquiera lo ve, demuestra únicamente la ignorancia extrema de los señores ideólogos burgueses. Marx tiene rigurosamente en cuenta la inevitable desigualdad de los hombres, pero también el hecho de que la sola transformación de los medios de producción en propiedad común de la sociedad enterá («socialismo» en el sentido usual del término) *no suprime* los defectos de la distribución y de la desigualdad del «derecho burgués», que sigue *reinando*, porque los productores son repartidos «según el trabajo...». Así, en la primera fase de la sociedad comunista (llamada comúnmente socialismo) el «derecho burgués» no es abolido completamente, sino... sólo en la medida en que ha sido cumplida la revolución económica, o sea sólo en lo concerniente a los medios de producción... Por lo tanto subsiste en su otro aspecto, en calidad de regulador (factor determinante) de la distribución de los productos, y del trabajo entre los miembros de la sociedad. «Quien no trabaja, no come»: este principio socialista está *hoy* realizado. «A igual cantidad de trabajo, igual cantidad de productos»: este otro principio socialista ya está también realizado [artículo 12 de la Constitución soviética de 1960]: «... En la URSS se cumple el principio del socialismo» de cada uno según sus aptitudes, a cada uno según su trabajo]. Con todo, esto no es todavía el comunismo y quedan sin eliminarse el «derecho burgués» que, a hombres desiguales y por una cantidad (de hecho) desigual de trabajo atribuye una cantidad igual de productos... Marx prosigue [y concluye]: «En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la sujeción de los individuos a la división del trabajo y el antagonismo entre trabajo intelectual y trabajo manual, cuando el trabajo no sea sólo un medio para vivir, sino que será, él mismo, la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo múltiple de los individuos, las fuerzas productivas se acrecienten, y todas las fuentes de riqueza colectiva broten en abundancia, sólo entonces el estrecho horizonte burgués podrá ser completamente superado y la sociedad podrá escribir en sus banderas: de cada uno según sus propias aptitudes, a cada uno según sus propias necesidades» (el último subrayado es mío).

¿Cómo negar que esta atención extrema del marxismo-leninismo por el problema del reconocimiento económico-proportional, de parte de la sociedad (comunista propiamente dicha), de la diversidad de los individuos y de sus aptitudes y necesidades, expresa la continuidad y el desarrollo, sobre un nuevo plano histórico, del genuino espíritu rousseeniano de la democracia? (Respecto de este punto fundamental, ver Aclaraciones, 4.)

Pero, por otro lado, tampoco puede negarse la continuidad —siempre sobre un nuevo plano histórico— del espíritu liberal lockeano y kantiano en la primera fase de la sociedad comunista o Estado socialista (soviético) y en la legalidad socialista. Se trata de la cuestión general, planteada por Bobbio, acerca de la funcionalidad de las normas técnicas jurídicas (burguesas) aun en un Estado proletario: cuestión que habíamos dejado en suspenso. Para contestar a ella afirmativamente y de modo adecuado, no basta, por cierto, en este lugar, limitarse a la cita de esos *hechos* que son las Constituciones soviéticas, y en las cuales, entre otras cosas, se ha registrado la abolición de ese «racionamiento de la libertad» (civil) en favor de la libertad (igualitaria) que es para Lenin, en sentido estricto, la dictadura del proletariado.¹⁷ Y a este respecto cabe señalar que tal dictadura no excluye, siempre y cuando no se quiera realizar una hipóstasis de eventos históricos, la alternativa de una pacífica toma del poder por el proletariado, mediante el consentimiento de la mayoría popular; y que, por lo tanto, no caracteriza necesariamente a la revolución socialista, cuyo objetivo, la socialización de los medios de producción, es lo que cuenta.

En fin, es necesario establecer el *cómo* y el *por qué* de aquella abolición y de la correspondiente restauración socialista de normas jurídicas burguesas, o sea de normas del

¹⁷ Señalemos que la apreciación de que la dictadura del proletariado se impone, cuando se impone, como un «racionamiento de la libertad», justificado porque la libertad «es un bien precioso de todos» (referido por Sidney y Beatrice Webb, en *Soviet Communism*, p. 1.035), tiene un claro sentido sólo en relación al doble aspecto de la libertad moderna, ya indicado. Para salvar la libertad, bien preciosa de todos y para todos, y a la que todos tienen derecho —es decir la libertad igualitaria o libertad mayor, que interesa a la inmensa mayoría, a la masa crítica nida por la esclavitud del salario, a cuyos ojos las libertades civiles, burguesas, valen sólo como una semilibertad o libertad formal— se hace necesario, cuando es inevitable, raciar, limitar, estas últimas libertades, o sea la libertad menor, que es tal también por ser un presupuesto del Estado —siempre un producto clásico— destinado a desaparecer con él. Mientras que la otra libertad es el alma de la sociedad sin clases, de la sociedad comunista propiamente dicha. Tal criterio del doble aspecto de la libertad moderna nos ayuda siempre aclarar muchas otras fórmulas halladas en los clásicos del marxismo-leninismo; por ejemplo, la fundamental formulación leninista que resume tantos textos de Engels: «Sólo entonces —cuando no haya clases— desaparecerá el Estado y podrá hablarse de libertad» (*Estado y revolución*).

«Estado de derecho». El *cómo*, en este caso, nos es dado en la restauración discriminada (socialista) de los (ciudadanos) derechos subjetivos o libertades civiles, con exclusión del derecho de propiedad privada de los medios de producción, «derecho» que, históricamente, se ha revelado antieconómico, antisocial e inhumano, degenerando finalmente en privilegio. (Véanse los artículos 5 y 10 de la citada Constitución soviética): «Junto al sistema socialista de la economía», son contempladas «la pequeña hacienda privada de los campesinos y de los artesanos no asociados [a los koljoses y cooperativas, donde, por otro lado, "cada familia koljosiana, además de la renta fundamental de la economía colectiva del koljós, tiene para goce personal un pequeño trozo de tierra, lindante con la casa y, como propiedad personal, la empresa auxiliar establecida en tal pedazo de tierra, la casa habitación, el ganado productivo", etc.] fundada en el trabajo personal, excluyente de la explotación del trabajo ajeno», y «el derecho de propiedad personal de los ciudadanos sobre los beneficios de su trabajo y sobre sus ahorros, sobre la casa habitación... sobre los bienes de consumo y de uso personal, como también el derecho de herencia de la propiedad personal de los ciudadanos». He aquí, entonces, hasta qué punto, aun en este caso (ver más arriba el examen de la original síntesis de democracia directa y de parlamentarismo que son los soviets), las normas del Estado de derecho son conservadas y a la vez transformadas, o sea revalorizadas —renovadas— en la peculiar evolución progresiva, económica, social y política de un Estado socialista.

Y en cuanto al *porqué*, basta considerar que mientras haya Estado, aunque sea un Estado evolucionado, democrático, como el socialista, mientras haya una sociedad organizada según la relación gobernantes-gobernados, el principio fundamental del Estado de derecho, es decir el principio de un límite de los poderes del Estado con respecto a la persona de los ciudadanos, sigue sin ser superado, y es violable sólo a costa de iniquidades y de sufrimientos humanos no calculables. Repárese solamente en ese corolario capital de dicho principio que es el derecho al *habeas corpus* y en las violaciones por él padecidas durante el período stalinista del socialismo. En suma, no sólo es verdad indiscutible que resulta «muy fácil desembarazarse del liberalismo si se lo identifica con una teoría y una práctica de la libertad vistas como poder de la burguesía; pero es mucho más difícil in-

tentarlo si se lo considera como teoría y práctica de los límites del poder estatal... porque la libertad como poder de hacer algo interesa a quienes son sus afortunados poseedores; la libertad como no prohibición interesa a todos los hombres» (Bobbio; los subrayados son míos). También debe tenerse presente la razón más profunda de tal verdad, formulada en el principio ético kantiano del «hombre como fin y nunca como medio» o instrumento. Un principio que, por otra parte, tiene su aplicación más adecuada, verdaderamente universal, sólo (a pesar de que pueda parecer paródico) en un Estado socialista, sólo en la legalidad socialista. Y justamente en virtud de aquella renovación socialista de los derechos subjetivos o libertades civiles inspiradas en ese principio: *renovatio* ya analizada a propósito de la supresión, entre tales derechos, del derecho de propiedad privada de los medios de producción, junto a todas las alienaciones humanas que comporta, (ver, en *Aclaraciones*, 3, cómo Kant, en su sistema del Estado de derecho, aplica ese principio de modo burgués y contradictorio).

Para concluir nuestras referencias al Estado socialista y a la herencia liberal en él presente, consideremos necesario recordar: 1) que en el Estado socialista los derechos subjetivos son renovados no menos que el parlamentarismo (II, 6) y que el derecho económico burgués expresado en la norma «por una parte igual de trabajo realizado, una parte igual de producto» (II, 7). Adviértase, respecto de este último, que su *renovatio* socialista es evidente en el carácter *social* reconocido al trabajo y al producto (los textos citados de Marx y de Lenin); 2) que, naturalmente, el elemento precipiador diríamos, el elemento que transforma y renueva a esta esencia liberal (*libertad menor*) en una estatal socialista, es la *libertad mayor*, igualitaria, o instancia democrática comprobada materialísticamente, y 3) que, en fin, el Estado destinado —según la hipótesis final de la teoría clasista marxista-leninista— a «extinguirse» en esa «sociedad de libres e iguales» que es la sociedad comunista, sin clases, donde «las funciones públicas perderán su carácter político y se transformarán en simples funciones administrativas para el cuidado de los intereses de la sociedad» (Engels, citado en *Estado y revolución*, IV, 2), es este Estado socialista.¹¹

¹¹ Para la sociedad comunista, véase el Programa del Partido comunista de la Unión Soviética, con el proyecto de programa presentado en el XXII Congreso

Y acerca del destino histórico de la instancia de la libertad igualitaria parece claro que ésta extiende sus alcances más allá de la extinción del Estado (socia' sta) en cuanto se transfiende con la sociedad de libres (porque) iguales, en ella como instancia clasista. También aquí encontramos ese carácter aparentemente paradójico, siempre presente en el *movimiento* y en el desarrollo *real* histórico—en cuanto material por su base y por su dirección (y nada tiene que ver esto con el falso móvil de la dialéctica trágica)—pues de otro modo no se explicaría esta verdad (de por sí también intuitiva): sólo «cuando todas las fuentes de riqueza colectiva broten en abundancia» podrá realizarse, en la norma comunista «de cada uno según sus propias aptitudes, a cada uno según sus propias necesidades», el ideal moral democrático-rousseniano del reconocimiento social proporcional de los individuos y, por lo tanto, de los distintos méritos y fuerzas. Así como no se puede explicar de otro modo que la aplicación o realización adecuada, universal, del principio ético

del PCUS, en el que se trazan «los caminos de evolución para el tránsito a la sociedad comunista durante los próximos 20 años». Creemos que en la legalidad socialista se resuelve el conjunto de los problemas económicos y sociales, en cuanto políticos, acumulados desde el advenimiento del Estado de derecho en adelante; y se resuelve en una síntesis histórica de Rousseau y Kant (la libertad en función de la igualdad y viceversa). La «voluntad general soberana» del primero, no ya redescubierta a una soberanía popular-nacional (interclasista) burguesa, sino realizada en una soberanía popular-proletaria (obrera), puede acoger y conciliar con su centralismo (democraticoobrero) aquellas libertades civiles del «ordenamiento jurídico» (burgues) que no estén en discordia (*Habeas corpus*, etc.) con la libertad de las masas, o inmensa mayoría, respecto a la esclavitud del salario. Por otra parte, el ordenamiento jurídico del segundo, así renovado en el seno del centralismo democráticoobrero, adquiere, aunque su formulación racional sea superior, explicando de este modo su vitalidad histórica (ver conclusiones de este capítulo); 2) no puede pensarse que en este liberalismo kantiano, aunque purificado y renovado en la legalidad socialista, el hombre se aquista «eternamente» (como Solari lo pensaba respecto del liberalismo kantiano originario), pues no durará más allá de lo que dure el Estado, destinado a extinguirse en el autogobierno de la sociedad comunista (ver también, en cuanto a Kant y Rousseau, las conclusiones de este capítulo y *Aclaraciones*, 3, 4). En fin, dado todo ello, ¿cómo puede hablarse todavía (I, 5, N.º 1) de «totalitarismo» a propósito del Estado socialista? Sólo el más ciego interés de clase puede explicar el hecho. Sin embargo, la verdad comienza a abrirse paso lentamente. Por ejemplo, Michel Monakhély y Zygmunt Jedryka (*Le gouvernement de l'URSS*, París 1961, Presses Universitaires), alii entre reticencias, nos dan un cuadro bastante exacto de la legalidad socialista soviética. He aquí el elemento Rousset: «Al instituir el control de los electores sobre los elegidos y su sanción, el llamado *recall*, la Constitución de 1936 [su art. 142 es igual al mismo artículo

«puro» de Kant («el hombre como fin y nunca como medio») se verifica sólo en una sociedad en que la propiedad de los medios de producción está socializada.

Esta novedad desconcertante («paradójica») de soluciones que el presente, o experiencia del presente, ha heredado así-mismo del pasado —novedad (relativa) que constituye y caracteriza al movimiento real o desarrollo histórico— se produce porque es justamente el presente el que decide el desarrollo histórico, empujado por sus problemas materiales más que por los ideales, por definición siempre distintos de los del pasado y sin embargo siempre humanos también ellos. Y lo hace revalorizando y extendiendo continuamente aquellas soluciones del pasado para los retornantes problemas humanos, soluciones a las que ha escogido en cuanto son más generales y tendientes a la universalidad, en cuanto se muestran entonces homogéneas aun en relación a la solución de

de la de 1960] parece inspirarse en las ideas de Rousseau. Luego del precedente de 1936, la participación del pueblo en la legislación exige que, antes de su adopción por los órganos competentes, todas las grandes reformas sean en el país objeto de un examen público [...]. Las conferencias de los trabajadores de vanguardia, convocadas regularmente por el Comité central del partido y por el Gobierno, proporcionan otro ejemplo de esta colaboración del pueblo en la dirección de los asuntos públicos. Si se trata de resolver tal problema concreto, de preparar tal proyecto de ley, de asegurar la aplicación de tal decisión, se hará un llamado a los mismos interesados [...]. Puede hablarles entonces, en cierta medida, de una participación indirecta de las masas en la obra legislativa del Estado [...]. En cuanto a las uniones profesionales, la colaboración llega casi hasta la distribución del poder público. En materia de trabajo y de salario [...] el Estado los asocia al ejercicio de sus poderes legislativo y ejecutivo. Así, los actos que con esto se relacionan, emanan conjuntamente del Comité central del partido, del Consejo de ministros y del Consejo central de sindicatos [...]. En cuanto a los sindicatos, la participación en la administración se realiza entonces directamente. Por interesantes y originales que sean estas nuevas formas de democracia directa y semidirecta, éstas funcionan desde hace tan poco tiempo y de manera tan excepcional que no se sabría juzgarlas sin riesgos [sic].» (página 176 y siguientes; pág. 175, a propósito del art. 47). Y he aquí el elemento Kant: «Los que detestan actualmente el poder hacer todo lo posible por garantizar y salvaguardar los derechos esenciales del hombre y del ciudadano [...]. La adopción de nuevos códigos, penal y de procedimiento penal [...] constituyen el feliz término del tenaz combate llevado a cabo por el equipo de Kruschciov. Los resultados son indiscutibles: en adelante nadie podrá ser privado de su libertad sin la sanación del fiscal, nadie podrá ser juzgado y condenado, 'o por los órganos ordinarios de justicia' (p. 234 y ss.). Para comprender la diferencia existente entre el presente y el pasado soviéticos (años de la dictadura) puede bastar, limitándonos al derecho penal, el siguiente juicio sintético de Rudolf Schlesinger sobre Pasvulianis y su escuela jurídica, famosa en la década 1920-30: «En la teoría general del derecho de Pasvulianis, había estado lógicamente implicado el que, mientras existieran clases antagonistas, y aun fuera necesario un derecho penal, éste debía ser dominado inevitablemente por el principio de la "equivalencia" o, para utilizar un término corriente, del *talión*. De otro modo, el derecho penal, en su tentativa de aplicar la justicia a cada reo en particular, habría perdido su *prevención* y su general eficacia preventiva» (*La teoría del derecho nell'Unione Soviética*, Turín, Einaudi, 1952, p. 266; el subrayado es mío).

sus actuales problemas sobre el futuro. De modo que, entre los *precedentes* cronológicos (ver las «accidentalidades, históricas hegelianas») algunos y sólo algunos se convierten en *antecedentes lógicos e históricos* del presente que, así, es a la vez, presente histórico y lógico *consecuente* de aquéllos.

O, mejor dicho, es el primero porque es el segundo. Con ello se hace evidente que la historia, entendida de modo materialista, es decir por lo que es en verdad, es sí, una *histoire raisonnée*, pero bien distinta de la hegeliana, *excesivamente despojada* de «accidentalidades» históricas, «perturbadoras» por cierto de un preconcebido orden racional como el de la dialéctica hegeliana que, sin embargo, pretendía ser también orden histórico. Y notese que el mismo Engels queda, a menudo, envuelto en esta dificultad del hegelismo; y que el artículo *Dialectica* de la *Gran enciclopedia soviética* se inspira en este Engels. Por otro lado, Marx fue ganado, sería y fructuosamente, por el problema de la relación entre lo «lógico» y lo «histórico». El sumario excursus metodológico que aquí concluye —y véase el criterio de la filosofía como historia-ciencia, tratado en *Lógica como ciencia positiva*, especialmente en las páginas que van de la 163 a la 219 y en la nota 75— nos ha sido impuesto por las consideraciones precedentes sobre filosofía política; quizá puedan servir para aclararlas.

3

Socialismo y libertad

8

Hoy parece más necesario que nunca el reflexionar nuevamente acerca de las relaciones entre socialismo y libertad (y democracia), para orientarnos sin equívocos en los caminos nacionales del socialismo, indicados por la realidad (existencia de un sistema mundial del socialismo y consiguiente posibilidad de competencia pacífica). Y pueden señalarse, teniendo en cuenta lo precedente, los siguientes criterios dialecticohistóricos para la solución del problema de dichas relaciones.

Primero. Las dos caras, las «dos almas» de la libertad y de la democracia modernas. La libertad civil, instituida por la democracia parlamentaria y teorizada por Locke, Montesquieu, Humboldt, Kant, Constant; y la libertad *igualitaria*, instituida por la democracia socialista y teorizada explícitamente por Rousseau; *implícitas* en Marx, Engels y Lenin. La libertad civil, o burguesa, es, en su sentido histórico y técnico, la libertad o conjunto de libertades de los miembros de la «sociedad civil», en cuanto sociedad (de clase) de individuos productores: es el conjunto de las libertades o derechos de la iniciativa económica individual, de la seguridad de la propiedad privada (de los medios de producción), del *habeas corpus*, de las libertades de culto, de conciencia, de prensa, etc. (y ya se ha visto que algunos de estos derechos trascienden el Estado burgués, por su aspiración a lo universal).

Instrumentos juridicopolíticos de la libertad civil son la separación de los poderes del Estado y la organización del poder legislativo como representativo nacional, etc.: parlamentarismo del Estado liberal, burgués. La otra libertad expresa una instancia universal: significa el *derecho de cualquier ser humano al reconocimiento social de sus aptitudes personales* (¿como ser humano, racional, está privado de ellas?). Es la instancia estrictamente *democrática del mérito* y, por lo tanto, del *derecho garantizado* al trabajo. En fin, de la potenciación social del individuo humano en general, de su persona. Libertad igualitaria más que libertad a secas, por ser también justicia (social); verdaderamente, una suerte de *libertad mayor o efectiva* (libertad de las grandes masas). «Yo creía que estar dotado de *talento* era el más seguro de los recursos contra la *miseria*», nos repite la protesta de Rousseau (*Aclaraciones*, 4). Y Engels nos ha señalado un «tema [social] que asegure la posibilidad de *desarrollo de cada hombre* y de todas sus aptitudes físicas y morales». La oposición entre las *dos almas* de la democracia moderna, entre las dos instancias distintas de libertad, significa en términos políticos el contraste entre *liberalismo* o libertad sin igualdad —sin justicia social— y *socialismo* o libertad con justicia social, para todos (la libertad igualitaria en su desarrollo).

Segundo. La libertad igualitaria desarrollada en el primer Estado socialista, nacido de la Revolución de Octubre, y en el método materialista histórico de la lucha de clases, que con Marx, Engels y Lenin sustituyen al agotado método burgués espiritualista o racionalistavoluntivo —abstracción y moralista— humanitario (y por lo tanto interclasista) del mismo Rousseau, descubridor del problema de la libertad igualitaria y de la soberanía popular consiguiente. Jean Paul Sartre que, sin embargo, calla en cuanto al peso de los precedentes roussenianos, da el siguiente testimonio sobre esa libertad igualitaria: «El hombre [soviético] tiene el sentido de un progreso constante y armónico de su propia vida y de la vida social. Vive en un sistema de competencia, establecido en todos los sectores de la vida. La sociedad soviética es una igualdad no es para ella una nivación, en la cual cada hombre viene a ser igual al otro. Es un jerarquía móvil, creada espontáneamente a través del trabajo y del mérito»

(*Unità*, del 16 de julio de 1954. Entrevista concedida a Jean Bedel). Además véase el artículo 118 de la Constitución de 1960: «El derecho al trabajo está asegurado por la organización socialista de la economía nacional, por el desarrollo continuo de las fuerzas productivas de la sociedad soviética», etc. En lo relativo al cumplimiento de la libertad igualitaria en la sociedad comunista propiamente dicha: *Programa del año 1961 del PCUS y Aclaraciones*, 4. Por otra parte, anteriormente se ha visto que las libertades civiles son *renovadas* en la dialéctica de la democracia igualitaria del Estado socialista soviético (la legalidad socialista). A todo ello agréguese, por ejemplo, que en la libertad c.c. cultos la religión resulta depurada de su tradicional carácter de «opio del pueblo», con relativas interferencias públicas, y restituída a la condición de hecho estrictamente privado; y que los derechos individuales de los trabajadores son rigurosamente protegidos por los sindicatos, colaboradores de los organismos económicos estatales en la fijación, por leyes, de las cuotas adecuadas y progresivas de crédito personal, en salarios y en servicios sociales: democracia directa.

Tercero. La integración de las libertades civiles con la progresiva satisfacción de instancias igualitarias en la época presente o edad de las nuevas democracias y de la competencia pacífica resultante de la existencia de un sistema mundial del socialismo: el nuevo y fecundo gradualismo que se impone, en la lucha política de los grandes partidos de masa europeos, para construir *los caminos nacionales hacia el socialismo*, con una nueva instrumentalidad, entre otras cosas, de los parlamentos burgueses, a los fines de la realización de reformas democráticas de estructura, antimonopolistas, etc. «Sólo si se participa del parlamento burgués se puede, partiendo de las condiciones históricas dadas, combatir a la sociedad burguesa... Vosotros [Bordiga y sus compañeros] sustuís con vuestra [abstracta] voluntad revolucionaria las condiciones que determinan la línea política de todas las clases de la sociedad contemporánea.»

A nuestro parecer, estas son las principales diferencias de principio que deben tenerse en cuenta a los fines de la práctica.

Aclaraciones

Si agregamos su teoría de la Cámara alta o de los pares como vértice del Estado y «suprema síntesis», por estar constituida de *territorios*, de señores de mayorazgo, de legisladores «natos», es decir que no han debido pasar por la *accidentalidad de una elección popular*, llegamos a la idealización del tipo de Estado definido como de la época de la Restauración, y no a la del tipo representado por la monarquía constitucional inglesa de entonces. Aquí está el sentido preciso del tan ensalzado «organicismo» hegeliano; el de ser un organicismo *conservador*. Y vale la pena preguntarse si un organicismo tal (véase la *Sittlichkeit*) no era un remedio peor que la enfermedad (el «atomismo» juznaturalista de Rousseau) a la que pretendía curar. El defecto del método (metafísico) que lleva a estos resultados —bien lo intuyó Marx— consiste en hacer pasar *lo que es como esencia del Estado*. Es decir que, lejos de trascenderlas absolutamente —como se lo propone— las cosas reales son recibidas acriticamente por la idealización metafísica, y se termina proponiendo como ideal y norma una empiria bruta, no asimilada.

2. Liberalismo y/o democracia

Algunas de las reflexiones de Harold Laski en su hermoso ensayo histórico sobre el liberalismo europeo (*El liberalismo europeo*, Brevarios del Fondo de Cultura Económica, 1953) aparecen dignas de registro y siempre actuales.

Sobre la libertad «universal» del liberalismo: «Sin embargo, la libertad que buscaba no podía ser calificada como universal porque su aplicación se limitaba a quienes tenían bienes para defender. Ha querido, desde el comienzo... restringir la actividad del gobierno en el cuadro del principio constitucional; y en consecuencia ha intentado, lógicamente, descubrir un conjunto de derechos fundamentales que al Estado no se le permitiría violar. Pero también aquí, en la práctica, se ha aprovechado más en hacerlos efectivos para defender los intereses de la propiedad que para proteger, como poseedor de igual derecho, al hombre que no tiene más que su trabajo para vender. Ha tratado de respetar las reivindicaciones de la conciencia, toda vez que pudo... Pero ha respetado a la conciencia sólo en cierta medida, limitado por sus miramientos hacia la propiedad».

Sobre libertad e igualdad en el liberalismo: «... Siempre está listo para establecer una antítesis, a menudo incons-

ideramos sumamente instructivo un cotejo crítico, aunque sólo sea parcial, entre la herencia filosófopolítica de Rousseau y la de Hegel.

Por ejemplo, tenemos el criterio rousseeniano de la «soberanía popular»: este criterio informa al Estado moderno, en cuanto nos dice que el Estado es el pueblo y que éste es el verdadero soberano, no el principio, que aparece sólo como empleado, como funcionario del verdadero soberano. El pueblo, como soberano, puede hacerle reclamaciones, destituirlo, como a cualquier otro funcionario, cuando no desempeña las tareas que le ha confiado. Ante este criterio, Hegel objeta: «La soberanía popular pertenece a esa confusa concepción en cuya base está la inculta representación del pueblo», pues «el pueblo, considerado sin su monarca, y sin su correspondiente organización, necesaria e inmediatamente conexiva de la totalidad, es la masa informe [die formlose Masse]...». La posición de conjunto del ecléctico Hegel es, a propósito del problema, la siguiente: también para él, el Estado es el soberano, y no el principio; pero la soberanía es monárquica porque la soberanía del Estado se expresa en el *individuo* monarca, en la persona del príncipe, en la sangre real (Marx, en la *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*, dirá: la «zoológia política» del metafísico Hegel).

ciente, entre la libertad y la igualdad. En la primera va a la fuerza abierta hacia la acción individual, de la que ha sido siempre partidario fanático. En la segunda, la intervención de la autoridad [subrayado mío] que, a su parecer, acarrea la restricción de la personalidad del individuo. Lo que resulta de una concepción tal es muy importante. El liberalismo, aunque se haya presentado siempre como una doctrina universal, una vez aplicado en el cuadro de las instituciones a fin de responder a las exigencias de la sociedad que deseaba servir, fatalmente se ha revelado como insuficiente...».

Sobre el liberalismo y la libertad individual: «El individuo, a quien el liberalismo se ha esforzado por proteger, está siempre, por así decir, en libertad de *adquirir* [subrayado mío] su propia libertad en la sociedad liberal; pero el número de quienes tienen a su disposición los medios de adquisición nunca ha formado más que una minoría dentro de la humanidad. El desarrollo del liberalismo está ligado inevitablemente a los azares de la propiedad. Los fines a que sirve son accesibles sólo a la clase poseedora. Fuera de este reducido círculo, el individuo, cuyos derechos defiende con tanto celo, ha sido siempre una abstracción, a la que era imposible beneficiar plenamente con sus ventajas.»

Sobre las transacciones del liberalismo: «Ellos [los defensores del liberalismo] estaban dispuestos a aceptar el sufri-gio universal [típica institución democrática] mientras no nazara la unión de propiedad burguesa. Estaban dispuestos a aceptar la instrucción popular mientras ésta no comportara el pago de impuestos excesivos y no amenazara la unión de propiedad y poder.»

La concepción extrema del laicismo liberal: «Estaban dispuestos a separar la Iglesia del Estado mientras la declinación del poderío de la Iglesia no indujera al "cuarto estado" a dudar del derecho de la burguesía a confundir sus privilegios especiales con las bases necesarias de la sociedad.» No será superfluo agregar que este cuadro negro, e históricamente exacto, del liberalismo, no contiene sin embargo toda la verdad sobre la civilización liberal. Laski, gran defensor del Estado moderno en cuanto Estado de derecho, lo sabía muy bien. Remitimos al lector distraído, a la dialéctica histórica del Estado socialista —ya indicada en II, 7— en la cual se niegan y se conservan —o sea se renuevan— las libertades civiles del Estado liberal o burgués. Tal dialéctica histórica (de la legalidad socialista) es la relación negativo-

positiva de liberalismo o *Parliamentary democracy* —extrañamente, Laski evita, sin embargo, el término «democracia» y democracia social o democracia en sentido estricto: o sea, una relación negativo-positiva entre libertad civil y libertad igualitaria. La fórmula, resumen del *problema* resuelto por tal dialéctica histórica podría ser: liberalismo y/o democracia.

3. *Más sobre Kant como moralista burgués*

Ya en II, 7 vimos que el principio ético «el hombre es fin y nunca medio» une a las técnicas, o mejor dicho, a los principios jurídicos de limitación del poder del Estado, o libertades civiles, que serán renovadas en el Estado socialista. Ahora bien: no deja de tener su interés el examinar la aplicación que de tal principio hizo quien lo formulara: Kant. Se trata justamente de ver, y sin anteojoeras, en qué acepción precisa lo entendía el creador del *sistema* filosófico del liberalismo. Se trata de ver cómo tal fórmula constituye el criterio central del sistema kantiano y, por ese motivo, con cuáles otros criterios, comparables o no con ella, viene a encontrarse organizada. En suma, cómo y cuánto de limitada y de defectuosa se revela, tomada en su exacto significado histórico, una fórmula ética tan solemne que se identifica, nótense, con la misma formulación kantiana (liberal) de la *personalidad humana*.

En la *Doctrina de las virtudes*, segunda parte de la *Metaphísica de las costumbres* (Editorial Aguilar), Kant dice: «Sólo el hombre considerado como persona, es decir como sujeto de una Razón práctica, está por encima de todo precio.» O sea no es valorable por el *precio de mercado* de las *mercancías*. «Como tal... debe estimársele no simple medio de otros individuos humanos... más bien fin en sí mismo: posee una dignidad (un valor interno absoluto)» que es, justamente, su «humana dignidad (la personalidad).»

Pero esta formulación de la *dignidad* o valor absoluto del individuo humano presupone el siguiente concepto de la *libertad* del mismo individuo, inseparable de aquella: prespone la concepción de una libertad abstracta, *a priori*, preventiva, anárquica, propia de la doctrina de los *derechos por naturaleza*, o jusnaturalismo (I, 1, 2, 3), y que culmina en los concretos postulados-imperativos de la *Doctrina del derecho* (primera parte de la ya citada *Metafísica*): a) «Entra (si

no puedes evitarlo) en una sociedad con los otros, de modo tal que en ella cada uno pueda conservar lo que [ya] le pertenece», y b) «la igualdad innata equivale a decir independencia... y la cualidad que el hombre tiene de ser su propio amo».

Ahora es indiscutible que estas fórmulas —o fórmulas como ésta— fueron los criterios que condujeron a la victoria a la moderna conciencia burguesa, en las luchas que debió librarse para afirmarse, contra las formas históricas de despotismo y privilegio que se le oponían. Basta con tener en cuenta todo lo que, *de hecho*, quedaba entendido y contenido, en materia de derechos del individuo, en la fórmula ideal de una *conservación* y defensa de cuanto se consideraba racionado en la naturaleza del individuo humano *ut sic*: desde el derecho de propiedad privada ilimitada y la libertad de empresas económicas y comerciales, hasta los derechos de la conciencia. Pero, a pesar de los últimos sobrevivientes del jusnaturalismo y del idealismo, no nos parece menos indiscutible el decir que tales criterios estaban destinados a sufrir, como todos los criterios, el desgaste histórico, y a llevar, en su misma constitución sistemática y en su estructura, los signos de sus límites históricos —como criterios morales y políticos de clase—; todo ello, a la par de su fecundidad, histórica, no eterna, como, en cambio, lo sostienen sus sectarios. Las siguientes palabras del mismo Kant aclaran el carácter limitativo, clasista —de dignidad privilegiada (de una minoría humana)— que posee *impliciamente* dicha *dignidad* del individuo humano o su capacidad de ser fin, nunca medio. En apariencia, se trata sólo de un cotejo de valor entre actividad manual o exterior y actividad moral, racional, íntima en un sentido espiritualista. «La habilidad —dice Kant— y la diligencia en el trabajo tienen un precio de mercado...; por el contrario, la fidelidad a las promesas, la benevolencia por principio (no instintiva) tienen valor intrínseco»: es decir, son *virtudes* e incumben a la *dignidad* del hombre. Entonces, —expliquemos lo implícito— el hombre *trabajador*, encuanto tal, sólo tiene un *precio*, es una *mercancía*, no tiene valor intrínseco. Es un simple medio, no un fin en sí mismo. En fin, no tiene la *dignidad de la humanidad*, no es *persona*, no tiene personalidad.

Y sin embargo, por ser *hombre*, el individuo trabajador no puede dejar de poseer, para el cristiano jusnaturalista Kant, «*dignidad y valor intrínseco*», etc. Resulta casi superfluo

agregar que esto sucede por lo menos en el sentido de que nada impide al trabajador en cuanto hombre ser también él —según el espíritu del sistema— *sujeto de una Razón práctica* pero «virtuoso», en la contingencia, y *persona*, con todas las consecuencias. Pero esta posibilidad *no* lo alcanza en cuanto *trabajador*: y no sólo en abstracto sino tampoco en concreto. Es decir: como trabajador que vive en una comunidad humana, como trabajador ciudadano.

Esta antinomia, esta contradicción, radical, *histórica*, transformará a este sistema de derechos y de virtudes, burgués por excelencia. Y en cuanto a la solución que de tan profunda dificultad intenta Kant, se la encuentra, con todas sus letras —aunque los moralistas idealistas y liberales parecen fingir que no la han advertido— en el pasaje más sintomático para una dificultad de ese tipo: en la teoría del poder legislativo, y específicamente del derecho electoral, donde, era inevitable, el trabajador, el cuarto estado, el proletario, do, vuelve a escena.

Sentado que «sólo la capacidad de votar constituye la cualificación del ciudadano», y que «esta capacidad presupone la independencia de éste en el pueblo, porque él no sólo quiere formar parte del cuerpo común sino también ser un miembro suyo, es decir una parte que actúa de acuerdo al propio albedrio en comunión con los otros», Kant llega a la conclusión de que «esta última cualidad en necesariamente la diferencia entre ciudadano activo y ciudadano pasivo, aunque el concepto de ciudadano pasivo parezca estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general». Pero, piensa, «los siguientes ejemplos pueden servir para eliminar esta dificultad. El aprendiz empleado en casa de un fabricante; el siervo (no aquel que está al servicio del Estado); el pupilo...; todas las mujeres...; el leñador que empleo en mi patio...; el preceptor privado...; el campesino que trabaja por día en relación al arrendatario, y otros similares, son simples dependientes en el Estado, porque deben ser dirigidos o protegidos por otros individuos, y en consecuencia no poseen independencia civil», «carecen de personalidad civil».

A esta altura, Kant advierte que la *dificultad* no ha sido «eliminada», sino sólo expuesta, y prosigue: «Esta dependencia de la voluntad de los otros y esta desigualdad [civil] no son, sin embargo y de ningún modo, contrarias a la libertad y a la igualdad de los mismos como hombres que, unidos,

forman un pueblo. Más aún: sólo en base a las condiciones de ellos es que este pueblo puede convertirse en un Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos pueden reivindicar con la misma razón el derecho de votar, vale decir el derecho de ser ciudadanos y no sólo socios. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los otros, según las leyes de la libertad y de la igualdad naturales, como partes pasivas del Estado, no deriva para ellos el derecho a actuar como miembros activos del Estado mismo, el derecho a organizarlo o a cooperar en la introducción de ciertas leyes, sino sólo el derecho —de cualquier naturaleza que sean las leyes positivas votadas por quienes tienen derecho al voto— a que esas leyes no sean contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la siguiente igualdad de todos los miembros del pueblo en cuanto al poder elevarse de su estado pasivo al activo».

En suma: el ciudadano —trabajador, desde el punto de vista kantiano, es reconocido como ciudadano con todos los derechos— con todas las prerrogativas *humanas* que corresponden: la independencia, la dignidad, el ser-fin-en-sí-mismo y el poser personalidad *también civil*, sólo en potencia, dada la posibilidad de que pueda elevarse, de trabajador a burgués. El ciudadano-trabajador es una larva de hombre, que se desarrolla plenamente —cuando lo logra— en esa palestra de iniciativa de clase llamada sociedad civil, burguesa, que se ha dado una ley en el Estado de *derecho* o Estado liberal. Liberal, si se lo considera en su abstracta pureza, porque la trabajosa, y a veces dramática, historia real del Estado de derecho se ha encargado luego de contaminar esa pureza con injertos igualitarios y democráticos genuinos, tales como el sufragio universal. De otra manera, el trabajador está destinado a seguir siendo una larva de hombre o, si se prefiere, un eterno pupilo o *mineur*, con todas las consecuencias que derivan de esa condición. Y un liberal clásico —Benjamin Constant—, dirá con cinismo por cierto que desconocido para el cándido Kant: si se otorga a los «no propietarios» los «derechos políticos», «no débidos a ellos», «estos derechos, en las manos del mayor número servirán infaliblemente para invadir la propiedad» (*Principios de política*).

En otros términos: la solemne fórmula ética del hombre fin, tomada en su original acepción kantiana, no posee universalidad, siendo aplicable sólo al individuo burgués, el único que es persona en todo sentido (la misma doctrina kam-

tiana confirma cándidamente lo que Marx reprocha a sus adversarios; «Reconocéis, pues, que por personalidad no entiéndis sino al burgués, al propietario burgués»)¹⁹

Conuróntense ahora la consiguiente formulación *positiva* kantiana, liberal, de la *desigualdad civil* —que es la esencia de la teoría del derecho electoral con todos los presupuestos indicados arriba— y la formulación *negativa*, crítica, de la misma, pero de parte de Rousseau, es decir igualitaria, democrática. «La desigualdad [oral [civil] autorizada por el solo derecho positivo —dice la conclusión del discurso rousseeniano sobre la desigualdad— es contraria al derecho natural [derecho según razón] siempre que no concurre en la misma proporción con la desigualdad física [desigualdad inmediata de "fuerza" y de "talento", o sea de méritos personales].» Una conclusión de la cual depende, obsérvese, el tener del problema fundamental a resolver en el *Contrato social*: según éste, el «pacto social» instituye una «igualdad moral [civil] y legítima» entre los hombres, hecha de modo que éstos «aun pudiendo ser desiguales en fuerza y en talento, se vuelven todos iguales, por convención y de derecho». Aquí se hace bien evidente —y dejamos de lado la teoría electoral rousseeniana, que propone el ejercicio directo, en asambleas, de la soberanía popular surgida del contrato social— la *universal* igualdad de derecho de los ciudadanos en el Estado democrático rousseeniano, a diferencia de lo que sucede en el liberal-kantiano; y también la *universal* igualdad jurídica en que todo individuo humano, sin distinciones, debe ser reconocido como persona.

Naturalmente, es problema aparte el que, luego el enfoque rousseeniano, contractualista, junsnaturalista, moralista, en fin, de los problemas de la democracia se haya revelado insuficiente para solucionarlos (I, 1, 3, 5; II, 7), siendo sustituida por un tratamiento y un método radicalmente distintos, como los materialistas de la lucha de clases, por ejemplo. Y sin embargo, sigue siendo una verdad que la problemática del socialismo científico constituye una prosecución y un desarrollo —sobre otro plano histórico e ideal— de la moderna problemática, igualitaria: desde la instancia del reconocimiento social, real, de los méritos personales de cada individuo humano, sin distinción alguna, (contra las discriminaciones de clase y contra la utópica nivelingación de los indivi-

¹⁹ *Manifiesto comunista*, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, editorial Cartago, 1957, p. 24.

duos), hasta la instancia del carácter radicalmente popular de la soberanía del cuerpo social (*Aclaraciones*, 4).

Para terminar en cuanto a Kant, no puede dejar de destacarse: 1) que en la aplicación *libertaria kantiana*, o sea en su exacta acepción sistemática racionalista-abSTRACTA, la solleme fórmula ética del hombre-fin tiene una *validad limitada* al mundo del hombre burgués (y aquí se muestra autocontradicción, antinómica); este es su originario valor real, historicoclasista, y 2) que, sin embargo, en la conservación-innovación socialista, materialista, de aquellas libertades civiles que son los inmediatos corolarios jurídicos de la fórmula ética en cuestión, esta misma se vuelve capaz de una aplicabilidad más extensa, de una validez mayor (universal), a causa de la abolición socialista de la esclavitud del trabajo asalariado, que ahora presupone y de la cual se nutre. Y así ella misma es desarrollada como valor (en la 'legalidad del Estado socialista') y siempre como valor histórico-clasista. Para la estructura de la dialéctica histórica aquí implicada, véanse las conclusiones metodológicas de II, 7.

4. *La problemática del «Discurso sobre la desigualdad» y su actualidad*

1) Es necesario establecer de entrada que la relación Rousseau-marxismo, o sea la relación historicocistemática (teórica) entre la problemática (democrática) del igualitarismo y la del socialismo científico, resulta aún hoy no muy clara; y con menoscabo no leve en referencia a la práctica y a la teoría socialista, reflexionando sólo en la intensidad actual de la lucha tradicional entre socialismo (democracia) y liberalismo. Ya los clásicos del marxismo nos dejan, a propósito, en cierto embajaro. Así, Marx se val¹, en sus análisis de la expropiación de la «máltitud de los pequeños productores» por las «grandes manufacturas» (*El capital*, I, 3, c. 30) del Rousseau crítico (moralista) de la sujeción económica. Se trata de un pasaje del *Discurso sobre la economía política* que, reproducido en la cita de Marx, dice textualmente: «Yo permitiré —dice el capitalista— que ustedes tengan el honor de servirme, siempre que me den lo poco que les reste por el esfuerzo que me costará el dirigirlos». Pero, en *La cuestión hebrea*, Marx nos presenta, en una mención apresurada, sólo como un cuadro («excelente») de la burguesa abstracción del hombre político», justamente aquel famoso

pasaje del *Contrato social* (II, VII) en que hay mucho más, en que está bien visible el esfuerzo de Rousseau por integrar al *hombre natural*, o obstractamente independiente, en el cuerpo social, por medio de la transmutación del individuo total o individuo solitario de la naturaleza (ver arriba, I, 1, 3) en el individuo-parte que es el ciudadano u hombre en el estado civil, hombre social en fin. Dice Rousseau: «El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de transformar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual reciba en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza». Lo que no quita, se entiende, que el espíritu rousseaniano, democrático (igualitario) reviva, también, potenciado, en la siguiente conclusión antiburguesa y socialista de la *Cuestión hebrea* misma: «la emancipación social del hebreo es la *emancipación de la soledad del judaísmo*», es decir del egoísmo de clase del hebreo.

La posición declarada de Engels frente a Rousseau y a la problemática igualitaria es, en sustancia, contradictoria: por un lado, considera (*Anti-Dühring*, introducciones I y L, 10 y *Vorarbeiten*) que, «el "contrato social" de Rousseau se realizó, y sólo así podía realizarse, como república democrática burguesa» (con su apéndice correspondiente: el igualitarismo nivelador, utopista, de un Babeuf, por ejemplo). Y que, si es verdad que «desde cuando la burguesía francesa, a partir de la gran Revolución, ha colocado en primer plano la igualdad civil, el proletariado francés le ha replicado golpe por golpe [*la proletarische Konsequenztheorie*] reclamando la igualdad social, económica» y que «lo que en realidad hay en la reivindicación proletaria de la igualdad es la reivindicación de la abolición, de la *supresión de las clases*», también es cierto que el principio de la igualdad es «esencialmente negativo» por lo que, «a causa de su *falta de contenido positivo*» se adapta tan bien a una gran revolución —la del 1889-1896 por ejemplo— como a «todas las cabezas que siguieron, superficiales fabricantes de sistemas». Por otro lado, completa (obra citada, I, 13) una tentativa de análisis de la teoría igualitaria de Rousseau, es decir de algunos motivos del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de*

la desigualdad entre los hombres —por ejemplo, el de que para el poeta son el oro y la plata los que han civilizado a los hombres— [los individuos] y, para el filósofo, «el hierro y el trigo», perdiendo, en ambos casos, «al género humano» con consideraciones «dialekticas» de este corte: «Cada nuevo avance de la civilización es, a la vez, un nuevo avance de la desigualdad... De este modo la desigualdad se trae de nuevo en la igualdad, pero no ya en la igualdad rudimentaria del hombre primitivo privado del habla, sino en la igualdad superior del contrato social. Los opresores se convierten en oprimidos. Es la negación de la negación. En Rousseau nos encontramos, pues, ya no sólo con un proceso de ideas idénticas como dos gotas de agua a las que se desarrollan en *El Capital de Marx*, sino además, en detalle, con toda una serie de los mismos giros *dialekticos* que Marx emplea: procesos antagónicos por su naturaleza y preñados de contradicciones, con el trastruque de un extremo en lo contrario de lo que es, y finalmente, como médua del todo, la negación de la negación». Consideraciones que, mientras, en virtud del hábito engelsiano de buscar la mayor cantidad posible de precedente de la dialéctica materialista-histórica, otorgan *demasiado* a Rousseau, poniéndolo junto a Marx aun en lo referente al *método* («una serie de los mismos giros»), luego, en realidad, le acuerda demasiado poco, sumergiendo su específica problemática igualitaria (antiniveladora) en un juego de esquemáticas y genéricas antítesis y síntesis de desigualdad e igualdad. Hecho revelador de los residuos hegelianos, a menudo presentes en las formulaciones engelitanas de la «dialéctica» historicomaterialista.

2) Ahora esforzémonos por llegar, más allá de la superficie, a la problemática específica del igualitarismo rousseano —repetimos que antiniveladora por excelencia— y especialmente alguna sorpresa respecto del sentido de la herencia dejada por Rousseau al socialismo científico, no utópico, y respecto del no agotamiento histórico (en la Revolución francesa) de la problemática democrática rousseana o de su vitalidad dialecticohistórica, no reducible a antítesis —síntesis genéricas como las citadas de Engels, de tipo intelectualista— hegeliano. Comencemos siguiendo la línea de la problemática del *Discurso sobre la desigualdad*. Rousseau lo inicia, nótense, con una *diferenciación* de dos tipos de desigualdad a la que no sólo volveremos a encon-

trar al final —después de todo el *excursus* problematico-moral a través de la prehistoria hipotética (*l'état primitif [= el «pur état de nature»]*... *un état qui... n'a peut-être point existé... Il... faut prendre les recherches... sur ce sujet... seulement pour des raisonnements hypothétiques ou conditionnels*) y de la historia de la humanidad en que consiste el cuerpo del *Discurso*— sino que la reencontraremos como *sóluble en una unidad armónica*, en una sociedad ideal o racional (*no «contraria al derecho natural»*), cuya problemática específica será objeto del *Contrato social*, sin que se pueda asegurar que éste la agota. «Tengo que hablar del hombre —dice— [...]. Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: la una que considero *natural* o física, como que está establecida por la naturaleza misma y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de cualidades del espíritu o alma, y la otra que puede llamarse desigualdad *moral* o *política*, [o también: *inégalité d'institution*] ya que depende de una especie de convención y está establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de que gozan unos en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos, o el de hacerse obedecer.» El igualitario Rousseau terminará con una conciliación o síntesis de desigualdades, de estos dos tipos fundamentales de desigualdad.

¿Qué significa esto? Rousseau niega enseguida que se pueda «buscar si existe alguna relación esencial entre las dos desigualdades»: ¿y entonces? Pero atendamos las razones que da sobre esta negación, siempre al comienzo de su trabajo: «Pues ello equivaldría a preguntar, en otros términos, si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen, y si la fuerza corporal o del espíritu, la sabiduría o la virtud, residen siempre en los individuos en proporción igual a su poderío o a su riqueza, cuestión tal vez propia para ser debatida entre esclavos y amos, pero indigna entre hombres libres, que razonan y buscan la verdad. ¿De qué tratamos pues, precisamente, en este discurso? De fijar *en el devenir de las cosas* el momento exacto en que sucediendo el derecho a la violencia, la *naturaleza* fue sometida a la *ley*. Es decir: en la situación que reina durante la edad del absolutismo triunfante, cuando Rousseau comienza su búsqueda, no queda otro camino que negar toda ligazón racional, esencial, entre las dos desigualdades —o, en otros términos, en-

tre la naturaleza humana y la ley, el individuo y la sociedad— si no se quiere alentar a los tiranos admitiendo que el poseedor del poder político o de la riqueza vale por necesidad más que quien obedece o más que el pobre. Y no queda otro camino que el de buscar en el progreso histórico los orígenes y el sentido de la presente sumisión de la naturaleza (individual, humana) por la ley, postergando para el final del estudio la respuesta al interrogante contenido en el largo título original del *Discurso*: «... si [la “desigualdad entre los hombres”, o sea la “desigualdad institucional”] es autorizada por la ley natural», por la razón. Y, por lo tanto, aplazando todo juicio de valor acerca de la relación final entre las dos desigualdades.

Bien; la investigación historicomoral revela las siguientes verdades.

a) El «verdadero cuadro de la naturaleza», y de la «libertad natural», muestra «cuán distante está la desigualdad, aun la natural, de tener la realidad y el influjo que prerenden nuestros escritores» (ver Hobbes); porque «si se compara la prodigiosa diversidad de educación y de géneros de vida que reinan en las diferentes clases de la sociedad, con la simplicidad y uniformidad de la vida salvaje...», se comprenderá cuánto menor debe ser la *diferencia de hombre a hombre en el estado natural que en el estado social*, dentro de la especie humana, a causa de la desigualdad de instituciones».

b) Así es como «la desigualdad natural fue extendiéndose insensiblemente con la combinación efectuada [de los cambios]; y la diferencia entre los hombres... se hizo más sensible, más permanentemente en sus efectos»: y «he aquí... todas las cualidades naturales puestas en acción, el rango y la suerte de cada hombre establecidos, no sólo de acuerdo con la cantidad de bienes y el poder de servir o perjudicar; sino de conformidad con el espíritu, la belleza, la fuerza o la destreza, el *mérito o el talento*» («siendo las *cualidades personales el origen de todas las otras*»). Pero también es cierto que «desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y... vióse pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer al mismo tiempo que germinaban y crecían las miedas»; también es cierto que, teniendo «tal origen» la sociedad y las leyes «des-

truyeron la libertad natural indefinidamente y establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad [material, política, institucional] y sometieron en adelante a todo el género humano al trabajo, la esclavitud y la miseria»; y que, en suma, «*todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos dados hacia la perfección del individuo, pero, en realidad, más bien hacia la decrepitud de la especie*» (ver anteriormente: «perdido al género humano...»). Pero entonces, «siendo la *queza, la nobleza o el rango, el poder o el mérito personal*, las distinciones principales por las cuales se aprecia, se regula, o se compara en la sociedad, el *acuerdo o el conflicto* de estas *diversas fuerzas* es la indicación más segura de si un Estado está *bien o mal constituido*»: lo que significa que en un Estado bien constituido «los rangos de los ciudadanos deben ser conferidos sobre los servicios reales [“proporcionados a sus talentos y a sus fuerzas”] que rinden al Estado».

c) Sigue de ello que «siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes. Infierese además que la *desigualdad jurídica*, autorizada por el solo derecho positivo, es *contraria al derecho natural* [a la razón], siempre que no concurre en la misma *proporción* con la *desigualdad física* [desigualdad natural, de fuerzas y de méritos: o sea diferencias personales entre los hombres] distinción que determina suficientemente lo que se debe pensar a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre los pueblos civilizados: ya que es manifestamente contrario a la ley natural [contrarrazón]... el que un niño mande a un viejo, que un imbécil conduzca a un sabio, y que unos cuantos rebosen de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario».

De ahí la respuesta al interrogante planteado por el título original de la obra, implícitamente afirmativa pero condicionada. El problema radica en saber si la disciplina propia del orden civil, social (desigualdad entre los hombres) está autorizada por la ley natural o razón. Y la respuesta, en cuanto nos dice que el rango social de cada ciudadano (desigualdad entre los hombres) debe ser conforme a los servicios por él rendidos a la sociedad en proporción a sus méritos y

condiciones personales (desigualdad de los hombres), reconciiliando así al fin de cuentas las desigualdades inconciliables del comienzo, nos dice que la solución del problema de una efectiva igualdad universal requiere que la igualdad sea condicionada por el reconocimiento (social) de las posibilidades o libertad de todos, sin distinción. Y no conciliada pos de desigualdad, que son la institución —«entre» los hombres, moral o política— y la «de» los hombres, natural.

Pero esta respuesta implica y comporta la teoría de una nueva sociedad, evidenciándose que el reconocimiento ya citado, del cual depende la instauración de la igualdad, no puede ser sino social: no sólo por presuponer, de hecho, la reglamentación del «rango» u orden civil sino, también, y sobre todo, porque «la justicia distributiva se opondría a esta rigurosa igualdad del estado natural, aun dado el caso de que fuese practicable en la sociedad civil» (nota al *Discurso*). Aquí advertimos el sentido más profundo de la conocida protesta contra quienes no lo comprenden: «¡Cómo! ¿será preciso destruir las sociedades...? Consecuencia es ésta, propia de mis adversarios, y que prefiero anticiparles a dejarles a ellos en la vergüenza de oponerla.» Una protesta que, en cierto modo, puede referirse también a quienes hablan, como Groethuysen, de una «dualidad de ideales» en Rousseau.

3) Ya se ha visto (II, 7) cómo el marxismo —en la distribución de los productos del trabajo dentro de la sociedad comunista propiamente dicha— toma en cuenta la reivindicación igualitaria y rousseaniana de todo mérito y condición personal (aparte de la cuestión de la precisa conciencia histórica del marxismo-leninismo al hacerlo).

Destaquemos que el análisis arriba realizado de la línea auténtica, profunda, de la problemática del *Discurso* (en su conjunto) nos confirma abundantemente el nexo establecido con antelación entre igualitarismo rousseaniano y socialismo científico. Basta sólo recordar el llamado final de Rousseau a la «justicia distributiva», su genial y moderna invocación de esta capital categoría eticopolítica aristotélica, hecha con el fin de contraponer la superioridad de la *igualdad social* (basada en los «servicios reales» rendidos a la sociedad por los individuos, es decir «proporcionales» a sus talentos y fuerzas», diferentes, «desiguales») a la misma *igualdad na-*

tural, esa igualdad «rigurosa» del «estado natural» que, admitido que sea «practicable» en la «sociedad civil», resultaría injusta, en virtud de su indiferencia anárquica ante la diversidad de los individuos, ante las personas.

Pero ahora se revela también la médula de la relación *Discurso-Contrato* en cuanto a sus respectivos destinos históricos. A propósito, se hace necesario observar que el *Contrato social*, por su fundamental inspiración eticopolítica jussnaturalista (ver, en I, 1, 3, 5, el concepto rousseaniano de la persona, con su individualismo preconcebido, abstracto), no podía ofrecer inmediatamente más que una solución igualitaria burguesa²⁰ del problema del *Discurso*. Repárese en la famosa fórmula del «problema fundamental» de la política: «Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado». Y en su grado máximo, no podía sino extender su influjo —pero en virtud de los desarrollos materialistas-históricos de aquel criterio de la soberana voluntad general que, virtualmente, rompe ya el sistema jussnaturalista— hasta el

²⁰ A ese propósito, son particularmente interesantes los siguientes textos, que contienen un paralelo enteramente rousseaniano entre la Francia del absolutismo y la Inglaterra parlamentaria (del 1700): I). «En Inglaterra —escribe Saint-Preux a Julie en *La nueva Eloisa*, II, 19— sucede otra cosa [...] puesto que el pueblo toma parte activa en la gobernanza y el renombrado público sirve de crédito.» «Por esa razón —está preanunciado en el resumen «clarificador de la misma carta»— él [el Amante Saint-Preux] prefiere Inglaterra a Francia, para hacer valer su talento.» (J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, París, 1-61, II, pp. 263 y 783.) En castellano: Editorial Futuro, año 1946, pp. 230 y ss.

Advertíase entonces: a) cómo el interés de Rousseau por un gobierno democrático —a la inglesa— es dictado desde el punto de vista problemático, integradamente rousseaniano del reconocimiento social de méritos personales (de los burgueses «advenedizos»); «Julie [la noble Julie, la *femme de qualité*] es conformable en ser la esposa de un advenedizo? En Inglaterra [...] aunque las costumbres de allí no pueden equipararse a las de Francia, ello no es óbice para que uno triunfe ordinariamente por senderos más licitos, puesto que el pueblo toma activa en la gobernanza», etc. (páginas 230-231 de edición citada) b); que únicamente en este aspecto —en el igualitarismo (burgués) creador de los *parvenus*— se tocan y originariamente están de acuerdo liberalismo (o instancia de libertades civiles o políticas) y democracia (o instancia de una libertad igualitaria); y es aquí donde Rousseau cumplirá un papel de gloria responsabilidad en la Revolución francesa. Mas, por otra parte, así solo comienza, y no termina, el alcance histórico de Rousseau —de su él— democrático— justamente por el carácter limitado del igualitarismo *burgués*, superado por el igualitarismo universal de los méritos (y del trabajo), alma rousseaniana de la democracia, o democracia misma en su quinaesencia; así se explica la crítica de Rousseau a la selección general de los «pobres» a los «ricos», utilizada para sus fines por Marx, como ya se ha visto, y c) que, en consecuencia, se explican las diferencias correspondientes entre los dos métodos políticos, liberal y democrático: por un lado, el parlamentarismo y el constitucionalismo en función de una soberanía popular nacional (burguesa); y, por otro, la democracia directa, en función de una soberanía popular radical. Dos métodos que sólo pueden reconciliarse en esa original síntesis sociopolítica que es la legalidad socialista (sovietica).

Estado democrático de las Repúblicas socialistas soviéticas: piénsese, entre otras cosas, en el espíritu rousseaniano de la institución soviética del control de los electores sobre los diputados, o *llamado* de éstos por los primeros. Un hecho del cual se olvida el mismo Vishinski cuando, en una nota, relega a Rousseau como «ideólogo de la pequeña burguesía radical». En cambio, el alcance historicoproblemático del *Discurso*, de su criterio de un *igualitarismo mediador de personas*— recuédate también que los méritos personales son contrapuestos, como fuerzas «diferentes» y «origen» de todas las otras «cualidades», no sólo a la «noblesza», sino a la «riqueza»—, trasciende tanto a toda solución igualitaria democráticoburguesa como a la democraticosocialista (en cuanto relativo a la *política*: ver II, 7), para resolverse, postulando un nuevo plano histórico, en la futura realización igualitaria del comunismo científico.

En otros términos, parece difícil rebatir el hecho de que —a través de un abismo de métodos resolutivos, como el existente entre el espiritualismo jusnaturalista y el moralismo humanitario rousseaniano por un lado y, por otro, el criterio materialista histórico de la lucha de clases— es también el problema igualitario del *Discurso*, al que podemos resumir en la frase ya utilizada pero de valor inagotable: «Todo consiste en moralizar al hombre natural [el individuo libre] en sus costumbres para que pueda vivir como es debido en el regazo social» (*Nueva Eloísa*, V, 8; pág. 527); es también ese problema el que la hipótesis científica supremamente elaborada por el marxismo-leninismo —hipótesis de la sociedad de libres e iguales, sin clases o comunista en sentido estricto— vuelve a formular, para resolverlo.

Ya la extraordinaria actualidad del *Discurso* deriva de la cercanía de esta solución en el país de los soviets —lo sabemos por el Programa del PCUS— «para el tránsito a la sociedad comunista en los próximos veinte años».

Así la *consecuencia* (igualitaria) *proletaria* se ha expresado —contrariamente a lo que creía Engels— en un contenido teórico positivo, anticipado y preparado justamente por los teoremas del igualitarismo antinivelador de la democracia moderna. Esto puede parecer extraño y absurdo sólo a quienes (socialdemócratas, en general; entre nosotros, un Monzó) interpretando todavía, unilateralmente y en clave ju-

rídica (jusnaturalista), como en tiempos de Lassalle, el mensaje de Rousseau acerca de la personalidad y de la libertad humanas, reducen el nexo Rousseau-socialismo, repitámoslo, a la condición de apéndice formal de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Olvidados, al proceder de este modo, de la completa consumación histórica del jusnaturalismo, aun del rousseaniano, en la gran revolución burguesa, se muestran indiferentes a la fundamental e inagotable exigencia, también rousseaniana, de la potenciación social de todo individuo humano, con sus insustituibles méritos y necesidades —o instancia (democrática) de una igualdad universal mediadora de personas— que supera largamente a la igualdad burguesa (formal) y a sus consumidas *pièces de justification*, los dogmas del eterno derecho natural.²²

En fin, ya al término de este estudio, no podemos dejar de detenernos en las diferencias estructurales entre las dos modernas libertades, la *igualitaria* y la *civil*. Pues la primera se

²² Al respecto, hay un significativo documento —documento en cuanto a toda una situación histórica de la teoría y de la praxis jurídicas burguesas— en las siguientes admissions, que un jurista y magistrado francés hace cuando se refiere a la «marcada diferencia en los mismos principios, entre el derecho «en el Oeste» y el derecho en «el Este». «En Occidente, se reconozca o no, todo sucede como si hubiera *por encima* del derecho lo que se ha llamado la «regla de derecho» (*rule of law*, dicen los anglosajones), suerte de *quintaecclesia de reglas morales* sancionadas por los poderes públicos, de origen religioso, transformada en laica en el siglo XVIII, bajo el nombre de *derecho natural* y que cada nación acomoda a sus particularidades, proclamando el carácter irreducible —y universal— de ese *fondo común*. En el Este, el derecho ha sido despojado de su carácter religioso —digamos *demystifié*— y reducido a su función de regulación de relaciones sociales. Se lo considera como ligado directamente a la *forma de la producción económica* [...]. Es un derecho sujeto a un proceso de transformación, como lo es la sociedad donde cumple la tarea de establecer las reglas de conducta» (Jacques Bellon, *Droit pénal soviétique et droit pénal occidental*, París 1961, pp. 201-202, subrayado casi siempre nuestro). Y, naturalmente, nada quita a la «notable diferencias» de principio enunciada el que Bellon recurra —en la tentativa ingenua de mostrar «cierta divergencia entre las concepciones occidentales y las concepciones soviéticas del derecho»— a la negación, ligera y autocontradicatoria, de un «derecho ideal absoluto», por Duguit, autor de un clásico manual de derecho constitucional, es decir burgués. Como tampoco quita nada su acudir a la autoridad de la sociología abstracta de un Levy-Bruhl (el derecho como «actividad social por excelencia»). Pues «se reconozca o no» (para repetir las palabras de Bellon) poco importa: las cosas, en Occidente, están en la situación ya referida arriba.

Véase además —sobre la codificación penal soviética actual— el ensayo de Umberto Cerroni *La nuova codificazione penale sovietica*, muy interesante y con una bibliografía rusa (*Democrazia e diritto*, enero-marzo 1961). Y, además, los documentos correspondientes, a cargo del mismo Cerroni, publicados en *Rassegna sovietica* (mayo-junio 1961; pp. 126-140), con el título *Principi della legislazione penale dell'URSS e delle repubbliche federate*; en la misma *Rassegna* (noviembre-diciembre 1961, pp. 124-130), *Principi della legislazione sull'ordinamento giuridico dell'URSS e delle repubbliche federate e autonome* y, en las pp. 131-144, *Principi della procedura penale dell'URSS e delle repubbliche federate*.

resuelve, ya lo hemos visto, en una igualdad universal social mediadora de personas, y la segunda en una igualdad *política* de todos, frente a la ley, especialmente si se considera ese conjunto de libertades civiles *esenciales*, o reducidas a lo esencial con la abolición del privilegio de la propiedad privada de los medios de producción, que reaparecen en la legalidad socialista. La primera libertad, formulable como libertad de cada uno de ser persona, o sea de desarrollar sus aptitudes individuales, humanas, para la vida, trasciende —con vistas a su plena verificación— al Estado en general, comprendido al socialista, y se realiza verdaderamente en la sociedad comunista, con sus *bases económicas* adecuadas al objetivo: paradojico destino de aquella libertad concebida primero por el moralismo espiritualista, humanitario y, por lo tanto, interclásista, de Rousseau. La segunda libertad, la no obstrucción del individuo por parte del poder estatal, no tiene razón de ser sino en el Estado y para él, estando destinada a extinguirse con él. Así se entiende mejor por qué la primera libertad es llamada *mayor* y, la segunda, *menor*. Mas, por otra parte, debe tenerse presente que estas dos libertades —tan distintas como nos lo destacan *ad oculos* cualesquiera de las respectivas fórmulas utilizables: por ejemplo, la de *libertad de las posibilidades humanas de cada individuo*, para una; y, para la otra, la de *libertad como no obstrucción del individuo por el Estado*— armonizan sólo en la legalidad del Estado socialista. Y únicamente en este tipo de Estado, a través de la *renovatio* o reducción a lo esencial humano de la segunda libertad en el seno de la expansión de la primera libertad, por medio del centralismo democristiano, se resuelve su áspera antinomia, que aflige a toda la historia de la libertad y de la democracia modernas. De ahí que en la legalidad socialista (soviética) se satisfagan a la vez la instancia de la libertad-en-función-de-la-igualdad (libertad mayor) y la instancia de la igualdad-en-función-de-la-libertad (libertad menor). Fórmula ésta ligada a la fase inicial, negativa o crítica, del presente estudio —cotejese lo dicho en I, 1 y 3, contra la concepción individualista-absoluta de una igualdad-en-función-de-la-libertad, *pero no a la reciprocidad*, en favor de la instancia de la necesidad de tal reciprocidad— que expresa también su progreso y su carácter positivo, de solución, al mostrarnos el sentido y el modo lógico-histórico por los cuales la verificación de aquella reciprocidad (una libertad-en-función-de-la-igualdad, o justicia)

comporta también la validez lena de una igualdad-en-función-de-la-libertad.

5. Recapitulación sistemática

Las implicaciones finales de la investigación precedente son las que siguen:

- 1) La instancia socialista (científica) de la emancipación del proletariado mediante la lucha de clases es el desarrollo resolutivo de la instancia democrática (roussenniana) de una libertad igualitaria o libertad de iguales. (El socialismo científico no es un hongo.)

- 2) Tan verdadero es esto, que el criterio socialista del trabajo como derecho (entes que deber) de todo hombre, no se explica en este sentido y valor universal suyos si se considera al trabajo como el atributo y la virtud (y el arma), sólo de una clase, del proletariado. Pero si en quanto se lo considera como atributo y virtud instrumental de todo hombre, sin distinción, que realiza con él sus aptitudes personales, sus méritos, haciéndoles persona y libre (gracias a la libertad igualitaria: o libertad de iguales, en cuanto hace a todos iguales y sigue siendo libertad). *Mérito-trabajo* es, en consecuencia, un *binomio axiológico* indiscutible e indisoluble, en nombre del cual el proletariado revolucionario, verdaderamente, se convierte en liberador de la humanidad, en reivindicador de los méritos personales de cualquier hombre, es decir de la *persona humana*, sin más.

- 3) Naturalmente, y dado que la libertad igualitaria presupone, para su concreción, una sociedad, pero una sociedad real (una aparente, anárquica, como lo es la burguesa, comporta el reconocimiento sólo de los méritos, de las personas de los miembros de una minoría, es decir de los burgueses), se deduce que esta sociedad liberadora —en cuanto el «rango» o posición social de cada uno de sus miembros es correlativo a los «servicios» o trabajos sociales, proporcionales a los méritos de cada uno, liberándose así las posibilidades individuales de los hombres que, todos y sin distinción, devienen personas— no puede constituirse y subsistir sino como cuerpo soberano-popular fuertemente unitario y tan dotado de autoridad como para impedir todo movimiento centrífugo de individuos, grupos o clases parasitarias. De

modo que, cada uno de sus miembros, confiándose enteramente al cuerpo social protector de las posibilidades de todos, sin distinción, se encuentre libre, como antes y más que antes: se descubra en su condición de persona, como sólo es posible en una sociedad de trabajadores. Pero, reanimada así —sobre razones históricodeales— a más fecunda y misteriosa fórmula política rousseeniana («... hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona [omissis; «y a los bienes】 de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por tanto sino a sí mismo y siga siendo libre como antes») —nos vemos remitidos de la soberanía popular nacional (burguesa), que es una reducción de la soberanía popular a instrumento de fines igualitarios parciales, a la soberanía popular radical, encarnada en el centralismo democrático de los soviets o consejos del proletariado revolucionario (bolchevique) ruso, instrumento de igualdad universal. La constitución de los métodos de solución, el salto cualitativo del método— del correspondiente a la política moralista humanaria (interclasista) de Rousseau al de la política de la lucha de clases, propio de Marx, Engels y Lenin, quita a dicha cláusula política rousseeniana lo que en ella había, junto a su fascinación, de fuertemente problemático y vago, luego de su aplicación burguesa y de su correspondiente reducción del criterio de la soberanía popular. Y finalmente, concede un sentido concreto a la instancia de una libertad igualitaria o, es lo mismo, de una sociedad igualitaria, antiniveladora en cuanto promueve —con su unidad— la personalidad de cada uno de sus miembros (sin este carácter antinivelador de la igualdad no habría *Libertad igualitaria*). Así, el socialismo científico resuelve el problema de una libertad igualitaria (o libertad que hace a todos iguales y sigue siendo libertad) y el problema conexo de una sociedad *ad hoc* que la realice: problemas que le han sido transmitidos por la democracia rousseaniana. De modo que la clase obrera se convierte en la libertadora del género humano, en todo sentido, y logra también —en la legalidad socialista— asegurar validez permanente a la libertad civil o política, mediante el alto exponente igualitario (socialista) que le ha conferido.

4) Como tal, en los hechos, toda libertad civil es comparable a una cantidad de exponente no inferior a sí misma: por lo tanto, es el exponente igualitario idéntico el que con-

fiere a cualquier libertad civil o derecho (público) subjetivo ese grado de potencia que impide su degeneración en privilegio: así, la libertad mayor garantiza a la menor. Si el derecho del ciudadano al voto —típica libertad civil o política— no hubiera tenido, desde su origen, un alcance igualitario como instrumento del reconocimiento social extendido a los méritos personales de cada miembro del tercer estado y, por lo tanto, como instrumento del «ingreso» a la vida social y del «ascenso» en ella de una nueva clase, ¿qué valor de progreso social habría significado? Y, por otra parte, ¿no ha sucedido que la originaria distinción burguesa, siempre a propósito del derecho electoral, entre ciudadanos «activos» y «pasivos»—o también entre «ciudadanos» y «socios», según lo vimos en Kant—, con su carácter antiigualitario, ha hecho degenerar en privilegio a aquel derecho de voto? ¿Y que la burguesía, tarde o temprano, ha debido introducir esa típica institución igualitaria (democrática) que es el sufragio universal, aun con todos los recursos defensivos de su clase, sugeridos por la moderna técnica electoral? Y véase, a este respecto, la ley trampa italiana de 1953. Así, está convirtiéndose en privilegio el derecho de propiedad privada de los medios de producción, en cuanto excluye el reconocimiento social adecuado de los méritos personales, y, por lo tanto, el desarrollo de la persona de cada miembro del «cuarto estado», de la masa trabajadora. Es su exponente igualitario menor el que hoy degrada a la propiedad burguesa a ese extremo en que siempre interviene la instancia revolucionaria de la libertad igualitaria o democrática (hoy, la democracia socialista; ayer, la democracia parlamentaria, dirigida contra la propiedad noble y eclesiástica). Este proceso de igualación de las libertades civiles con su exponente igualitario culmina en la legalidad propia de un Estado socialista digno de tal nombre: legalidad perfecta, en la cual, suprimidas las libertades civiles de exponente igualitario inferior, y por lo tanto en decadencia, tal como sucede con la libre empresa económica privada y la propiedad privada de los medios de producción, no quedan sino las libertades civiles de exponente igualitario idéntico (entre las cuales citamos ya la propiedad para uso personal, contemplada por los códigos sociéticos). Entonces, cesa la secular falta de armonía entre democracia política, formal, y democracia social, sustancial, entre libertad civil y libertad igualitaria. Antinomias, aporias y faltas de armonía que no tocan más a la sociedad

comunista, la cual presupone la desaparición del Estado (socialista).

5) Desde el punto de vista del método puede destacarse que, tanto la diferencia como el acuerdo o unidad de las doce libertades modernas, la civil y la igualitaria, se revelan sólo en una dimensión cognoscitiva *histórica e ideal* (lógica) a la vez, según la dialéctica indicada (II, 7). Lo que significa, al fin, la aplicación —también y principalmente en este campo de la filosofía política— del principio y del valor práctico de la teoría como única justificación suya (ver las tesis de Marx sobre Feuerbach). Porque sólo apoyándose en un criterio gnoseológico experimental-histórico es posible transformar al mundo, en base a un conocimiento específico, científico, dejando de contemplarlo viciosamente a través de abstracciones indeterminadas e hipóstasis.

Nota bibliográfica

Recordaremos, a los fines de un cotejo con las tesis sostenidas en este trabajo y de una mejor comprensión de ellas, varios autores, dentro de la bibliografía rousseeniana más reciente. *J. J. Rousseau*, de B. Groethuysen (París, 1949); ver IV, 4. *J. J. R. et la science politique de son temps*, de R. Derathé (París, 1950); notable especialmente en cuanto a las fuentes de Rousseau. *Rousseau y la conciencia moderna*, de Rodolfo Mondolfo (Florencia, 1954); culminación de la interpretación socialdemócrata de Rousseau, iniciada con Lassalle. *J. J. R., Du Contrat social*, de J. L. Le cercle (París, 1955); interpretación marxista corriente de Rousseau, hecha con mucho ardor. *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* de W. Chapman (Nueva York, Columbia University Press, 1956); exacto en su crítica a Talmón: «El legislador de Rousseau no es un jefe carismático... la autonomía individual es la llave de la teoría moral y política de Rousseau», pero termina confundiendo lo más «moderno». *J. J. R., La transparence et l'obstacle*, de Jean Starobinski (París, 1958), original análisis psicológico-moral y estético del activismo rousseeniano (ver, por ejemplo, las páginas 114 y siguientes, relativas a *La nueva Elisa*). En cuanto a la bibliografía más reciente, y siempre con el fin citado, basta recordar: *J. J. R., moralist*, de C. W. Hendel (Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1934), obra clásica de interpretación liberal de Rousseau; pero su defensa del sentido rousseeniano de

la libertad adolece de una insuficiente discriminación entre libertades democráticas y civiles. En *Lettre filosofique di Voltaire*, de Cesare Luporini (Florencia, 1955), hay interesantes observaciones sobre Rousseau. Los paralelos Rousseau-Locke, de R. Polin (*La politique moral de J. Locke*, París, 1960) son de desigual interés. Véase, además, el interesante fascículo (noviembre-diciembre 1961) dedicado a Rousseau por la revista de izquierda *Europe*, dirigida por Pierre Abraham, con aportes de Guy Besse, Jean Starobinski, Henri Wallon, J. L. Lacercle, G. della Volpe, y otros. Para la bibliografía de los restantes problemas de teoría política (dictadura del proletariado, caminos nacionales hacia el socialismo) remitimos, a los fines indicados, a los trabajos de P. Togliatti (*La via italiana al socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1956), de Valentino Gerratana (en *Rinascita* de agosto-septiembre 1956), de Umberto Cerroni (*La prospettiva del comunismo*, Roma, 1960) y de Lucio Colletti, en varios diarios y revistas (*Mondo Nuovo, Il Contemporaneo*). A propósito de las diferencias estructura y de función existentes entre las dos libertades modernas, es interesante, por su misma forma espontánea e inmediata, la siguiente admisión, que se le ha deslizado a Vittorio De Caprariis (*Turcaren*), leída por nosotros mientras se corregían las pruebas del presente volumen: «Ei habeas corpus no era más que una protección eficaz para la ya entonces —durante los años 1890-1920, de crecimiento vertiginoso del industrialismo americano— llamada libertad de la necesidad». (Una lezione americana! *Il Mondo*, Roma, 26 de diciembre de 1961); pero, naturalmente no compartimos la solución del conflicto entre las dos libertades, permanentemente todavía entre nosotros, señalada por la democracia cristiana no en el socialismo, sino en un neoliberalismo a lo Tocqueville, cuya culminación estaría representada por «una política antimonopolista de nuevo tipo», que conduciría «a la expropiación con indemnización, a lo que en Europa se acostumbra llamar nacionalización de la industria». Se entiende que es mejor esto que nada, pero el problema del conflicto entre las dos libertades no queda resuelto. En fin, llamamos la atención sobre *Democrazia e definizioni*, de Giovanni Sartori (Il Mulino, Bologna, 1957); una obra útil, a pesar de su inspiración liberal casi fanática; sobre *La proprietà nel nuovo diritto*, de Salvatore Puglisi (Milán, 1954) donde, entre otras cosas, se destaca que «indudablemente el signo... de la crisis de la institución está constituido por la fórmula descriptiva, superlativamente genérica, y no poco ambigua, con la cual se dice que la propiedad tiene (o es) una función social»; sobre *Istituzioni di diritto pubblico*, de Costantino Mortati (Padua, 1960), «[c]e, en su comentario al artículo I de la Constitución italiana, exalta la «exigencia personalista» democrática, rousseeniana, diciendo que con tal artículo, por una parte, se pretende «disputar la posición preminentemente acordada en los ordenamientos precedentes a otros valores (como el de

Apéndice I

Sobre la legalidad socialista

la apropiación privada de los medios de producción) y, por otra, asignar al trabajo la función de *supremo criterio de valoración* de la *posición a atribuir a los ciudadanos en el Estado*, porque se lo considera *el más idóneo para expresar el mérito de la persona, la capacidad creadora encerrada en ella*. De modo que «la consideración del trabajo como valor informativo del ordenamiento implica que el *patrón de medida del valor social* del ciudadano es extraído de sus *aptitudes, ya no* de posiciones sociales ganadas *sin mérito* por el sujeto beneficiario. Además, no se calla el hecho de que nuestra Constitución es «de tipo transaccional», en el sentido de que «se ha pensado en libertad privada e interés social, pero sin esperar tal atemperación, como lo hacía la ideología liberal, de armonías pre establecidas, sino confiando lo a las intervenciones moderadoras del Estado». Y se admite, por ejemplo, a propósito de la ley electoral del 31 de marzo de 1953 que «efectivamente parece que contrastara más que con disposiciones particulares, con el espíritu que informa a todo el sistema y que tiende a asegurar una correspondencia entre la distribución de las fuerzas políticas en el Parlamento y la existente en el país» (subrayados míos). Un último título: la *Voz Democracia*, a cargo de Nicola Matteucci, en la Enciclopedia filosófica (Venecia-Roma, 1957, I).

En la *Critica de la Filosofía del Estado de Hegel*, su obra capital de 1843 publicada póstumamente, Marx escribe, por ejemplo: «Solamente la Revolución francesa llevó a cabo la transformación de las clases políticas en clases sociales, e hizo de las diferencias de clase de la sociedad civil solamente diferencias sociales, de la vida privada, carentes de significado en la vida política. Con ello quedó consumada la separación entre vida política y sociedad civil [a diferencia de lo que ocurría en la sociedad feudal]... Pero en el interior de la sociedad misma, la diferencia [de clase] se ha desarrollado en círculos móviles, no fijados, cuyo principio es el arbitrio. Y el dinero y la cultura son sus criterios capitales».

Y a propósito de estos criterios de la sociedad burguesa Marx esboza, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), el concepto siguiente, relacionado con lo anterior, de «revolución política» o burguesa (que era ya un «sueño utópico», dice, en la Alemania semifeudal de los años cuarenta): «¿En qué consiste una revolución parcial, solamente política? En lo siguiente: en que una parte de la sociedad civil se emancipa y alcanza la *hegemonía*, y en que una determinada clase emprende, partiendo de su situación particular, la emancipación general de la sociedad. Y esta clase emancipa a la sociedad entera, pero sólo a condición de que la sociedad entera se halle en la situación de

esta clase: que posea, por tanto, p.e., dinero y cultura, o que pueda procurárselos». Y, por tanto, sobreentiende Marx, esta clase *no* emancipa a la sociedad *entera*.

Y advértase, poco más adelante, la conclusión sobre el «papel de liberador» que corresponde finalmente al proletariado, como clase que, «al organizar las condiciones de la existencia humana según el presupuesto de la *libertad social*», y no de la libertad «meramente política», supera la emancipación «parcial» o burguesa mediante una emancipación «general y humana» del hombre (cfr. *Sobre la cuestión judía*, 1844, etc.).

Ahora bien: ¿es verdad, es toda la verdad que la revolución «política» o burguesa (la revolución que ha instaurado la igualdad de todos, de los ciudadanos, ante la ley) emanipa solamente a quienes se hallan en la condición de la clase burguesa, y no también —bajo el aspecto del garantismo constitucional— a la sociedad entera en cuanto *Estado*? En otras palabras: ¿es toda la verdad que sólo e indiscriminadamente la revolución «social» (la revolución que realiza la libertad «social», o sea, la libre expansión de la sociedad en todos sus estratos) realiza una emancipación «general y humana» del hombre?

He aquí el gran interrogante que el socialismo científico no puede ya ocultarse a sí mismo, como se lo ha ocultado el marxismo clásico. Marx, el primero, permaneció siempre fiel —en substancia— a esta crítica juvenil, drástica y unilateral, de la revolución burguesa. Él, sin embargo, que tenía un sentido tan agudo de la necesidad histórica de la sobreestructura jurídica burguesa, hasta el punto de mostrar su prolongación en el mismo Estado socialista bajo el aspecto de la medida «igual» del reparto de los bienes producidos mediante el trabajo social, o residuo del derecho económico «burgués», como dice en la *Critica del Programa de Gotha* (su último escrito teórico importante), nunca se preocupó por destacar igualmente la necesidad de la prolongación, en el *Estado socialista* mismo, del garantismo jurídico, constitucional, de toda persona-ciudadano. Es verdad que el problema de la revolución «social» le absorbió demasiado para permitirle abrazar la herencia sustancial irrecusable de la revolución «política», o sea, la medida de la duración de ciertos valores burgueses en el futuro, de la misma manera que había conseguido, en cambio, comprender todo el alcance de éstos respecto al pasado, al medioevo: el «verdadero

secreto» de la Comuna del 1871 —dice en *La guerra civil en Francia*: «Hélo aquí; era, en el fondo, un *gobierno* de la clase obrera, el resultado de la lucha de la clase que produce contra la clase que realiza la apropiación, la forma política, finalmente encontrada, bajo la cual era posible realizar la emancipación económica del trabajo» (*la cursiva es mía*). Y Lenin, como todos saben, le siguió también en esto en su teoría de la «dictadura del proletariado»; véase *El Estado y la Revolución*, III, espec. 5 (donde también se halla, en el contexto de sabor un poco suramericano de la «desctrucción del Estado parásito»), el texto de Marx citado más arriba). Lenin, para quien, adviértase bien, «Democracia significa igualdad» solamente *social*, nos explica: «Se comprende la gran importancia que tiene la lucha del proletariado por la igualdad y la consigna de la igualdad si se comprende ésta exactamente: en el sentido de la *supresión de las clases*» (*op. cit.*, V, 4).

Ahora bien: para afrontar adecuadamente esta grave dificultad (madurada históricamente en los últimos cuarenta años) de la relación del marxismo con el legado jurídico burgués sustancial —dificultad cuya solución *no solamente histórica* consideramos que se halla en la «legibilidad soviética»—, es forzoso pasar primero, decíamos, por el problema extremadamente complicado de lo que significa «democracia moderna», dado que la dificultad en cuestión, reducida a su sustancia, se identifica con la de la relación entre democracia (y revolución) social y democracia (y revolución) política. Y hay que empezar por destacar, precisamente, la duplicitud de los conceptos modernos de la libertad y de democracia.

La doble faz, las dos almas, de la libertad y de la democracia modernas: la libertad *civil* (política), instituida por la democracia parlamentaria o política y teorizada por Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt, Constant, y la libertad *igualitaria* (social), instituida por la democracia socialista y teorizada primieramente por Rousseau y después, más o menos explícitamente, por Marx, Engel y Lenin.

La libertad civil, llamada también burguesa, es, en su sentido histórico y técnico, la libertad o complejo de libertades de los miembros de la «sociedad civil» en cuanto sociedad (de clase) de individuos productores: es el conjunto de las libertades o derechos de la iniciativa económica indi-

vidual, de la seguridad de la propiedad privada de los medios de producción, del *habeas corpus*, de culto, de conciencia, de imprenta, etcétera (la pregunta de si algunos, al menos, de estos derechos trascienden el Estado burgués, en cuanto que interesen a ese universal humano que es cualquier cuerpo político en su integridad, es el interrogante implícito en nuestro punto de partida). Instrumentos jurídicos políticos de la libertad civil son: la separación de poderes del Estado y la organización del poder legislativo como representativo de la soberanía nacional, etc., o parlamentarismo del Estado liberal, burgués.

La otra libertad expresa una instancia universal incondicionada (por ser metapolítica): significa el *derecho de todo ser humano* al reconocimiento social de su *capacidad y posibilidades personales*; es, en una palabra, a instancia genuina y absolutamente *democrática* del *mérito de cualquiera*, y, por tanto, de su *derecho al trabajo garantizado*; la instancia, en suma, de la potenciación social del individuo humano en general, en cuanto persona. Precisamente la libertad igualitaria es, más que libertad, porque es también justicia (social) una especie de *libertas maior* (en cuanto libertad de las grandes masas). «Pensaba que estar dotado de *talento* era el recurso más seguro contra la *miseria*»: tal es la típica protesta, tan válida todavía hoy, de Jean-Jacques, que recoge Engels cuando nos habla de «un sistema [social] que recoge la posibilidad de *desarrollo de todo hombre* y de todas sus disposiciones físicas y morales».

Este contraste de las dos *almas* de la democracia moderna, de las dos instancias modernas de la libertad, significa, en términos políticos, el contraste, en último término, de liberalismo o sistema político de libertad, sin igualdad, es decir justicia (social), y socialismo o sistema político de justicia social, o sea para todos (la libertad igualitaria en su desenvolvimiento).

Mas, por otra parte, ¿cómo negar el hecho de la continuidad —ciertamente que sobre un nuevo plano histórico— del espíritu liberal lockeano y kantiano en la primera fase de la sociedad comunista que es el actual Estado socialista ruso, y, en suma, en la legalidad socialista soviética?

A este hecho se halla relacionada, al menos indirectamente, la cuestión suscitada por Norberto Bobbio (en *Política y cultura*, Torino, 1955) acerca de la funcionalidad de las «normas técnicas jurídicas» (del garantismo burgués) inclu-

so para un Estado proletario. Bobbio trata de demostrar, simplemente, la legitimidad de la «exigencia de invitar a los defensores de la dictadura del proletariado a considerar las formas de regimentación liberaldemocrática por su valor como la técnica jurídica más refinada y más adeantada». Y para Bobbio, en suma, «lo importante es que se empiece a concebir el derecho no ya como fenómeno burgués, sino como un conjunto de normas técnicas que pueden ser empleadas tanto por burgueses como por proletarios para conseguir ciertos fines que, en cuanto hombres sociales, son comunes a los unos y a los otros». Ahora bien, ¿qué hay de verdadero en la exigencia de que nos habla Bobbio?

Sabemos que la actual Constitución soviética, de la época staliniana —promulgada en 1960, pero cf. la Constitución casi idéntica de 1936— contiene los artículos 123-128, relativos a la igualdad de derechos de los ciudadanos independientemente de su nacionalidad y raza, a la libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de reunión, de organización de los sindicatos, además del derecho de *habeas corpus*, o sea (se dice allí), de la «inviolabilidad de la persona», por el cual «nadie puede ser detenido si no es por decisión de un tribunal o con la sanción de un procurador», etc.; pero falta ver las razones específicas profundas de esto, razones que no pueden coincidir con las específicas del Estado liberal o democraticoburgués, aunque sólo sea porque esas libertades y derechos subjetivos, esas normas técnicas constitucionales, se inscriben en el registro social y político del primer Estado socialista, que posee nuevos y peculiares fundamentos. Para precisar la validez de la exigencia formulada por Bobbio no basta, ciertamente, aducir estos *hechos* que son las Constituciones soviéticas en cuestión, en las cuales casi es superfluo señalar ante todo la abolición de aquel «racionamiento de la libertad [civil] en favor de la libertad» (igualitaria) que es, según un dicho por Lenin, la dictadura del proletariado en sentido estricto (la qual, por otra parte, no excluye, como no se quiera convertir en absolutos unos acontecimientos históricos, la alternativa de una toma del poder pacífica por parte del proletariado mediante el consenso de la mayoría popular, y que, por tanto, no caracteriza necesariamente a la revolución socialista, cuyo fin, y esto quiere decir la socialización de los medios de producción, etc., es lo que cuenta); pero es preciso determinar el *cómo* y el *porqué* de esa abolición y de la correspondiente *restitución*.

socialista dc normas jurídicas burguesas, o sea, de normas del «Estado de derecho».

El cómo nos viene dado en la *restitución discriminatoria*, en cuanto que *socialista*, de los ciudadanos derechos o libertades civiles, esto es, restitución con exclusión del *derecho de propiedad privada de los medios de producción*, «derecho» que históricamente ha demostrado ser antieconómico, antisocial y deshumano, convertido finalmente en privilegio,¹ y véanse, a continuación, los artículos 9 y 10 de la mencionada Constitución soviética, donde, «junto al sistema socialista de la economía», se contemplan: «la pequeña hacienda privada de los campesinos y de los artesanos no asociados [en los kolkoses y cooperativas, en los cuales, por otra parte, «toda familia koljosiana, además de la ganancia fundamental de la economía del koljós, tiene para su disfrute personal una pequeña parcela de terreno correspondiente a la casa, y tiene en propiedad personal la empresa auxiliar implantada en esa parcela, la casa de vivienda, el ganado productivo, etc.] fundada en el trabajo personal excluyendo la explotación del trabajo ajeno»; el derecho de *propiedad personal* de los ciudadanos sobre el producto de su trabajo y de sus ahorros, de la vivienda... de los *bienes de consumo y objetos de uso personal*, y el *derecho de herencia* de la propiedad personal de los ciudadanos». A esto hay que añadir, p. ej., que en la renovada libertad de culto la religión es depurada de su carácter tradicional de «opio del pueblo», con las interferencias correspondientes del poder público, y queda reducida a un hecho estrictamente privado. Véase, pues, *hasta qué punto se conservan* las normas del Estado de derecho, y a la vez cómo son transformadas, *transvaloradas* —y en suma *renovadas*— en el peculiar registro progresista económico-social-político de un Estado socialista como «Estado de todo el pueblo» (Kruschew). Y he aquí cómo los hechos, en su precisa sustancia histórica, corrigen lo que queda de

abstracto y de dogmático en el optimismo liberal de la generosa «exigencia» de Bobbio, citada poco antes.

Y en lo que se refiere al *porqué* de esta restitución socialista de normas del Estado de derecho, baste considerar que mientras existe Estado, y que exista siquiera un Estado democrático llevado al máximo de progreso como el Estado socialista; mientras subsista una sociedad organizada según la relación gobernantes-gobernados, el principio fundamental del Estado de derecho, es decir, el principio de un límite al poder del Estado respecto de las personas de los ciudadanos, sigue siendo algo no superado —sólo puede violarse a costa de iniquidades y sufrimientos humanos incalculables: piénsese únicamente en ese corolario capital del mencionado principio que es el derecho de *habeas corpus* y en las violaciones experimentadas por él durante el periodo socialista staliniano—. Y entonces no sólo carece de excepciones que —como dice Bobbio— «es muy fácil desembocar en el liberalismo si se identifica a éste con una teoría y una práctica de la libertad como poder de la burguesía, pero resulta bastante más difícil desembocar en él cuando se lo considera como la teoría y la práctica de los límites del poder estatal... porque la libertad, como poder de hacer cuáquier cosa, interesa a quienes son sus afortunados poseedores, pero la *libertad como no impedimento* interesa a todos los hombres» (*cursiva mía*), sino que también hay que tener presente la razón más profunda de esta verdad, que ha sido formulada en el principio ético kantiano de que «el hombre es fin y nunca medio» o instrumento. Principio que, por otra parte, tiene su aplicación más adecuada o sea universal solamente (por paradójico que parezca) en un Estado socialista digno de este nombre, solamente en la legalidad socialista soviética, precisamente por esa *renovatio socialis* de los derechos subjetivos c libertades civiles *inspiradas en ese principio* que se ha visto anteriormente y que consiste en la supresión, en aquellos derechos, solamente de la propiedad privada de los medios de producción, con todas las alienaciones humanas que implica. Y he aquí la conciencia liberal tan profunda como original de la reciente historia (socialista), destinada a sorprender al más autocritico filósofo liberal.

Para encauzar una conclusión sobre la herencia jurídica burguesa presente en el estado socialista es preciso

¹ Es interesante notar que esta restitución discriminativa socialista de las libertades civiles significa precisamente —desde el punto de vista jurídico— su transferencia desde la esfera de los derechos «subjetivos» a la del derecho «objetivo» (piénsese en la transformación del derecho de propiedad, derecho «subjetivo» «príncipe»); lo cual está implícito en la siguiente observación de Hans Kelsen (*Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, 1931, p. 521): *Das Recht, das die liberal-individualistische Ideologie vor allem als subjektives Recht nimmt, tritt als gesellschaftliche Funktion dem Staat (socialista), del mit dem «objektiven» Recht zusammenfliesst, entgegen* (entrecomillado nuestro).

retener, por tanto: 1) que en el garantismo constitucional socialista se hallan *renovadas* las libertades civiles, de la misma manera que se ha *renovado* el parlamentarismo en los consejos populares que son los soviets o el derecho económicoburgués en la norma «por una parte igual de trabajo realizado, una parte igual del producto»; y, acerca de este último derecho, adviértase que su *renovatio* socialista es evidente en el carácter *social* reconocido al trabajo y a su producto; 2) que el elemento catalizador, que transforma y renueva la sustancia estatal liberal en una estatal socialista, es la instancia igualitaria fundamentada materialística. Finalmente, y 3) que, por último, el Estado, destinado (según la concluyente hipótesis formulada por la teoría clásica marxista-leninista) a «extinguirse» en esa «sociedad de libres e iguales» que es la sociedad comunista verdadera y propia, o sociedad sin clases, en la que «las funciones públicas perderán su carácter político y se convertirán en simples funciones administrativas para el cuidado de los intereses de la sociedad» (Engels, citado por Lenin en *El Estado y la revolución*), es este mismo Estado socialista.

Para la sociedad comunista véase ahora el *Proyecto de programa* presentado al XXII Congreso del PCUS, en el que se trazan «las vías de desarrollo para el paso a la sociedad comunista en los próximos veinte años». (p. ej.: «La clase obrera es la única clase de la historia que no se propone convertir en eterno su propio poder... El paso al comunismo significa el máximo desarrollo de la libertad de la persona y de los derechos de los ciudadanos soviéticos... El crecimiento del bienestar material, del nivel cultural y de la conciencia de los trabajadores crea las premisas para llegar en definitiva a la completa sustitución de las medidas de justicia penal por las de corrección y educación social... La evolución de la organización estatal socialista llevará gradualmente a su transformación en un autogobierno comunista, en el que irán a confluir los soviets, los sindicatos, las cooperativas y otras asociaciones de masa de los trabajadores. Semejante proceso implicará un ulterior desarrollo de la democracia [social]... Los órganos de la planificación y del cálculo, de la dirección económica y del desarrollo cultural, que hoy están encuadrados en el aparato estatal, perderán su carácter político, convirtiéndose en órganos de autogobierno social. La sociedad comunista será una sociedad altamente organizada de hombres del trabajo... El desarrollo

histórico conduce inevitablemente a la extinción del Estado. Para que el Estado se extinga definitivamente es preciso que se creen tanto las condiciones internas —edificación de una sociedad comunista evolucionada— como las condiciones externas: una solución definitiva en el área internacional de las contradicciones entre el capitalismo y el comunismo en favor del comunismo».)

En cuanto a la legalidad socialista, en ella se resuelve, me parece, el complejo de los problemas económicos y sociales, en cuanto problemas esencialmente políticos que se han acumulado desde el advenimiento del Estado de derecho en adelante: y se resuelve en una síntesis histórica de Rousseau y Kant (la libertad en función de la igualdad, y viceversa) provocada por el marxismo: en ella, en realidad, la «voluntad general soberana» del primero (Rousseau) ya no se reduce a una soberanía popular-nacional-burguesa, sino que se realiza en una soberanía popular-proletaria (obrera) y puede acoger y conciliar en su centralismo (democrático-obrero) aquellas libertades civiles del «ordenamiento jurídico» burgués que no se hallen en desacuerdo (*habeas corpus*, etc.) con la libertad de las masas, o inmensa mayoría, de la servidumbre del salario; y, en ella, por otra parte, el ordenamiento jurídico del segundo (Kant), renovado, como se ha visto, en el seno del centralismo democrático-obrero, conquista, y solamente así, la validez universal a la que aspiraba en vano en su originaria y estrechamente burguesa; a este respecto, adviértase: 1) que la perduración de esta maniera, es decir, a través del desarrollo histórico de la lucha de clases, que culmina en el Estado socialista, la perduración de esta manera (*no a priori*) del liberalismo kantiano es una clara confirmación dc la fundamentación clásica del mismo, al igual que del lockeano (contrariamente a lo que creía el llorado Solari), aunque se entiende que su formulación racional es superior a la del liberalismo lockeano, y de este modo se explica su vitalidad (histórica); y 2) que no es pensable que en este liberalismo kantiano, incluso universalizado tan paradójicamente como en la legalidad socialista, pueda conquistarse «eternamente» al hombre (como creía Solari respecto del liberalismo kantiano original), porque es obvio que éste sólo podrá durar mientras dure el Estado (socialista), que está destinado a extinguirse en el autogobierno social de la sociedad comunista sin clases, como se ha visto antes.

Pero, dado todo esto, ¿cómo es posible seguir acusando de «totalitarismo» al Estado socialista soviético o Estado de todo el pueblo? La persistencia acusación sólo puede ser explicada por el más ciego interés de clase. Con todo, lógicamente, la verdad empieza a abrirse paso, como puede verse en la literatura jurídica reciente, p. ej., en *Le gouvernement de l'URSS*, París, 1961 (Presses Universitaires de France) de Michel Mouskhély y Zygmunt Jedryka, donde, aunque con reticencias, se da un cuadro bastante exacto de la legalidad socialista soviética. Veamos algún esbozo. He aquí el elemento Rousseau. En instituyant le contrôle des électeurs sur les élus et sa sanction, le rappel ou "recall" [es decir, la destitución de los diputados], la Constitución de 1936 [art. 142 = art. 142 de la Constitución de 1960] paraíba s'inspirer des idées de Rousseau... Depuis le précédent de 1936, la participation du peuple à la législation exige qu'avant leur adoption par les organes compétents toutes les grandes réformes fassent dans le pays l'objet d'un "examen public"... Les conférences des travailleurs d'avant-garde, régulièrement convoquées par le Comité central du Parti et par le gouvernement, fournissent un autre exemple de cette "collaboration du peuple à la direction des affaires publiques". S'agit-il de trancher telle question concrète, de préparer tel projet de loi, d'assurer l'application de telle décision, "on fera appel aux intéressées eux-mêmes"... On peut donc parler, dans cette mesure, d'une "participation indirecte des masses à l'œuvre législative" de l'Etat... Pour "les unions professionnelles... la collaboration va presque jusqu'au partage de la puissance publique". En matière de travail et de salaire... l'Etat les associe à l'exercice de son pouvoir législatif et exécuitif. Ainsi les actes qui s'y rapportent émanent conjointement du Comité central du parti, du Conseil des ministres et du Conseil central des syndicats... Pour les syndicats, la participation à la législation et à l'administration se réalise donc "directement" (pp. 176 y ss., y vid. también p. 175 a propósito del art. 147; *el entrecomillado es mío*). Y he aquí el elemento de Kant: 1. Les tenants actuels du pouvoir mettent tout en œuvre pour "garantir et sauvegarder les droits essentiels de l'homme et du citoyen" auprès des organes d'instruction judiciaire, auprès des tribunaux et dans les lieux de détention... Des principes de base invariables sont appliqués sur tout le territoire de l'URSS en matière de législation civile et pénale et de procédure judiciaire. 1. "Le tribunal, seule institution ad-

ministrant la justice" ... Nul ne peut plus désormais être privé de liberté sans la sanction du procureur, nul ne peut plus être jugé et condamné que par les organes ordinaires de justice. En perdant sa toute-puissance dans l'Etat, la police de sécurité perd aussi... ses attributions de police politique... par suite nombre d'affaires qui relevaient jusqu'ici de "tribunaux" de répression policière ou qui étaient jugées avec une rigueur extrême en tant que crimes contre-révolutionnaires ou attentats à l'égard de l'invincible discipline socialiste du travail, sont désormais examinées avec beaucoup plus d'indulgence par des tribunaux ordinaires. 2. "La participation d'assez-seurs populaires à l'instruction des affaires dans tous les tribunaux; le principe de la collégialité des tribunaux..." Les assesseurs populaires prennent une part active non seulement au procès lui-même mais aussi à toutes les phases de la procédure et de l'instruction judiciaire. La voix de chacun d'eux a autant de valeur que celle du juge. 3. "L'éligibilité des juges et des assesseurs populaires..." Ils sont révocablables par leurs électeurs ou par décision du tribunal. De ce principe découlle, tout naturellement, le devoir, pour les magistrats soviétiques, de présenter des comptes-rendus devant leurs électeurs et, pour les électeurs, le droit d'exiger ces comptes rendus périodiques... 4. "L'indépendance des juges et leur soumission aux seules lois." Le principe constitutionnel de l'indépendance des tribunaux a pour corollaire indispensable l'indépendance des juges, etc. (pp. 234 et seq.; vid. también T. Napolitano, *Il nuovo codice penale sovietico*, Milano, Giuffrè, 1963).

Y para resumir el contraste jurídico sustancial entre el presente y el pasado soviético (años de la dictadura del proletariado), valga el concluyente juicio siguiente de Rudolf Schlesinger sobre Pasukanis y su escuela de derecho penal, famosa en los años veinte-treinta: «En la teoría general del derecho de Pasukanis estaba lógicamente implicito el hecho de que, puesto que existían clases antagonistas y era necesario todavía un derecho penal, éste debía estar dominado inevitablemente por el principio de la "equivalencia", o, por emplear un término corriente, del *talión*. De otro modo, el derecho penal, en su intento de aplicar la justicia con el reo individual, habría perdido su previsibilidad y su eficacia general preventiva» (v. *La teoría del diritto nell'Unione Sovietica*, Torino, Einaudi, 1952, p. 266; cursiva mía).

Al término de esta investigación es imposible no detenerse en la dialéctica de las dos instancias modernas de la libertad, la igualitaria y la civil. Dialéctica cuyo momento histórico más avanzado es la legalidad socialista. Incluso aunque con ella no concluya el alcance histórico de la instancia primera y principal. Pues aunque está tiende a una igualdad social universal mediadora de personas, y como tal condiciona a la segunda en toda su historia² hasta que se llegue a un conjunto de libertades civiles esenciales, esto es, re-

²A este respecto son particularmente significativos los textos siguientes, contenidos en una confrontación muy rousseaniana entre la Francia del absolutismo y la Inglaterra parlamentaria del 1700: 1) Escribe Saint-Preux a Julia en la *Nouvelle Héloïse*, II, 19: *En Angleterre c'est toute autre chose... parce que le peuple ayant plus de part au gouvernement, l'estime publique y est un plus grand moyen de crédit*; 2) *Par quelle raison —se anuncia en el sumario enunciativo de la misma carta 19— il [el «Anant», S.-P.] préfère l'Angleterre à la France pour faire valoir ses talents*. (J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, París, 1961, 1961, tomo II, pp. 263, 783.) Adviétese, pues: a) que el interés, por parte de Rousseau, por un gobierno democrático-burgués (a la inglesa) está dado desde la perspectiva problemática enteramente rousseaniana del *reconocimiento social de los méritos personales* (de los *parvenus* burgueses: *Julie [la "mobile", Julie, la femme de qualité] se resoudra-t-elle à devenir la femme d'un "parvenu"?* En *Anglaisse...* quoique les mœurs y vallent peut-être encore moins plus honnêtes, parce que le peuple ayant plus de part au gouvernement l'estime publique, etc., ibid.); b) que únicamente en esto —en el *igualitarismo* (burgués) creador de *parvenus*— tocan originariamente democracia política y democracia social (o instancia de la libertad igualitaria), en el sentido de que la primera condicionada por la segunda, y en esto Rousseau tendrá su parte de gloria solamente, y no se agota, el alcance histórico de Rousseau —de su *discours sur les deux époques de l'histoire de l'humanité*— precisamente por el carácter limitado del igualitarismo *bourgeois*, que hay que superar por el igualitarismo universal de los méritos (y del trabajo) que es el alma rousseaniana de la democracia social (*l'honneur le mérite aux rangs les plus "objets"*, está dicho ya en la *Epître à Bordes* de 1740); por ello se explica la crítica (moralista) de Rousseau de la sujeción en general a los «pobres» a los «ricos», crítica utilizada para sus propios fines por Marx en *El Capital*, I, 3, c. 30; c) que, consiguientemente, se comprenden las correspondientes diferencias de los dos métodos políticos, democrático-burgués y democrático-social; el parlamentarismo y el constitucionalismo, en función de una soberanía popular-nacional (burguesa), por una parte; y la democracia directa en función de una soberanía popular radical³ por otra; dos métodos que sólo se reconcilian, como se ha visto, en esa original síntesis social-política que es la legalidad socialista (soviética), preludio de la sociedad comunista —esbozado por Marx en la *Critica del Programa de Gotha* (1875) y por Lenin en *El Estado y la Revolución* (1917)— que contemplará finalmente el triunfo de la instancia de la libertad igualitaria. Veáse las conclusiones de este escrito (el triunfal retorno del criterio rousseano del reconocimiento social de los méritos o talentos o capacidades de cada uno en la fórmula marxista «de cada uno según su capacidad», etc.) y cf. nuestro *Rousseau e Marx*, Roma, 1963, pp. 43-58, 75-88 (hay trad. cast., Buenos Aires, Ed. Platina, 1963). Allí se analiza dialéticamente, entre otros, el siguiente paso conclusivo fundamental del *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: Les "ranggs", des citoyens doivent être donc "égaux..." sur les "services", réels [proportionnés à leur "talents", et à leur "forces"] qu'ils rendent à l'Etat*.

ducidas a lo esencialmente humano con la abolición de la libertad-privilegio de la posesión privada de los medios de producción (legalidad socialista), esto significa que la primera trasciende por su plena actuación a la segunda, y, con ella, al Estado en general, incluido el Estado socialista, con sus clases, por un lado, y las personas-ciudadanos de que consta, por otro, y se realiza verdaderamente en la sociedad comunista, sin clases y metapolítica, con sus bases económicas adecuadas a este objetivo (paradójico destino, o, simplemente, el destino histórico-dialéctico de aquella libertad condicionada primariamente por el moralismo espiritualista, humanitario y por tanto interclasista de Rousseau).

Mas, por otra parte, hay que tener presente que estas dos libertades —tan diversas como aparece *ad oculos* por cualesquiera de las fórmulas utilizables respectivas, p. e., la de *libertad social de las posibilidades humanas de toda persona*, para la una, y la de *libertad como garantía de no impedimento estatal de toda persona*, para la otra—, se armonizan solamente en la legalidad del Estado socialista, y precisamente en su *renovatio* o reducción a lo esencialmente humano de la segunda libertad, dentro de la expansión de la primera libertad (mediante el centralismo democrático-colectivo), se resuelve aquella antinomadicidad suya que impregna toda la historia de la libertad y de la democracia modernas. En la legalidad socialista (soviética) coexisten al mismo tiempo la instancia de la libertad-en-función-de-la-igualdad o libertad mayor (Rousseau) y la instancia de la igualdad-en-función-de-la-libertad menor (Kant). De modo que el proletariado (soviético) se convierte en el liberador del género humano, mientras lo permite la *politic*, consiguiendo también —en la legalidad socialista— garantizar la efectividad de las libertades civiles mediante el adecuado exponente igualitario (socialista) que les ha dado.

Como tal, por último, toda libertad civil digna de este nombre es comparable a una cantidad que tenga un exponente no inferior a ella, o sea, que es el *exponente igualitario idéntrico* que confiere a cualquier libertad o derecho civil ese grado de valor que impide su degradación a privilegio. Y así la libertad mayor garantiza la libertad menor. Que conste la verdad.

Si el derecho del ciudadano al voto —típica libertad civil o constitucional— no hubiera tenido desde su afirmación un alcance igualitario —como consecuencia del reconocimiento

social extendido a los méritos personales de todo miembro del «tercer estado», y, por tanto, como instrumento de ingreso y ascenso en la vida social de una nueva clase—, ¿qué valor civil de progreso habría significado? Y, por otra parte, ¿cómo no ha ocurrido que la discriminación burguesa originaria (siempre a propósito del derecho electoral) entre ciudadanos «activos» y ciudadanos «pasivos», o incluso entre «ciudadanos» y «asociados» según Kant, ha degradado —con su carácter censitario, *idest*, antiigualitario— a privilegio ese «derecho» de voto? Así, ha sido necesario introducir tarde o temprano, por parte burguesa, aunque sea con todos los refinamientos de la moderna técnica electoral (por ejemplo, la ley-fraude italiana del 31-3-1953!), ese típico instituto igualitario (o democráticosocial) que es el sufragio universal.

De este modo se degrada a privilegio el derecho de propiedad privada de los medios de producción, en cuanto que excluye el reconocimiento social adecuado de los méritos personales —y por consiguiente excluye el desarrollo de la persona— de los miembros del cuarto estado, de la masa trabajadora que no posee nada; por ello, su exponente igualitario es inferior, insuficiente, pues hoy degrada la propiedad burguesa a ese punto de privilegio en el que interviene siempre la instancia revolucionaria de la libertad igualitaria: interviene hoy como democracia socialista, e intervénia ayer como democracia parlamentaria contra la propiedad nobiliaria y eclesiástica, etcétera. Y el proceso histórico de adcuación del exponente igualitario a las correspondientes libertades civiles alcanza su punto culminante en la legalidad de un Estado socialista (digno de este nombre), legalidad en la cual, excluidas las libertades civiles con exponente igualitario inferior, y por consiguiente finiquitadas, como la libre empresa económica y la correspondiente propiedad privada de los medios de producción, sólo quedan libertades civiles que tienen un exponente igualitario semejante (entre ellas, además del *habeas corpus*, etc., la propiedad de uso personal considerada por los actuales códigos soviéticos); a partir de aquí cesó de existir la tensión entre democracia política y democracia social, entre libertad civil y libertad igualitaria, en una palabra. Tensión que ya no se refiere a la sociedad comunista, que presupone la extinción del Estado (socialista) y con ella la desaparición de las clases, e implica por tanto el triunfo de la libertad igualitaria, como «sociedad de libres e iguales» por definición, *idest*, sociedad cuyo lema

reza «de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades» —Marx, *Critica del programa de Gotha*.— (Piense que el carácter clasista perdura y se manifiesta en el «Estado de todo el pueblo» que es la actual Unión de las Repúblicas Soviéticas, con su legalidad socialista: p. e., en la participación directa en la legislación y en la administración por parte de los sindicatos obreros, de que se ha hablado anteriormente, lo cual significa la pertenencia de la institución sindical soviética a la esfera del poder público más que a la esfera de las libertades de los ciudadanos o libertades civiles.)

Con lo que precede consideraremos haber respondido *implícitamente* a las *cuestiones* suscitadas en un lector marxista contemporáneo por los textos del marxismo clásico recorridos inicialmente. Y ahora decimos explícitamente que *no* es precisamente verdad, que *no* es toda la verdad que la revolución política o burguesa haya emancipado solamente a los burgueses, sino que esta revolución sentó las bases —desarrolladas paradójicamente en la legalidad socialista del Estado soviético actual— para la emancipación políticojurídica de *toda* la sociedad *en cuanto Estado*, precisamente, o sociedad estructurada según la relación gobernantes-gobernados. Por lo que, mientras exista Estado —aunque sea un Estado proletario, sigue siendo verdadera y adecuada aquella admonición de Montesquieu, provocada por el gobierno monárquico absoluto de su época, y, por lo que precede, extensible a todo poder político, incluso al obreiro: la admisión de que «es soberanamente importante no degradar o envilecer la naturaleza humana» (*Esprit des lois*, XV, I). En conclusión, la emancipación humana del hombre —en la medida en que es posible antes del advenimiento de la sociedad comunista— exige e implica la libertad política tanto como la libertad social, o, mejor, la primera armonizada con la segunda. Lo cual es el sentido filosófico implícito en la declaración preliminar de una Ordenanza reciente (*Sovetskai Justitsija*, n.º 9, marzo 19-63) del Tribunal Supremo de la URSS sobre «El respeto de la legalidad socialista», que dice: «La consolidación continua de la *legalidad* y del orden social y el reforzamiento de la tutela de los *derechos* de los ciudadanos soviéticos son *condiciones esenciales* para la construcción de la *sociedad comunista* en nuestro país».

Apéndice II

La humanidad de Montesquieu y de Voltaire y la de Rousseau

Comencemos por la idea de libertad en Montesquieu. La idea que, según Montesquieu, debemos hacernos de la libertad es la siguiente: «Hay que tener bien claro qué es la independencia y qué es la libertad. La libertad es el derecho a hacer lo que las leyes permiten; y si un ciudadano pudiera hacer lo que estas prohíben, ya no habría libertad, porque los demás también tendrían este poder» (*Esprit des lois* VI, 3). Y pocas líneas antes, para establecer la diferencia entre independencia y libertad, Montesquieu dice lo siguiente: «Es cierto que en las democracias el pueblo parece que hace lo que quiere, pero la libertad política no consiste ni mucho menos en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir sino en poder hacer aquello que se debe querer y en no estar obligado a hacer aquello que no se debe querer». Una distinción anunciada harto significativamente y justificada por adelantado en la siguiente advertencia final del capítulo precedente: «Por último, dado que parece que en las democracias el pueblo hace más bien lo que quiere, se ha atribuido la libertad a esta especie de gobierno: y se ha confundido el poder del pueblo con la libertad del pueblo»: una aclaración, pues, que, a la par que nos anuncia el carácter estrictamente político, constitucional, burgués, de la libertad deseada por Montesquieu, nos anuncia también de una forma *implícita* la naturaleza correspondiente a la igualdad según el mismo autor.

Pero ¿en qué consiste realmente la libertad política? «La libertad política —dice Montesquieu— no se encuentra más que en los gobiernos moderados. Pero no siempre existe en los Estados moderados; está presente sólo cuando no se abusa del poder; pero es experiencia perpetua el que todo hombre elevado al poder está inclinado a abusar de él: y que no se detiene hasta que no encuentra los límites. ¡Quién lo diría: la propia virtud (política) necesita límites! Para que no pueda abusarse del poder hay que disponer las cosas de forma que el poder demande el poder.» (XI, 4) etc.: ya es sabido: la libertad a lo Montesquieu existe principalmente en la Inglaterra idealizada por Locke en el *Tratado del gobierno civil*, con su división de los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, predominando relativamente el legislativo sobre los demás. Su forma sintética más feliz sea quizás la siguiente: «La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad espiritual que proviene de la opinión que cada cual tiene de su seguridad; y para que esta libertad exista es necesario que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano» (XI, 6).

Pero se trata de ver lo que más nos interesa de esta libertad política: su contexto social concreto. Que se obtiene: 1) de las limitaciones puestas, en esta democracia, a la «soberana potestad» del «pueblo» o «bajo pueblo» o «pueblo menudo»: «Al igual que —continúa diciendo Montesquieu— la mayor parte de los ciudadanos, que tiene capacidad suficiente para elegir a otros, no la tiene para ser elegida, así el pueblo, que tiene capacidad suficiente para que se le den cuenta de las gestiones de otros, no la tiene de gestión propia», de donde se deduce que «aquellos que éste no puede hacer bien lo tiene que hacer por medio de sus ministros», es decir, los magistrados (II, 2); a lo cual hay que añadir como corolario la exclusión del derecho de voto de aquellos que «se hallan en un estado tal de bajeza que se les puede repartir (sic) el no tener voluntad propia» (el pensamiento «censtario» de Montesquieu); 2) de la siguiente distinción, típica burguesa, entre derecho político y derecho civil: «Al renunciar los hombres a su independencia natural, para vivir bajo leyes políticas, han renunciado también a la comunidad natural de los bienes para vivir bajo leyes civiles. Las primeras leyes les arrebataron la libertad, las segundas la propiedad. No se debe decidir mediante las leyes de la libertad, que, como se ha dicho, no es más que el dominio de la ciudad, lo

que no tiene que decidirse más que mediante las leyes de la propiedad. Es un paralogismo decir que el bien particular debe someterse al bien público; esto no tiene lugar más que en los casos en que se trata del dominio de la ciudad, es decir, de la libertad del ciudadano; pero esto no tiene lugar en los casos en los que está en cuestión la propiedad de los bienes, porque el *bien público* consiste siempre en que cada uno conserve *invariabilmente la propiedad* que las leyes civiles le confieren» (XXVI, 15); sin olvidar, además, el siguiente aforismo prefisiócrata: que «los países no se cultivan ya en razón de su fertilidad sino en razón de su *libertad*» (XVIII, 3); donde se ve que la libertad, aun susceptible de ser distinguida de la propiedad, está en efecto principalmente en función de ésta (y compárese con los artículos fisiócratas: *arrendatarios, cereales, impuestos, agricultor, éste último concerniente tanto al arrendatario como al propietario que practicaban agricultura extensiva disponiendo de capitales notables, y los artículos Hombre político de Diderot y Libertad de Jaucourt, artículos todos ellos de la Encyclopédia*).

Ahora bien, planteado este tipo de libertad y su relativo contexto social, se deriva una forma correspondiente de igualdad. «El amor a la *res publica* en una democracia —dice Montesquieu— es amor a la democracia, el amor a la democracia es amor a la igualdad [...]. El amor a la igualdad, en una democracia, limita a la ambición al exclusivo deseo, al exclusivo placer de prestar a la patria mayores servicios que el resto de los ciudadanos. Los ciudadanos no pueden prestar servicios iguales, pero todos deben prestarlos igualmente [...]. Si bien en la democracia la igualdad real es el alma del Estado, ésta es sin embargo tan difícil de establecer que no siempre es conveniente una exactitud excesiva a este respecto. Basta con establecer un sentido que reduzca y fije las diferencias en un determinado punto; después de lo cual, compete a leyes particulares nivelar, por así decirlo, las desigualdades mediante las obligaciones fiscales que éstas imponen a los ricos y ayudas que se conceden a los pobres. Nada más las riquezas medianas pueden dar o soportar esta especie de compensación [...] Toda desigualdad en una democracia deberá subsanarse mediante la naturaleza de la democracia y el principio mismo de la igualdad. Por ejemplo, hay que prevenir que gente que necesita de un trabajo continuado para vivir no quede demasiado empobrecida por una magistratura

ra o que descuide sus funciones; ni que los artesanos se engullen demasiado [...]. En estos casos la igualdad entre los ciudadanos puede abolirse en una democracia en interés de la propia democracia (En nota: "Solón excluyó de cargos a todos cuantos pertenecían a la categoría del cuarto censo, [es decir] a todos aquellos que vivían del trabajo de sus manos"). Pero lo que se quita no es más que una igualdad aparente: porque un hombre arruinado por una magistratura se encontraría en peor situación que el resto de sus conciudadanos; y este mismo hombre, que se vería obligado a desempeñar sus funciones, pondría a los demás ciudadanos en una condición peor que la propia, y así indefinidamente [...] El principio de la democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino también cuando se acepta un principio de igualdad extrema, en el cual todos quieren ser iguales a aquellos que ellos mismos eligen para gobernarles. Entonces el pueblo, no pudiendo soportar el mismo poder que él mismo confiere, quiere hacerlo todo por sí mismo: deliberar en lugar del senado, aplicar las leyes en lugar de los magistrados y expoliar los jueces [...]. Tan lejos está el ciclo de la tierra como lejos está el *veradero espíritu de igualdad del espíritu de igualdad extrema*. El primero no consiste en absoluto en actuar de forma que todos manden o que nadie sea mandado, sino en *obedecer y mandar a los propios iguales*; éste no intenta en absoluto eliminar a los señores, sino *tener por señores a los propios iguales*. En estado natural los hombres nacen ciertamente en la igualdad, pero no sabrían permanecer en este estadio. La sociedad les hace perder la igualdad, y *no vuelven a ser iguales más que por las leyes*» (V, 3, 5VIII, 2, 3). Y vale la pena recordar a este respecto el artículo de Jaucourt —sobre la *Igualdad natural—taire*—como veremos— pero también en Montesquieu: por ejemplo: «Observaré —dice Jaucourt— que la violación de este principio [el de la igualdad natural] ha sido lo que ha establecido la esclavitud política y civil [...]. Sin embargo que nadie me confunda al creer que, por espíritu de fanatismo, apruebo yo en un Estado esta *quimera* de la *igualdad abstracta*, que a duras penas puede generar una república ideal; no hablo aquí más que de la *igualdad natural* de los hombres; conozco demasiado la necesidad de las condiciones diferentes de los grados, de los honores, de las distinciones, de las prerrogativas, de las subordinaciones que tienen que

existir en todos los gobiernos: y añado incluso que la igualdad *natural* o *moral* no se opone en absoluto a ello».

Así pues, la igualdad reivindicada por Montesquieu es la igualdad política desconocida en el *ancien régime*, en la monarquía absoluta; es el tipo de igualdad que se conforma a la libertad puramente política («iguales para las leyes»); pero es también la igualdad producida por un Estado (monarquía constitucional y, después, repúblicas modernas) en el que el «bien público» consiste únicamente, como se ha visto, en la «conservación» rígida de la «propiedad privada» sancionada por las «leyes civiles»: la igualdad *real*, en suma, de los miembros de una *clase*, sólo, la igualdad burguesa. No es, ni evidentemente podía ser, lo que hoy, después de Rousseau y de Marx, llamamos la igualdad social. Para terminar, cuando Montesquieu proclama (a propósito del gobierno monárquico) que es «soberanamente importante no abatir o afilar la naturaleza humana» (XV, 1) confiere, esto es obvio, a su noble y henchido pensamiento moral un significado estrechamente jurídico-político (que transciende, ciertamente, los intereses puramente burgueses, en cuanto que expresa el principio de no impedimento del individuo ciudadano por parte del Estado, mientras haya Estado, es decir, mientras haya una sociedad articulada en gobernantes y gobernados). Es la humanidad liberal de Montesquieu.

La libertad, según Voltaire, la presenta Maxime Lercy, en el primer volumen de su famosa *Histoire des idées sociales en France* de la siguiente manera: «Se lee en el Diccionario filosófico: *Liberty and property*. Es el lema inglés. Es mejor que *Saint Georges et mon droit*, que *Saint Denis et Monjoie*. Es el lema de la naturaleza». Y añade: «El sentido de la propiedad redobla la fuerza del hombre...». Y sigue: «No todos los campesinos serán ricos y no hace falta que lo sean. Necesitamos hombres que no tengan más que sus manos.» He aquí, reducida a pocas palabras, su filosofía política y social. Pero presumiría tanto, no será traicionaria?

No creo que se traicione de esta forma la filosofía política y social de Voltaire. Baste recordar algunas líneas del artículo *Igualdad* en el mismo *Diccionario*, como por ejemplo: «Es imposible, en nuestro desafortunado globo, que los hombres que viven en sociedad no se dividan en dos clases: una la de los ricos que gobiernan y otra la de los pobres que sirven [...]. El género humano, tal y como es, no puede sub-

sistir si no posee una infinidad de hombres útiles que no posean nada [...]. La igualdad es, pues, al mismo tiempo, la cosa más natural y la más químérica [...]. El hombre tiene ciertamente —en el fondo de su corazón— derecho a creerse enteramente igual a los demás hombres...».

Baste citar las frases siguientes del *Didágo entre un filósofo y un supervisor general de las finanzas*: «El populacho permanece siempre en la profunda ignorancia a que le condena la necesidad de ganarse la vida»; en la que durante mucho tiempo se ha creído que debía mantenerse en interés del Estado; pero el orden medio es ilustrado». O, por último, el tono polémico anti-Rousseau, ferozmente mordaz, de las *Cartas... sobre la Nueva Eloisa*: Por ejemplo: «M. lord [...] le dijo [...] que sabía perfectamente que Juan Jacobo no era más que un desharrapado, pero que le donaba la mitad de sus bienes para que pudiera casarse, pues, en una ocasión, de paso por Ginebra, había oído hablar a tan gentil-hombre de la igualdad de las condiciones (subrayado de Voltaire) y probar de forma argumentada que un aprendiz de relojero, que sepa leer y escribir, es cabalmente igual a los grandes de España, a los mariscales de Francia, a los duques y pares de Inglaterra, a los príncipes del Imperio y a los alcaldes de Ginebra». Una vez más el escépticismo social de Voltaire, expresado aquí con el espíritu de Cándido, harto mal à propos.

Es cierto que la filosofía política y social de Voltaire es genéricamente una filosofía de la libertad y de la igualdad burguesa y específicamente una teoría de los derechos y deberes de aquel honnête-homme, o gentilhombre que es el *homme éclaré* o intelectual burgués, que sustituye, en la función de élite, al *honnête-homme-homme-de-qualité*, es decir, al aristócrata del *ancien régime*; de aquí la mayor gloria de Voltaire, su genial defensa de la libertad de pensamiento y de conciencia. (*L'affaire Calas*, *Tratado sobre la tolerancia...* etc.).

Para terminar, la idea del valor social y político del mérito personal contrapuesto a la necesidad noble —critério igualitario que será la idea-fuerza de la revolución inminente— no afecta, en Voltaire, más que a los miembros del tercer estado y sobre todo, a los intelectuales: ésta no tiene para él, ni para los filósofos de la *Encyclopédia*, como hemos podido ver, la latitud redentora ni el rigor de la idea rousseaniana del mérito y el talento personal, por ejemplo, en

estas palabras sencillísimas de las *Confesiones*, II: «Yo entraba con seguridad en el amplio espacio del mundo: mi mérito lo hubiera llenado»; efectivamente hemos visto qué pensaba Voltaire de los aprendices relojeros que sabían leer y escribir. Es el revés, este indiferentismo y agnosticismo *social*, de la hermosa medalla de su estípite moral: de su humanidad *iluminada y tolerante*, exquisitamente burguesa.

A la edad de veintiocho años, en 1740, es cuando Juan Jacobo entrevé la verdad: el criterio basilar de la igualdad: «No hay sabiduría (*sagesse*) donde reina la miseria —dice en la *Epístola a su amigo Bordes*—. Bajo el peso del hambre, el mérito abatido deja en el corazón entristecido que se extinga la virtud [...]. Considero el mérito en los rangos el más abyecto». Advirtiese cómo se asocian aquí *mérito* y *virtud* con *hambre* y *abyección* social, una asociación inaudita para aquellos tiempos (y compárese también la siguiente máxima de La Bruyère con su tono burgués triunfante: «Una gran sustancia anuncia el mérito...»). Estamos ya muy lejos de los Montesquieu y de los Voltaire y de todos los demás. El criterio supremo de la igualdad se anuncia: la *catoicidad* o de los *méritos personales*. El problema de la catolicidad o universalidad se planteará y avanzará hacia su solución quince años después, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

El problema se plantea en los términos siguientes: «Concibo en la especie humana dos formas de *desigualdad*; una que llamo *natural o física*, porque la establece la naturaleza y consiste en la diferencia de edad, salud, vigor corporal y cualidades de la inteligencia o del alma; la otra, que se pue de llamar desigualdad *moral o política*, porque depende de una especie de convención y la establece o al menos autoriza el consenso de los hombres. Esta última consiste en los privilegios que algunos gozan en perjuicio de los demás: como ser más ricos, más considerados, más potentes que los otros o incluso en hacerse obedecer por éstos... De esta exposición se infiere (—concluye Rousseau al final del *Discurso*, tras un largo *excursus* sobre la prehistoria y la historia humana— que la desigualdad (moral o política), la cual es casi nula en el estado de naturaleza (un estado que... quizás ha existido nunca) se vigoriza e incrementa en el desarrollo de nuestras facultades y en los progresos del espíritu humano, se estabiliza y, por último, legitima por obra de la ins-

titución de la propiedad y de las leyes. Se infiere también que la *desigualdad moral*, sancionada tan sólo por el derecho positivo, es *contraria al derecho natural* (es decir, al derecho ideal, dictado por la pura razón) siempre que *esta no concurre en idéntica proporción con la desigualdad física* (esto es: *natural*, de fuerzas o capacidades o méritos). Distinción que concreta bastante lo que hay que pensar a este respecto de aquella especie de desigualdad que reina en todos los pueblos civilizados; porque es manifestamente contrario a la ley de la naturaleza (*ides*: es contrario a la razón), como quiera que se la defina, que un niño mande sobre un viejo, que un necio guíe a un sabio y que un puñado de hombres sobreabunde de lo superfluo mientras una muchedumbre hambrienta carece de lo necesario».

Ahora bien, la solución del original problema de establecer un «concurso proporcional» de la desigualdad natural de los hombres en fuerza y mérito con su desigualdad social («moral o política») se esboza en los términos siguientes: «Como en general —razona Rousseau al final del *Discurso*— las principales distinciones (o «especies de desigualdad») mediante las cuales se mide en la sociedad son la riqueza, la nobleza o el grado, el poder y el *mérito personal* (este último «origen de todas las demás cualidades»), podría demostrar que el acuerdo o el conflicto entre estas fuerzas diversas (es decir, mérito personal y demás cualidades) es el índice más seguro para saber si un Estado está bien o mal constituido: y de hecho (finalmente se precisa en la última de las *Notas* al *Discurso*) en un Estado bien constituido «los rangos de los ciudadanos deben regularse... de acuerdo con los servicios reales (*ides*: “*proporcionales a sus talentos y a sus fuerzas*” designa) que estos realizan para el Estado». Esto significa que para Rousseau la solución del problema de una efectiva igualdad universal (no sólo burguesa) exige la aplicación ilimitada, universal, del criterio del mérito (y de las condiciones personales); siendo; así que los méritos, las cualidades o capacidades constitutivas de la persona humana (que como tal nunca está carente de ellas) son el origen de todas las demás cualidades. O exige, en otras palabras, que una igualdad universal no utópica se base en el reconocimiento —social— de las desigualdades y diferentes capacidades y posibilidades de todos los hombres sin excepción alguna.

Así pues, esta solución implica la construcción de una

nueva sociedad (democrática, antitética con respecto a la sociedad de los privilegiados del absolutismo), siendo evidente que el reconocimiento de *toda* persona con sus méritos, de los que depende la instauración de una igualdad efectiva, no puede ser más que de índole social, no sólo porque dicho reconocimiento consiste materialmente (*quaestio facti*) en la regulación de cuestiones de orden civil (de «rango») sino también y sobre todo porque (*quaestio juris*) «la justicia distributiva —se dice al principio de la última *Nota*, con la que concluye el *Discurso*— se opondría incluso a esa *igualdad rígida del estado natural*, admitiendo que fuera viable en la sociedad civil», (y cfr. la novena *Nota*, lo protesta contra aquellos, los más, que deforman el pensamiento real de Rousseau «crítico» de la sociedad: «Pero ¿qué? ¿Hay que destruir la sociedad? Conclusión a la manera de mis adversarios, que deseo tanto prevenir como dejarles el trabajo de sacarla»). Y adviértase la referencia final a la justicia distributiva (lo contrario de la justicia commutativa o de intercambio), la moderna referencia a la categoría ética y política capital de Aristóteles, para contraponer la superioridad de la igualdad social —basada en el rango civil de todo ciudadano, regulado de acuerdo con servicios reales, es decir, proporcionales a la fuerza y al talento, que ha proporcionado a la sociedad— a aquella misma igualdad *natural*, o igualdad perfecta del mítico estado natural, que, si fuera viable en la sociedad civil, sería, sobreentiende Rousseau, injusta y, por ende, autocontradicторia, dada su anárquica indiferencia ante el valor original y distinto de todo individuo humano, de cada persona en particular.

Por último es forzoso destacar lo siguiente: 1) que la igualdad *humana* puramente *moral*, la única que admiten Voltaire y los *encyclopedistas*, se convierte para Rousseau en igualdad *real* en cuanto *igualdad social*, y no puramente política como en Montesquieu; 2) que al ser el criterio de esta igualdad real el reconocimiento de la catolicidad de los méritos y valores *implicitos* del trabajo (no hay que olvidar las palabras del *Emilio*, III, 53: «Trabajar es un deber indispensable del hombre social... todo ciudadano ocioso es un estafador»), el igualitarismo de Jean-Jacques Rousseau es claramente antinivelador y no tiene nada en común con el igualitarismo comunista utópico de los Morelly, Mably y Babeuf (recordemos también la *Nueva Eloisa*, V, 8: «Todo consiste en no malograr el hombre natural (*idest*: el *individuo libre*) al amoldarlo a la sociedad»); 3) que la instrucción política adecuada de esta igualdad real, social, sobrepasa naturalmente el ámbito del liberalismo, de la democracia parlamentaria o burguesa, y tiende, en el *Contrato social*, a una democracia radical, en la que (frente a Montesquieu) *poder* y *libertad* del pueblo deben coincidir, y donde hay que poner de relieve que su fórmula más cargada de significado, la de «encontrar una forma de asociación que defienda y proyecta con toda su fuerza común la persona y los bienes de todos los asociados y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca libre como antes», se despoja de su misterio si se entiende tal asociación como instrumento político que garantiza y asegura —con su unitario poder soberano— la afirmación de los méritos y de las posibilidades de cada uno, y, por ende, de su persona y de su libertad: lo cual nos lleva, *mutatis mutandis*, bastante lejos: nos conduce a las soluciones clasistas, materialistas, de los problemas del igualitarismo *mediador de personas* de Rousseau, tal como se encuentran planteadas en el socialismo y, por último, en *La crítica del Programa de Gotha*, de Marx.

Una concepción realmente democrática de la persona humana es la herencia revolucionaria, aún viva hoy, que nos deja Rousseau. Y el ejemplo de su humanidad *democrática radical* es el que puede conferir un sentido pleno y riguroso a la noble pero unilateral máxima *liberal* de Montesquieu recordada anteriormente: que «es soberanamente importante no abatir o afligir la naturaleza humana». Aunque esto complique inevitablemente el sentido de dicha máxima y los problemas que ésta lleva consigo, porque sabemos que Montesquieu tenía y tiene todavía su parte de razón. Pero esto nos llevaría a un problema tratado en el apéndice anterior.

Dialéctica sin idealismo

Entre Mario Alicata y Lucio Lombardo-Radice se ha iniciado una polémica (*Il contemporaneo*: 6 y 20 de agosto, y 3 de setiembre de 1956) sobre la necesidad, o no necesidad, de que los marxistas lleven con igual decisión la lucha ideológica contra el neopositivismo lógico y contra el idealismo hegeliano de Croce. Tal discusión, en la que Alicata, opiniéndose a Lombardo-Radice, deseja justamente una lucha común y simultánea contra los dos formalismos e idealismos (formalismo científico el primero; humanista el segundo), se plantea, sin duda, en relación a una cuestión de fondo, sustancia¹, no meramente exterior o de «estilo personal» como, sin embargo, lo sospecha, al final de su réplica, Lombardo-Radice. De todos modos, se trata de una discusión que, de no ser abandonada, puede resultar muy útil contra ciertos residuos burgueses de nuestra cultura... revolucionaria.

La reacción unilateral, puramente negativa y polémica, que se produce en tantos intelectuales marxistas hacia el positivismo y el científicismo en general, hacia los «hechos» y la ciencia moderna, nos parece un típico residuo de preconceptos idealistas. Esta reacción antipositivista, unilateral y violenta, no existe en Engels, aunque Lombardo-Radice, en su arrebato polémico, parezca creerlo. Es verdad que en la *Didáctica de la naturaleza* Engels se lanza [a propósito de la ley de la evolución de la especie] contra el empirismo «vacío de pensamiento» y sus «hechos» desatados (téngase

presente la congénita repugnancia del positivismo por las «hipótesis», en cuanto éstas son también «ideas») y, por lo tanto, contra los «paninductivistas» o «asmos vacilantes bajo el cúmulo de las inducciones». Es verdad que destaca la imposibilidad de comprobar la evolución de la especie sólo por medio de la inducción; y que, dice, en cambio, los conceptos de especie, género y clase han sido vueltos «fluidos» por la «teoría» de la evolución, en cuanto esta teoría se basa en la «deducción» de una especie de la otra, mediante la «hipótesis» de la «herencia». Y que, en suma, las especies, los géneros y las clases, de ese modo, han devenido conceptos «relacionales» o dialécticos, es decir un tipo de conceptos intuitizables en una «inducción pura». Pero no es menos cierto que aquí Engels se interesa, al mismo tiempo, por el otro aspecto problemático-metódico de la ley de evolución y de toda otra ley científica, en general. Es decir, por el elemento «accidental» o inductivo. Engels reconoce que fueron precisamente las infinitas «diferencias accidentales» entre los individuos de una especie, «acentuadas hasta romper el carácter de cada especie», las que obligaron a Darwin a poner en duda el concepto tradicional de especie, con su metafísica «rigidez e inmutabilidad», de modo que el *hecho*, «lo accidental vencía así a la tradicional necesidad», a la necesidad *absoluta*, propia de las *hipóstasis*, sustituyéndola con la *necesidad relativa* de la hipótesis-ley. Y concluye diciendo que *deducción e inducción coexisten y se integran reciprocamente (Dialectica de la naturaleza)*. Comprobación perfectamente coincidente con el círculo metódico concreto-abstracto-concreto, descubierto por Marx en la *Critica a la economia política*, sin el cual [nada menos] no puede comprenderse la estructura de *El Capital* y su carácter teórico revolucionario.

Pero todo esto presupone un concepto de la «dialectica» que nada tiene ya de idealista, aunque incorpore por necesidad histórica (no existe otra), revalorizándolas, instancias idealistas, es decir racionalistas modernas: entre otras, la salvación de la virtud discriminativa del *Verstand* o intelecto dentro de la unidad de la *Vernunft* o razón, y la identificación, por lo tanto, de la historia con la razón. Un concepto de la dialectica declaramos ya en nada idealista porque no es más meramente deductivista o abstractista, al conciliar en el citado círculo metódico, la deducción con la inducción, la razón con los hechos, llegando a aquella identificación final de racionalidad e historicidad que sólo quedó como intento

ción en el idealismo de Hegel y de sus epígonos, a causa del concepto hegeliano de la razón como autoconciencia o espíritu: o sea, el misterioso retorno a sí misma [como unidad desplegada] de la unidad *originaria*, pura, no desplegada que es la razón (en principio no hay más que la razón, la «acción» sí, pero como «acto» espiritual: de ahí lo «real» como absoluta creatividad «espiritual»).

Se entiende, aunque la cosa no esté muy divulgada entre los intelectuales marxistas, que Engels apuntó como ejemplo de un «pensamiento dialéctico» (en la «naturaleza») ya no la abstracción hegeliana (inmóvil por definición) de la caridad-caridad, u otra similar, sino la «ley de caída de los cuerpos». Un ejemplo de dialéctica marxista, o sea materialista moderna (de la naturaleza), al que es justo agregar, se sobreentiende, cuantos otros ejemplos se conoczan de «pensamiento dialéctico» (en el mundo humano, social), del tipo de la *ley del valor*, si verdaderamente se ha comprendido el espíritu revolucionario de *El Capital*. Y para este *galileísmo moral* del marxismo-leninismo y las cuestiones lógicas por él implicadas, nos permitirímos remitir al lector a nuestra *Lógica como ciencia positiva* y las cuestiones lógicas por el presente volumen: *Para una metodología materialista y Referencias sumarias de un método*.

Si las cosas están así ¿puede aflojarse la lucha ideológica contra el idealismo crociano? Suponemos, pero no aceptamos que, hasta ahora, esta lucha haya sido conducida en el campo de la teoría con el mismo empeño que en el práctico, de la propaganda política. ¿Puede uno entregarse, como si la batalla hubiera terminado, a un «análisis más frío» del idealismo, como lo deseaba Lombardo-Radice? (que tiene el mérito de haber despejado el terreno de nuestro frente ideológico, al admitir francamente lo que muchos intelectuales marxistas piensan, sin admitir que lo piensan). ¿Puede realmente considerarse «un poco desde lejos» la batalla ideológica, cultural, contra el crocianismo, iniciada desde hace tiempo, y dirigir las fuerzas sobre todo contra el nuevo enemigo, el positivismo-lógico o neopositivismo? Cremos que no, que los adversarios son dos, y que el idealismo sigue siendo el más peligroso, por varias razones. Primera: la confusión, ya señalada, en torno al concepto de «dialectica», en que se está estancado a causa de la educación idealista superviviente y de la admiración «por los mayores», propia de tantos intelectuales marxistas. Y la confusión es grave, por-

Nota sobre el positivismo lógico

que dc ella provienen todas las demás incertezas teóricas, en virtud de las cuales, por ejemplo, se admira la abundancia del material humanista e histórico que sazona a la estética crociana, y no se ve con claridad cómo los principios dialécticos idealistas [con su simplicidad] vuelven inútiles a buena parte de aquellos materiales, conduciendo en definitiva a una justificación enteramente formal y espiritualista del arte, a una estética del *rapus* contemplativo, místico. Y así con todo.

Con esto, obsérvese, no quiero significar que la otra batalla contra el positivismo lógico, sea, por el contrario, fácil o poco comprometida. Porque no es tarea simple separar en él lo útil, o lo menos malo, de lo que es inútil o muy malo. Por ejemplo, en Tarski y en Carnap, los dos lógicos eminentes de la escuela, pueden verse los lineamientos de una *lógica formal moderna* que, *reconocidos sus límites*, no puede ni debe dejar indiferente a un marxista, pues dicha lógica formal moderna no es otra cosa que la lógica de la moderna ciencia física, considerada justamente en aquellas estructuras racionales suyas, matemáticas (lógica simbólica), que permiten la elaboración del aspecto formal, abstracto, de las *hipótesis* y, en fin, el puro razonamiento científico. Lógica a la que es erróneo considerar como la lógica (y la filosofía), simplemente, tal como lo sostienen los neopositivistas: lógica que, por cierto, es abstracta, «formal», sin gnoseología, indiferente al problema de la relación materia-pensamiento pero que, de todos modos, expresa, dentro de sus límites de *técnica del razonamiento científico-físico*, un progreso, respecto de la lógica formal aristotélico-escolástica, o lógica del razonamiento abstracto vulgar (no matemático), o mero silogismo. Y en este aspecto, deberíamos tener la conformidad, sin más, de un matemático como es Lombardoradice. Para terminar: quien escribe aquí, está plenamente de acuerdo con el llamado, que a la vez suena como alarma, de Mario Alicata, dirigido a no debilitar la crítica y la polémica antiidealista para enfrentar al otro idealismo y formalismo: (el científico), menos peligroso [a su parecer] que el primero, para el materialista marxista. Así como (de acuerdo a Geymonat) es siempre menos peligroso ¹ tra una concepción laica y verdaderamente moderna de la vida, el defensor [aun con excesos] de los derechos de la ciencia, que el pensador preocupado todavía por la *metafísica*, dígase actualizada, «histórico» o existencialista.

Debe reconocerse que, dentro de sus límites de moderna lógica formal, o abstracta, la lógica simbólica representa un progreso en relación a la lógica formal tradicional, en cuanto reemplaza el estudio del formalismo silogístico, cualitativo, por el estudio del formalismo matemático, cuantitativo, que constituye las estructuras racionales, deductivas, de las ciencias físicas. Y en cuanto, después de todo, ha descubierto o identificado mejor ese tipo de propósitos, distinto del conocido [con sus proposiciones formadas por sujeto y predicado, o *premisas y conclusiones* silogísticas], y que es el tipo de proposiciones funcionales o constante lógica (*si entonces*, «*o*», «*y*», «*no*», «*todo*», etc.) y sus variables correspondientes, integrantes principales del «stock lógico» de toda teoría científica». Pero, sin embargo, a diferencia del anterior, es un tipo de *proposiciones* «no confrontables directamente con los hechos», como nos lo recuerda Lukasiewicz (*Aristotle's Syllogistic*, 132) en un interesante discurso, que es casi de desafío al buen alma de Kant, teorizador unilateral de los juicios formados por sujeto y predicado, tal como lo están sus juicios analíticos y sintéticos. Pero también es verdad que una lógica formal, abstracta, sin gnoseología, nunca podrá responder a la cuestión final planteada a propósito por Lukasiewicz: «cómo se hacen posibles verdaderas proposiciones funcionales». Y no podrá responder, en cuanto hacerlo implica el hallazgo del principio lógico o raíz común a los dos tipos citados de proposición: las empíricas o cualitativas (por cuanto formales) susceptibles de ser confrontadas con los hechos, y que son las «premisas» y «conclusiones» a base de sujeto y de predicado, integrantes del silogismo aristotélico y tradicional; y las funcionales, sin posibilidad de cotejo inmediato con los hechos. Se requiere una teoría lógica verdaderamente general, libre, en el más alto grado posible, de *presupuestos* tácitamente aceptados; es decir, una lógicagnoseología que nos explique qué significa, por ejemplo, «*facticidad*» y «*hecho*» en relación a «*lógicidad*» y «*razón*». Y que también nos explique cómo el formalismo neopositivista [para mantener la *coherencia* misma de su discurso] debe recurrir, a su pesar (como ya lo hizo el dialéctico formalista Hegel), a una utilización efectiva del principio de contradicción, bien distinto y bien concreto en rela-

ción al teorizado en el «carácter tautológico» y en la «contradicción de mera proposiciones moleculares o analíticas. Y recordemos que, en el caso de Hegel, la utilización efectiva, a su pesar, de una dialéctica determinada y no contradictoria, era bien distinta a la utilización que él teorizaba de una «tautoheterología» pura o unidad dialéctica de «pensamientos puros», «considerados en sí y para sí», fuera de la experiencia y de sus necesidades de distinción y de no contradiccioniedad.

Pero se entiende, para llegar a esa teoría lógica verdaderamente general, es menester plantearse el problema lógico-gnoseológico de la relación entre pensamiento y realidad, o relación razón-materia, sin sacrificar al temor a la filosofía (metafísica) éste y otros problemas que, si alguna vez lo hace difícil rebatir el hecho de que, de algún modo, pertenecen a toda filosofía digna de llevar ese nombre. Digna, en cuanto aparece como ciencia que, con el método más antidiagnóstico que sea posible utilizar, se propone resolver el mayor número posible de presupuestos o datos, que de otro modo seguirían sin ser explicados, para alcanzar así la mayor unidad posible de las cosas.

Se entiende también que la crítica materialista *a priori* (ver ensayo siguiente) se nos presenta como el método capaz de enfrentar los problemas en discusión, con la mayor precaución ante el dogmatismo, logicometafísico o logicoformalista, antiguo o moderno. Porque caía uno de los distintos «métodos», el idealista, el neoescolástico, el espiritualista, el materialista vulgar, el existencialista, etc., poseen una cantidad bien elevada de presupuestos gratuitos como para estar en condiciones de abordar, con crítica eficiente, a los presupuestados [admitidos con el sobreentendimiento de que no la invalidez, siendo de orden *extralógico*, es decir ontológico, gnoseológico, epistemológico, etc.] de esta despreocupadísima lógica formal moderna, o sea pura lógica de la ciencia que pretende ser la lógica simbólica o matemática.

Dejamos de lado el hecho de que la proclamada *neutralidad* de esta lógica respecto de las cuestiones extralogísticas facilita, más bien, las alianzas e interferencias con ellas de secuaces no sólo del idealismo y del existencialismo, sino hasta del espiritualismo católico (Bochenski, Boenher, etc.). Es un hecho que las dudas de Carnap y sus remisiones de problemas «lógicos» sólo en apariencia [como en el caso

de la necesidad de distinguir el sentido «lógico» de la veracidad de aquel «fáctico»] o el tránsito demasiado fácil de Petri, de la lógica a la epistemología, a propósito de la ley científica, son síntomas de una contradicción filosófica interna que puede ser advertida críticamente sobre todo por el materialista moderno, para quien no existe otro saber que el científico (físico y «moral»), intercambiándose exclusivamente, sin reserva alguna, en la fundación filosófica de tal saber científico.

He aquí por qué sólo el materialista siente verdaderamente el límite de esta lógica pura de la ciencia moderna y, aunque sin llegar a confundirla con un precedente suyo, trivial a su respecto, como era el machismo, denuncia objetiva y críticamente sus insuficiencias filosóficas. (*Ver Logica come scienza positiva, Apéndice II: clíptico II: clíptico del positivismo lógico.*)

Para una metodología materialista
de la economía y de las disciplinas
morales en general

(A propósito de los escritos metodológicos de Marx,
desde 1843 hasta 1859)

Los escritos filosóficos póstumos de 1843 y 1844

(*La crítica materialista del «priori»*)

Los primeros escritos filosóficos de Marx, con características precisamente metodológicas, son dos trabajos póstumos, de los llamados juveniles y que en la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Mega), llevan los títulos *Critica de la filosofía hegeliana del derecho y Manuscritos economicofilosóficos de 1844*, establecidos, por los editores rusos sobre la base de indicaciones indirectas del mismo Marx en lo que respecta al segundo trabajo. El primero tiene un subtítulo: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (literalmente *Critica del derecho estatal, o público, hegeliano*, pero nosotros utilizaremos la fórmula de conjunto *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*, adoptada ya en nuestra traducción, Editorial Rinasrita, 1950). Como fecha final de su composición puede conjeturarse el año 1843. En cuanto al segundo (*Oeconomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*), la fecha, 1844, está fijada por el título mismo. Se conoce con certeza el lugar de su redacción [París] mientras que la *Critica*, se supone, fue escrita en Kreuznach, luego de haber cesado la colaboración de Marx con la *Gaceta Renana* (recuérdense aquí los *Debates sobre la libertad de prensa, La ley sobre los robos de leña*, etc.).

A nuestro parecer, el más importante de los dos trabajos es la *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*,¹ has-

¹ Debe tenerse presente que el conocido trabajo publicado en los *Anales franco-alemanes* (París, 1844), con el título *Para la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* guarda una relación indirecta con la *Critica*, quedando fuera de nuestro interés presente.

Una edición asequible de los *Manuscritos* en Alianza Editorial, Madrid, 1968.

ta ahora menos estudiada que los *Manuscritos*, en Italia y fuera de ella, a pesar de que Marx, en 1873, en el *agregado* a la segunda edición de *El Capital*, llama la atención a su respecto. Allí se dice textualmente: «He criticado el aspecto mixtificado (*die myztifizierende Scitc*) de la dialéctica hegeliana hace casi 30 años, cuando ésta aún era la moda del día» (si quitamos 30 años a 1873, tenemos la fecha exacta: 1843).

El más importante, porque contiene las premisas más generales de un *nuevo método filosófico*, bajo especie de aquella crítica a la lógica hegeliana hecha a través de la crítica a la filosofía éticojurídica de Hegel, con la cual Marx desenmascara las «mixtificaciones» de la dialéctica apriorista, idealista, y especulativa en general, es decir sus peticiones de principio *constitucionales*, o tautologías sustanciales (no meramente formales), que derivan de la naturaleza genérica (apriorista) de las construcciones conceptuales de tal dialéctica. Además, Marx le contrapone al mismo tiempo aquella revolucionaria «dialéctica científica» a que se encomendará explícitamente en la *Miseria de la filosofía* (1847) y que aplicará en *El Capital*, después de haber tomado conciencia específica de ella, en lo concerniente a *Para la crítica de la economía política* (1859). Mientras tanto, los problemas económicos, en la *Introducción* de 1857 a los *Manuscritos* del 1844 representan interés filosófico sólo en su última parte, dedicada a la crítica de la filosofía hegeliana, no comprensible por otra parte sin la *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*; además, está integrada por una especie de «miscelánea» económicofilosófica, rica en ciertos fragmentos de esbozos brillantes como razonamientos y teorías, que serán desarrollados sólo más tarde.

El siguiente análisis de la deducción hegeliana del tránsito de la familia y de la sociedad civil al Estado (párrafos 262-269 de la *Filosofía del derecho*, 1820) puede darnos una idea sumaria, pero quizás suficiente, del proceso del pensamiento de la *Critica*. «Familia y sociedad civil [dice Marx] son entendidas [por Hegel] como *esferas del concepto* de Estado, como esferas de su finitud, como *su finitud*. Es el Estado que se escinde en ellas... y lo hace para derivar de su idealidad como «para sí *infinito*, real *Espíritu*». Asigna, por lo tanto,* [y un asterisco puesto por Marx en una cita de Hegel es siempre importante] a estas esferas la materia de su realidad, de modo* que esta asignación aparece* como

mediada...» Es en este punto que se manifiesta muy claramente el misticismo lógico panteísta [de Hegel]. La relación *real* consiste en que «la asignación de la materia estatal es mediada en el singular por las circunstancias, por el arbitrio y por la propia elección de su determinación», [por la cual una familia, entra en uro de los "estados" de la sociedad civil]. Este hecho, esta *relación real*, es enunciado por la especulación como una *manifestación*, como un *fenómeno*. Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección de la determinación, esta *mediación real*, [para Hegel] son sólo la *manifestación de una mediación*: que la idea real emprende consigo misma y que «acontece tras el telón», (en el «misterio» de la «especulación】]. La realidad no es expresada como sí misma [por lo que es] sino como una realidad diferente. La empiria vulgar [la institución familiar, la real e histórica sociedad civil] tiene por ley no a su propio espíritu, sino a uno extraño y, en cambio, la idea real tiene como existencia suya no a una realidad que se haya desarrollado a partir de esa idea, sino más bien a la empiria vulgar. La idea [el predicado] es hecha sujeto [sustantivada o hipostatizada]. Y la relación *real* de la familia y de la sociedad civil con el Estado es entendida como actividad *interna*, *imaginaria* del Estado [o idea]. Familia y sociedad civil son los presupuestos del Estado, los realmente activos, [porque, dice Marx, en cuanto «sujetos reales», son «entes reales»]. Pero, en la especulación sucede lo contrario: mientras la idea [el predicado] es transformado en sujeto [del juicio], los sujetos reales, la soiedad civil, la familia, las «circunstancias», el «arbitrio», etc., devienen momentos objetivos de la idea: [devienen predicados, *irreales*, que están significando una otra cosa; devienen «alegorías» de la ideal]. La constitución de la materia estatal «en el singular» mediante las circunstancias..., todo esto no es expresado simplemente como lo veraz, lo necesario y lo justificado en y para sí mismo; no es dado —como tal— por lo racional y, sin embargo, por otra parte, es dado, pero sólo como mediación aparente [lo saco como «fenómeno» o «manifestación» de la ideal]. Es dejado tal cual es y, a la vez, recibe su significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un predicado [o atributo] de la idea... Se trata de una historia doble, esotérica y exotérica. El contenido reside en la parte exotérica [tempría vulgar]. El interés de la parte esotérica [el «misterio» de la especulación] está siempre en hallar en el Estado la

historia del concepto lógico [o puro]. Pero pertenece al aspecto exótérico el que se adelante justamente el desarrollo [o que haya de algún modo un contenido]... El Estado no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil, pues ambos elementos son su condición *sine qua non*. Pero la condición es planteada [por Hegel] como algo condicionado, quien produce y aparece como producto de su producto [el Estado]; la «idea real» se humilla en la finitud de la familia y de la sociedad civil sólo para producir y gozar [a través de la superación de esa finitud] su infinitud. Atribuye *por eso* (para alcanzar su objetivo) a estas esferas la materia de esta realidad finita suya (¿de ésta? ¿pero cuál?), pero estas esferas son justamente su realidad finita, su «materia»)... La realidad empírica aparecerá, entonces, tal cual es: ella también ³⁵ enunciada como racional. Pero no es racional en virtud de su propia racionalidad, sino porque el hecho empírico tiene, en su existencia empírica, un significado distinto de sí mismo [es «alegoría】. El hecho del cual se parte no es entendido [por Hegel] como tal, sino como resultado místico. Lo que es real se hace fenómeno [de la idea], pero la idea no tiene como contenido nada más que a este fenómeno... En este párrafo [262] está depositado todo el misterio de la filosofía hegeliana en general... El pasaje de la familia y de la sociedad civil al Estado consiste, entonces, en lo siguiente [párrafo 266]: el espíritu de estas esferas, que es *en sí* el espíritu del Estado, se relaciona ahora consigo misma como su superioridad, es *real* para sí. El pasaje [según lo entiende Hegel] no deriva, por lo tanto, del ser *particular* [específico] del Estado, sino de las *universales* *l preconcebidas a priori* relaciones de *necesidad y libertad*. Es, en un todo, el mismo pasaje que en la lógica, se efectúa de la esfera del ser a la del concepto. Y el mismo pasaje se realiza, en la filosofía de la naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Se trata siempre de las mismas categorías, que animan, ora esta esfera, ora aquélla. Lo único que le interesa [a Hegel] es hallar, para cada una de las determinaciones concretas, las correspondientes determinaciones abstractas [de donde «la especulación enuncia el hecho como revelación de la idea】]... Es decir, Hegel no desarrolla su pensamiento según el objeto, sino que desarrolla el objeto según su pensamiento en sí predisuelto [o preconcebido, *a priori*].

Cotéjese de inmediato la singular consonancia sustancial

de esta crítica final hecha a Hegel por Marx, con la siguiente crítica de Galileo, dirigida a «Simplicio», es decir al astrónomo jesuita y escolástico Scheiner: «Este hombre [dice Galileo por boca de Salviati] se va figurando sucesivamente las cosas como sería necesario que fueran para servir a su propósito, y no va acomodando sucesivamente sus propósitos a las cosas, tal como ella son» (*Dialoghi dei massimi sistemi*, I).

Conclusión crítica general: «Lo notable [dice Marx] es que, por todas partes, Hegel hace de la idea el sujeto [del juicio] y del sujeto propiamente dicho, real... el predicado». Pero el desarrollo se da siempre por parte del predicado mixtificado: es decir, tal como se ha visto arriba, pertenece al «lado exótérico», o de la «empiria vulgar» el que se adelanta el desarrollo o, mejor dicho, que *de algún modo* haya un contenido, la vulgar empiria [también lo hemos visto] ha sido dejada *tal cual es*, *no ha sido dada* [como tal, como empiria] por lo *racional*, por lo *veraz*, por lo *necesario* ni, por lo tanto, analizada consecuentemente. Sólo ha recibido *ab extra*, de modo apriorista, un significado de una abstracta (genérica) determinación de la idea (o alegoría de ésta), que la trasciende infinitamente y, entonces, no sirve para iluminarla verdaderamente, o sea para mediárla. En suma [dice Marx] sigue siendo una «mala empiria», una sustancial *tautología* o tautología del *hecho* mismo o empírico, *a explicar*: el resultado es la infecundidad cognoscitiva, como sanción y contraparte de la apriorización o *alegorización* de la empiria vulgar. «No debe censurarse a Hegel [explica Marx, en su comentario al párrafo 301] porque describe al Estado moderno [de su tiempo] tal cual es, sino porque hace pasar lo que es como *esencia del Estado*.» Marx entiende que Hegel, al proceder así, convierte en *género* al Estado histórico, de aquel tiempo; hace de él una *esencia* generalísima, poniéndose en situación de no verlo ya en cuanto tiene de peculiar o específico, y de *no explicárnoslo* en su estructura y génesis (históricas). Y de no criticarlo, también. Así se comprende cómo fue posible la bien conocida exaltación, *idealización*, hegeliana de la monarquía «constitucional» prusiana semi-feudal de 1820.

Marx opone positivamente su método filosófico-histórico al tan insuficiente de Hegel, filosófico [especulativo o dialéctico] *a priori*: «La crítica verdaderamente filosófica de la moderna constitución del Estado [comentario al párrafo

305] no sólo indica las contradicciones subsistentes, sino que las *explica*, comprende sus respectivas génesis [y necesidades] —históricas—. Las aprehende en su significado *peculiar* [histórico]. Pero este *comprender* no consiste, como cree Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto puro, sino en concebir la lógica *específica* del objeto *específico*» (los dos últimos subrayados son nuestros).

Con estas palabras se hace ya evidente el nacimiento de la conciencia de ese nuevo *método* dialecticomaterialista como dialecticoexperimental (a lo Galileo), que será aplicado en la investigación (historiodialéctica) de *El Capital*, luego de un primer ensayarlo en la *Critica a la economía política*. La *Introducción* a esta última obra es rigurosamente metodológica, y de alcance decisivo para la estructura de *El Capital* mismo; sin la base gnoseológica y lógica proporcionada por esta obra, de las llamadas juveniles, la *Introducción* seguiría siendo bien oscura. En cuanto al calificativo de juvenil, recordemos que David Hume escribió al *Tratado de la naturaleza humana*, una de las obras maestras de la filosofía moderna, a los 24 años: Marx al escribir la *Critica de la filosofia hegeliana...* Es un hecho que las categorías gnoseológicas, como las de «abstracción determinada» y «tautología sustancial», que vertecían a la *Introducción*, no tendrían claridad alguna sin los precedentes de la «concepción específica», hallada poco tiempo antes, y de toda la crítica, aquí señalada, a los «conceptos puros» o «abstracciones genéricas», que constituyen la dialéctica hegeliana, en cuanto aparecían como una dialéctica «mixtificada» o «falso móvil», a los ojos de un Marx tan joven y ya tan alejado del maestro.

En lo referente a la crítica general de-la-dialéctica de los conceptos puros, nuevo tipo de crítica —verdaderamente materialista— a todo apriorismo, muestra su originalidad en el haber descubierto, como resultado efectivo de «*toda abstracción apriorista, genérica o hipostática*, no ya lo «variación» de tales abstracciones —según el módulo kantiano antiracionalista compartido aun por un Feuerbach—, sino su carga (victiosa) de contenidos empíricos no mediados o no asimilados, en cuanto son trascendidos por aquellas abstracciones *genéricas* (porque preconcebidas o *a priori*). Una carga viciosa, y por lo tanto negativa desde el punto de vista cognoscitivo (y gnoseológico), porque significa la presencia

de circularidades o tautologías *de hechos*, y *de hecho*, sustanciales, no meramente formales o verbales.

Un tipo de crítica ligado, nada menos, a las críticas más profundamente antidogmáticas conocidas por la historia del pensamiento humano, con las cuales se alinea y va las cuales desarrolla: nos referimos a la crítica aristotélica de la platonica clasificación apriorista de los géneros empíricos, y a la crítica hecha por Galileo al «discurso *a priori*», propio de los físicos escolásticos de su tiempo. Aquí no podemos deternos sobre el particular: remitimos al lector a nuestra *Lógica como ciencia positiva* y, dentro del presente volumen, a las *Referencias sumarias de un método*.

Hemos dicho crítica genuinamente *materialista* porque el círculo vicioso, negativo, al que esa crítica descubre como resultado de todo razonamiento apriorístico, no es sino la contraparte y la prueba del círculo correcto, positivo, de materia y razón, en que consiste todo razonamiento científico (materialista) no apriorista y dogmático. Tal crítica, en definitiva, nos muestra cómo *del carácter vicioso e infecundo de todo razonamiento (a priori) que no tenga en cuenta a la materia, o a lo extrarracional en general, debe inferirse necesariamente el carácter positivo e indispensable de la materia misma como elemento gnoseológico o del acto cognoscitivo*. Una especie de postulado o axioma crítico de la materia.

En cuanto a la aplicación de esta crítica general de la dialéctica abstracta a la *Filosofía del derecho* del mismo Hegel, recordaremos aquí sólo los siguientes resultados: 1) la crítica disolvente de lo que Marx llama la «mentira sancionada» del «Estado representativo moderno», es decir, del concepto de una «representación-popular-de-clase» que, para Marx, constituye una ilusión política y una mentira, pues la clase, la parte, no puede representar al todo o «pueblo», a los «intereses generales» o interés estatal. De ahí su acérquima crítica al «formalismo» del derecho público burgués: «El Estado constitucional —como él dice— es el Estado en que el interés estatal, en cuanto real interés del pueblo, existe sólo formalmente... El interés del Estado se ha convertido en una *formalidad*, el alto gusto de la vida popular, una *ceremonia*. El elemento de clase es la mentira sancionada, legal, de los Estados constitucionales: que el Estado es el *interés del pueblo*, o que el *pueblo* es el *interés del Estado*. Esta mentira se descubrirá en el *contenido* [es decir]:

los intereses legiferados, salvaguardados, son sólo los de la clase burguesa]. Ella se ha establecido como poder *legislativo* [la forma], justamente porque el poder legislativo [surgido históricamente como reivindicación «parlamentaria» de las «naturales» libertades burguesas contra el poder ejecutivo absoluto] tiene [o sea, debería tener] a lo universal como contenido». Pero no lo tiene, y su universalidad es, por lo tanto, sólo formal, siendo desde hace tiempo demasiado parcial, y excluyente de los nuevos intereses sociales que han ido madurando históricamente, sin tener en cuenta a los apriorísticos derechos «naturales». Esta crítica aparece en el comentario al párrafo 301 de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, donde se dice: «El elemento de los estados [o clases] tiene como determinación el que los “asuntos públicos” lleguen a existir no sólo en sí, sino también para sí», y 2) este examen crítico particular de la concepción hegeliana burguesa del «asunto público», como también el análisis particular de la continua contaminación hegeliana del *legitimismo* de un Haller con el *constitucionalismo* de Montesquieu, y así sucesivamente, no son más que una exposición de ejemplos de la «mala empiria» o empiria (historia) *no assimilada*, no mediada o desplegada, viciosa, tautológica; el resultado o contraparte, ya lo sabemos, de la dialéctica hegeliana abstracta y de todo apriorismo. De ahí, la comprobación de la validez de la general crítica materialista del *a priori* y, con ella, la necesidad demostrada de sustituir a toda concepción filosóficoespeculativa con una concepción filosóficohistórica o sociologocomaterialista. En este caso, repárese además en que, a través de los Binder y los Gentile —autor este último de una teoría fascista del «Estado ético»— el influjo deformador de esta *Filosofía del derecho*, ya críticamente desarmada en silencio por el joven Marx, se ha dilatado hasta nuestros días.

Para terminar con los tres *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, fijado cuanto se ha dicho al principio, bastará destacar aquí los siguientes puntos: 1) que el concepto más notable allí esbozado respecto de la filosofía de la economía, es el concepto polemocriticó del trabajo como *trabajo alienado*. «Nosotros partimos —dice Marx en la última sección del primer manuscrito— de un hecho económico, *actual* [...]. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. Con la *valorización* del mundo de las cosas, crece, en proporción directa, la *desvalorización*

del mundo de los hombres. El *trabajo* no produce sólo mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*. Tal hecho significa que el objeto, producido por el trabajo, producto suyo, surge frente al trabajo como un *ente extraño*, como una *potencia independiente* del productor [...]». Esta realización del trabajo aparece, en las condiciones descritas por la economía política [burguesa], como sacrificio del obrero, y la objetivación [el trabajo fijado en un objeto] como *pérdida y esclavitud respecto del objeto*, y la apropiación [del objeto producido] aparece como *alienación*, como *expropiación*... [de donde] más objetos produce el obrero, menor cantidad de ellos puede poseer, y tanto más cae bajo el dominio de su producto, del capital, etc.»; 2) el concepto metodológico general de la *unidad* de las historias humana y natural y, por lo tanto, de la unidad científica del saber, o galileísmo dialéctico y moral. «La historia misma —dice Marx en la II sección del III *Manuscrito*— es una parte real de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza. La ciencia natural comprenderá un día a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural: no habrá sino *una ciencia*.» *Unidad de la lógica*, por lo tanto: la revolución filosófica y cultural que significa el marxismo, como veremos más adelante, y 3) la característica general del método hegeliano e idealista como método de *alegorización* de la empiria: «El hombre real —dice Marx en la última sección del *Manuscrito III*— y la naturaleza real [es decir de los «sujetos reales»] se convierten [para Hegel] en simples predicados, en *símbolos* de este hombre, oculto, irreal, y de esta naturaleza irreal [que es la idea; es decir, se vuelven predicados de la idea *sustantivada*, predicados de su predicado natural: predicados mixtificados]. El sujeto [o particular] y el predicador [o universal] se encuentran entonces, entre si, en una relación de inversión absoluta [*Verkehrung*; sujeto - objeto místico o *subjektivität* [universalidad] *usurpadora* [*übergeifende*] del objeto [particularidad o naturaleza]]. Agreguese la feliz denominación de «positivismo acriático», dada a la empiria «mala» o «viciosa», resultado y contraparte de la alegorización señalada; y la fórmula sintética, no menos feliz, de «*descomposición filosófica y restauración* de la empiria», utilizada para indicar el íntegro proceso mixtificadorio de la dialéctica apriónica o alegorizadora y de su resultado negativo.

Pero, ya al terminar este capítulo, no podemos callar el carácter de esta crítica marxista, que es satírica, artística, a la par que filosófica. Aun en este aspecto, estos escritos póstumos anticipan a los más vivaces escritos posteriores. Omitimos por necesidad la ironía filosófica dirigida contra la «deducción» hegeliana de la persona del principio, del monarca. Recordemos sólo la fórmula «zoología política», que marca a la «deducción» del derecho de sangre, del carácter hereditario del principado. Pero aludiremos —a propósito de la *Critica*— a algún fragmento contra la burocracia de la Restauración que, naturalmente, va más allá en sus intenciones. «El espíritu burocrático —dice Marx— es hasta la médula un espíritu jesuítico, teológico. Los burocratas son los jesuitas del Estado, los teólogos del Estado. La burocracia es la *república "prétre"*. Está obligada a hacer pasarlo formal por el contenido, y el contenido por lo formal. Los objetivos del Estado se transforman en objetivos burocráticos, y los burocráticos en estatales... La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, el espiritualismo del Estado. Cada cosa tiene entonces un doble significado, uno real y otro burocrático...» Contra la «construcción» especulativa hegeliana de la «ciencia administrativa» y de los «exámenes» administrativos: «La "unión" del "cargo público" y del "individuo", esta objetiva ligazón entre la ciencia de la "sociedad civil" y la ciencia del Estado, el *examen*, no es sino el *bautismo burocrático* de la ciencia, el reconocimiento oficial de la *transusanción* de la ciencia profana en ciencia sagrada (y se entiende de por sí que, en todo examen, el examinador sabe todo). Nunca se ha oido decir que los hombres de Estado griegos o romanos hayan tolerado un examen. Pero, ¡qué es un hombre de Estado romano comparado con un hombre de gobierno prusiano!». Contra la «construcción» hegeliana de la «educación ética y de pensamiento» del «funcionario»: «En el funcionario mismo —y esto debe humanizarlo, convertir en hábitos "la ecuanimidad, la legalidad y la dulzura del comportamiento"— la "dirigida educación ética y de pensamiento" debe officiar como "contrapeso espiritual" del "mecanismo" de su "ciencia" (administrativa) y de su "trabajo efectivo". ¡Como si el "mecanismo" de su ciencia "burocrática" y de su "trabajo efectivo" no oficiara como contrapeso de su "educación ética y de pensamiento!"... El hombre en el funcionario debe salvar de sí mismo al fun-

cionario. ¡Qué unidad! *Equilibrio espiritual*. Y así sucesivamente.

Y en cuanto a los *Manuscritos*, recordemos la nota irónica sobre dos reaccionarios, contrarios a la propiedad mueble y al «milagro de la industria»: «Mira al prolífico teólogo hegeliano Funke que, con lágrimas en los ojos, según el señor Leo, cuando que un esclavo suyo, cuando la abolición de la servidumbre de la gleba, no quiso dejar de ser una *propiedad noble*. Observa también las *Fantasías patrióticas* de Justus Möser, que se distinguen por no abandonar ni un instante el horizonte honesto, pequeño-burgués, "hogareño" y restringido del filisteo; y sin embargo *sc. puras fantasias*. Contradicción que las ha vuelto muy agradables para el alma alemana». Es la sonrisa del Voltaire del «cuarto estado» que, aquí, ataca a los últimos soñadores de «souvenirs feudales» (es una expresión más de los *Manuscritos*): los últimos recalcitrantes ante la revolución del «tercer estado».

La "Miseria de la filosofía" (1847)

(*El surgimiento del problema de una dialéctica científica, es decir analítica*)

que fue uno de los fundadores del anarquismo? La *Miseria* consta, y no por casualidad, de dos partes: la primera, dirigida contra el economista Proudhon; la segunda, contra el filósofo Proudhon. Ya nos lo sugiere el prefacio, con estos términos: «En Francia [a Proudhon] se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un buen filósofo alemán [hegeliano]. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo, porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra calidad de alemán [filósofos] y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error. El lector comprenderá que, en esta labor ingrata, hemos tenido que abandonar frecuentemente la crítica del señor Proudhon para decidirnos a la crítica de la filosofía alemana, y hacer al mismo tiempo algunas observaciones sobre la economía política» (*Miseria de la Filosofía*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, p. 25).

Aquí, naturalmente, nos interesa la segunda parte de la obra, la crítica filosófica al mal método proudhoniano y a la economía política en general; la crítica, en fin, a la que Marx llama «metafísica de la economía política», tradicional, burguesa. Pero debemos partir de las siguientes comprobaciones y observaciones particulares, contenidas en la primera parte, y que nos introducirán en la segunda, a través de los motivos determinantes que la han inspirado, es decir los errores económicos de Proudhon, su utopía económica.

«¿Qué es este "valor constituido" —se pregunta Marx— que representa todo el descubrimiento de Proudhon en economía política? Una vez admitida la utilidad, el trabajo es la fuente del valor. La medida del trabajo es el tiempo. El valor relativo de los productos es determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlos. El precio es la expresión monetaria del valor relativo de un producto. Por último, el *valor constituido* de un producto es simplemente el valor que se forma por el tiempo de trabajo plasmado en él» (p. 39). Pero —objeta Marx— este concepto, el *valor constituido* de un producto, nace de una grave confusión. Adam Smith —precisa Marx— tomaba a veces como medida del valor el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía; otras, el valor del trabajo. Ricardo había descubierto el error, mostrando claramente la diversidad de estos dos criterios de medición y llegando a la conclusión de que «el valor relativo de las mercancías consiste exclusivamente en la diferencia entre el valor de producción y el valor de venta».

¿Cómo está articulada la respuesta del fundador del socialismo científico al socialista pequeño burgués y utopista,

La *Miseria de la Filosofía* fue escrita en francés, entre diciembre de 1846 y junio de 1847, e impresa en París (julio de 1847) con el título *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon. Par Karl Marx etc.* Y la traducción alemana, a cargo de Bernstein y Kautski, con prólogo y notas de Engels, apareció en Stuttgart, en 1885 (segunda edición, en 1892). La obra de Pierre Joseph Proudhon, objeto de la «respuesta», es el *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846). La *Miseria* —nos lo informa Engels en el prefacio a la primera edición alemana— fue escrita «cuando Marx había tornado ya conciencia de sus nuevos puntos de vista historicocónómicos». El *Sistema* de Proudhon «le dio la oportunidad —sigue Engels— de desarrollar estos principios suyos, en oposición a los puntos de vista de quien debía asumir, desde ese momento, el lugar más eminente entre los socialistas franceses vivientes». Desde el tiempo en que ambos habían discutido en París, a menudo durante noches enteras, sobre cuestiones económicas, se habían alejado el uno del otro cada vez más; el escrito proudhoniano demostraba que entre los dos existía un abismo insalvable. Ya no era posible ignorar ese hecho, de modo que Marx comprobó en su *Respuesta* la ruptura definitiva.

varmente en la cantidad de trabajo requerida para su producción». Ahora, «Proudhon agrava el error de Adam Smith, al identificar las dos cosas, que éste sólo había yuxtapuesto». Así, todas las «consecuencias igualitarias» extraídas por Proudhon de la doctrina de Ricardo, en esencia, la abolición de todo «rédito sin trabajo» por medio de préstamos «sin intereses», concedidos por un Banco popular a los trabajadores a cambio de «servicios» prestados por su trabajo, de modo que hubiera una «reciprocidad de cambios», capaz de asegurar al trabajador el producto de su trabajo, sin tener que dividirlo con quien no trabaja, con el capitalista y, por lo tanto, capaz de convertirlo también en pequeño propietario. Y, además, la pretensión de destruir el atributo fundamental de la propiedad burguesa, el rédito sin trabajo, el beneficio, pero sin comprometer a la propiedad burguesa misma; todos estos elementos se basan en un «error fundamental»: la confusión «dei valor de las mercancías medido por la cantidad de trabajo empleado en ellas, con el valor de las mercancías medida en base al *valor del trabajo*». Si estas dos maneras de medir el valor de las mercancías se confundiesen en una sola, se podría decir indistintamente: el valor relativo de una mercancía cualquiera se mide por la cantidad de trabajo cristalizado en ella; o bien: se mide por la cantidad de trabajo que puede comprar con ella; o también: se mide por la cantidad de trabajo por la que se puede adquirir dicha mercancía. Pero las cosas no ocurren así, ni mucho menos. El valor del trabajo no puede servir de medida del *valor*, como tampoco puede servir el valor de ninguna otra mercancía... Si el moyo de trigo costase dos jornadas de trabajo en lugar de una, se duplicaría su «valor primitivo», pero no pondría en movimiento [no alimentaría] doble cantidad de trabajo, porque seguiría conteniendo la misma porción de materia nutritiva que antes. Por tanto, el valor del trigo medido por la cantidad de trabajo empleado para producirlo se habría duplicado; pero medido, bien por la cantidad de trabajo por la que puede ser comprado, estaría lejos de haberse duplicado... Por tanto, determinar el valor relativo de las mercancías por el valor del trabajo, significa contradecir los hechos económicos. Significa morir en un círculo vicioso, determinar el valor relativo por un valor relativo que, a su vez, necesita ser determinado». En este círculo vicioso termina Proudhon cuando «busca una medida del valor relativo de las mercancías con el fin de

encontrar la justa proporción en que los obreros deben participar de los productos, o, en otros términos, con el fin de determinar el valor relativo del trabajo» (pp. 49/51). «La superficial concepción —insiste Marx en *El Capital*, III, 1, cap. I— de que el precio de costo de las mercancías constituye también su valor efectivo, y de que, en cambio, el plusvalor deriva de la venta de las mercancías a un precio superior al valor (es decir que las mercancías son vendidas por su valor si su precio de venta es igual al precio de costo, o bien al precio de los medios de producción en ellas consumidos más los salarios) ha sido pregonada por Proudhon, con su habitual charlatanería velada de pretensiones científicas, como la revelación de un secreto del socialismo. [La base de su Banco popular es, al fin de cuentas, tal reducción del valor de las mercancías a su precio de costo!]

«En principio (*Im Prinzip*) —concluye Marx al final de la primera parte de la *Miseria*— no hay intercambio de productos, sino intercambio de trabajos que participan en la producción. Del modo de cambio de las fuerzas productivas depende el modo de cambio de los productos. En general, la forma del cambio de los productos corresponde a la forma de la producción. Modificad esta última, y como consecuencia se modificará la primera. Por eso, en la historia de la sociedad vemos que el modo de cambiar los productos es regulado por el modo de producirlos. El intercambio individual corresponde también a un modo de producción determinado que, a su vez, responde al antagonismo de clases. No puede existir, pues, intercambio individual sin antagonismos de clases. Pero la conciencia del buen burgués se niega a reconocer este hecho evidente. Como burgués, no puede por menos de ver en estas relaciones antagonísticas unas relaciones basadas en la armonía y en la justicia eterna, que no permite a nadie velar por sus intereses a costa del prójimo.» «Proudhon —leemos en *El Capita*, cuyos criterios más generales, el del condicionamiento de la distribución por la producción y por el carácter historicocial de ésta, por ejemplo, están anticipados en el texto de la *Miseria* citado antes—, comienza extrayendo su *ideal*, la justicia, la justice éternelle, de las *relaciones jurídicas* correspondientes a la producción de las mercancías [las relaciones de *proprietarios privados*, etc.] con lo que, dicho sea de paso, es proporcionada también la demostración, tan consoladora para todos los burguesitos, de que la forma de producción de las mercancías

es eterna como la justicia. Luego, a la reciproca, quiere remodelar en conformidad con aquel ideal la producción real de las mercancías y el derecho real correspondiente a ella. ¿Qué pensariamos de un químico que, en lugar de estudiar las leyes *reales*, del intercambio orgánico, y de resolver determinados problemas sobre la base de aquéllas, quisiera remodelar el intercambio orgánico por medio de las ideas eternas de la naturalidad y de la afinidad? Cuando se dice que la usura contradice a la justice éternelle y a otras vérités éternelles, ¿se sabe acaso algo más sobre ella de lo que conocían los Padres de la Iglesia, cuando decían que era contraria a la grâce éternelle, a la foi éternelle, a la volonté éternelle de Dieu?» (*El Capital*, I, 1, cap. 2).

Como se ve las referencias a las ideas eternas, abstractas, o a los ideales genéricos de justicia, unas y otros sustantivos o hipostatizados por Proudhon hasta la esterilidad cognoscitiva (señalada en la pregunta: «¿se sabe acaso algo más?»), son bien punzantes. Y de ellas, que nos recuerdan acentos ya conocidos por nosotros gracias al capítulo precedente (en la parte dedicada a la *Critica a la filosofia hegeliana del derecho público*), nos sentimos conducidos naturalmente a la segunda parte de la *Miseria de la filosofia*, a la crítica de la «metafísica» de la economía política y de la naturaleza apriorística, abstracta, de sus fundamentos lógicos o de método.

Al comienzo de esta segunda parte, Marx reproduce un texto, bien explícito, del sistema prouthoniano, que dice: «No exponemos aquí una historia según el orden cronológico, sino según la sucesión de las ideas. Las fases o categorías económicas unas veces son simultáneas en sus manifestaciones y otras veces aparecen invertidas en el tiempo... Sin embargo, las teorías económicas tiene su sucesión lógica y su serie en el entendimiento: ese orden es el que nosotros nos ufiamos de haber descubierto» (Proudhon, t. I, p. 146). Marx destaca de inmediato: «En verdad, el señor Proudhon ha querido asustar a los franceses, lanzándoles frases casi hegelianas. Tenemos, pues, que vernostrar con dos hombres: primero con el señor Proudhon y luego con Hegel» (p. 97). Y, entrando en lo vivo de la cuestión, prosigue: «Los economistas presentan las relaciones de la producción burguesa —la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc.— como categorías fijas, inmutables, eternas. Proudhon, que tiene ante sí estas categorías perfectamente formadas, quiere ex-

plicarnos el acto de la formación, el origen de estas categorías, principios, leyes, ideas y pensamientos. Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es *cómo* se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra. Proudhon, que toma esas relaciones como principios, categorías y pensamientos abstractos, no tiene más que poner orden en esos pensamientos [...]. Los materiales de los economistas son la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales de Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se sigue el desarrollo histórico de las relaciones de producción, de las que las categorías no son sino la expresión teórica [las teorías], desde el momento en que no se quiere ver en estas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones [*a priori*] quierense o no se tiene que buscar el origen de estos pensamientos en el movimiento de la Razón pura. ¿Cómo da vida a estos pensamientos la Razón pura, eterna, impersonal? [...] Si en materia de hegelismo poseyéramos la intrepidez del señor Proudhon, diríamos que la razón pura se distingue en sí misma de sí misma. ¿Qué significa esto? Como la razón impersonal no tiene fuera de ella ni terreno sobre el que pueda asentarse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda combinararse, se ve forzada a dar volteretas situándose en sí misma, oponiéndose a sí misma y combinándose consigo misma:

posición, oposición, combinación. Hablando en griego, tenemos la tesis, la antítesis, la síntesis. En cuanto a los que desconocen el lenguaje hegeliano, les diremos la fórmula sacramental: *afirmación, negación, negación de la negación*¹ [...]. ¿Es de extrañar que, en último grado de abstracción, porque aquí hay abstracción [indeterminada] y *no análisis*, toda cosa se presente en forma de *categoría lógica*? [...] Así como por medio de la abstracción [indeterminada, apriorística] transformamos toda cosa en categoría lógica, de igual modo basta *hacer abstracción* de todo rasgo *distintivo* [o de-

¹ Tipica fórmula dialecticotriádica, que equivale a la precedente y que expresa la «afirmación racional», en cuanto la constituyen: 1) una primera «afirmación» o «plantearse» inmediato de la Razón como Unidad indiferenciada; 2) la «negación» o mero «análisis» intelectual de ella, o bien el «oponerse» de la Razón a sí misma, y 3) la «negación de la negación», «superación», del análisis en la «síntesis», y, por lo tanto, «autoconciencia» de la Razón, que es su «evolver a sí misma» como Unidad diferenciada, «concreta»; o un «componerse» de la Razón consigo misma, en virtud, advirtiérase, de una intrínseca y apriorística vir tud absoluta.

terminado] de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en el estado [más] abstracto, al movimiento *puramente formal*, a la fórmula *puramente lógica* del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del *movimiento* se cree haber encontrado el *método absoluto*, que no sólo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de las cosas»: [potenciación del concepto, o bien de la idea, a realidad sustancial, lo que equivale a una hipóstasis]. «Se trata de aquel método absoluto, del cual Hegel habla en los siguientes términos: "El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, al que ningún objeto podría resistir; es la tendencia de la Razón a reencontrarse, a reconocerse a sí misma en cada cosa"» [III volumen de su *Lógica*]. Al ser reducida *cada cosa* a una categoría lógica, y *cada movimiento*, cada acto de producción, al *método*, se infiere naturalmente que *todo conjunto* de producciones y de productos, de movimientos y de objetos, se reduce a una *metafísica aplicada*. Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., el señor Proudhon pretende hacerlo para la economía política» (p. 97/100); subrayado casi siempre nuestro).

Entonces, «aplicad este método a las categorías de la economía política y tendréis la lógica [pura] y la *metafísica* de la economía política», tendréis las categorías económicas en un orden que no es sino su «sucesión lógica» (ver anteriormente), así como, para Hegel, «todo lo que ha acaecido y todo lo que sigue acaeciendo corresponde exactamente a lo que acaece en *su propio pensamiento*». De donde, «no existe ya la "historia según el orden cronológico": lo único que existe es la sucesión de las ideas en el "entendimiento" o mejor dicho, en la Razón». Es verdad que «las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstractas [“exactas”] de las relaciones sociales de producción»: pero Proudhon, tomando «como auténtico filósofo [especulativo] las cosas al revés, no ve en las relaciones *reales* más que la *encarnación* de esos *principios*, de esas categorías, [es decir que] potencia estas categorías o ideas, a entes reales, los sustantiva o *hipostatiza*: *hypostasis*, en griego, es sinónimo de *ousia*, sustancia concreta o ente individual».

El economista Proudhon ha comprendido que «los hombres hacen el paño, el lienzo, la seda, en el marco de relaciones de producción determinadas. Pero lo que no ha sabido ver es que estas relaciones sociales determinadas son producidas por

los hombres, lo mismo que el lienzo, el lino, etc.». No ha comprendido que «las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas», que «al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción [...] cambian todas sus relaciones sociales». Y que son «aquellos mismos hombres que, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material», «crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales». Y que es así como «estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como la expresión: más [sociales, históricas] a las que sirven le expresión»: más bien, son *productos históricos y transitorios*. Pero los economistas burgueses, y Proudhon con ellos «tienen un extraño modo de actuar [...]. Las instituciones del feudalismo son [para ellos] instituciones artificiales, las de la burguesía son instituciones *naturales* [...]. Diciendo que las relaciones actuales —las relaciones de producción burguesa— son naturales, los economistas pretenden que se trata de relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas conforme a leyes [racionales] de la naturaleza; por lo que estas mismas relaciones son leyes naturales, *independientes del influjo del tiempo*. Son leyes eternas, son aquellas leyes que deben gobernar siempre a la sociedad. Ha habido historia, pero ahora no la hay más. Ha habido historia porque han existido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales se encuentran relaciones de producción completamente diferentes a las de la sociedad burguesa que, según los economistas, son naturales y eternas [...]. Ricardo, después de haber supuesto que la *producción burguesa* era necesaria para determinar la *renta*, aplica sin embargo ésta a la propiedad raíz de todas las épocas y de todos los países: de este tipo son los errores de los economistas que presentan a las relaciones de la producción burguesa como *categorías eternas*».

«En realidad Proudhon —había observado ya Marx en aquella carta a Annenkov, de fecha 28 de diciembre de 1846, que constituye, junto a la carta del 24 de enero de 1865, dirigida a Schweitzer, un precioso apéndice de la *Miseria*— hace lo que realizan todos los buenos burgueses. Todos ellos nos dicen que la libre concurrencia, el monopolio, etc., en principio, es decir considerados como ideas abstractas, son los únicos fundamentos de la vida, aunque en la práctica de-

jen mucho que desear. Todos ellos quieren la concurrencia, sin las funestas consecuencias de la concurrencia. Todos ellos quieren lo imposible: las condiciones burguesas de vida, sin las consecuencias necesarias de estas condiciones. Ninguno de ellos comprende que la forma burguesa de producción es una forma histórica y transitoria, como lo era la forma feudal [...]. Proudhon es pues, necesariamente, un doctrinario.²

Conclusión que Marx precisará en la carta a Schweizer: «Toda relación económica tiene su lado bueno y su lado malo; éste es el único punto en que Proudhon no se contradice. El ve el lado bueno, subrayado por los economistas, y el malo denunciado por los socialistas [utopistas]. De los economistas toma la necesidad de las *relaciones eternas*, de los socialistas la ilusión de que en la pobreza no puede verse otra cosa que pobreza». [es decir el aspecto negativo, ético, de ésta y no sus causas económicas, científicas], de modo que el libro de Proudhon «no es sino el código del socialismo pequeño-burgués». Para resumir después muy bien, en la misma carta, la lección de la *Miseria*, diciendo haber demostrado allí «qué poco ha penetrado Proudhon en el misterio de la dialéctica científica y cuántas veces, por otra parte, comparte las ilusiones de la filosofía "especulativa"». Pues, «en lugar de considerar a las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase del desarrollo de la producción material, las convierte de un modo absurdo en ideas eternas, existentes de siempre, y cómo, después de dar este rodeo, retorna al punto de vista de la economía burguesa» (*«er auf diesem Umwege wieder auf dem Standpunkt der bürgerlichen Oekonomie ankommt»*, cursiva casi siempre nuestra). La penúltima es de Marx.). La observación gnoseológica de Marx —es decir, que Proudhon, siguiendo el rodeo de su hegelismo, o sea de una consideración metafísica, apriorística y genérica, se vuelve a encontrar, al final, en el punto de partida, en el *immediato* punto de vista economicoburgués— nos recuerda significativamente, iluminándolos al mismo tiempo, los siguientes he-

chos: 1) el particular realce, precisado antes, en la misma *Miseria* de aquél «círculo vicioso» en que consiste, por ejemplo, determinar el valor de las mercancías en base al valor del trabajo, es decir un valor relativo basado en otro valor relativo que, a su vez, necesita ser determinado. 2) la observación general sobre la *esterilidad cognoscitiva* («... se sabe acaso algo más...») que sigue al querer *remodelar* el derecho *real*, correspondiente a la *real* producción de las mercancías, *de acuerdo a un ideal de justicia abstracto*; que sigue, en suma, a todo proceso de *hipostatización*, agudamente asimilado a esos procesos apriorísticos por excelencia que son los argumentos teológicos (aquí se habla de la teología laica del idealismo). Una observación general anotada en *El Capital*, como se recordará, y 3) la siguiente conclusión crítica de Lenin: que los razonamientos —aprioristas— hechos por los sociólogos burgueses metafísicos no son, en el mejor de los casos, más que un «síntoma» de las ideas y de las claciones sociales de «su tiempo», pero «no» hacen «progresar ni un ápice» la comprensión de las relaciones sociales «reales».

Y ya como observación logocritica nos indica la clave del «misterio» de aquella «dialéctica científica» general, cuya insistencia revolucionaria anima toda la polémica de la sección metodológica de la *Miseria* y de la *Introducción* del 1857, para estructurar luego positivamente *El Capital*: reflexionese aquí sobre el significado perturbador, antidiogmático, de aquella instancia del método, o sea de la *sustancia* del *método del hombre de ciencia* naturalista, del químico invocado como modelo, en cuestiones de economía, de justicia o «morales» en general. ¿Qué pensariamos de un químico que, en lugar de estudiar las leyes *reales* del intercambio orgánico, y de resolver determinados problemas sobre la base de ellas, quisiera remodelar el intercambio a través de las ideas *eternas* y genericas de la naturalidad y de la afinidad? Esa clave es el *análisis materialista-histórico* de la *estructura mixta*, viciada, de la *dialéctica apriorística* o especulativa y sus *consecuencias extremas*, las *tautologías* o peticiones de principio, *no* meramente *verbales* (el «círculo» recordado poco antes), de las cuales se ha hablado al principio, en el examen de la fundamental *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*.

Con lo dicho estamos obligados a pasar a la *Einleitung* o *Introducción* del 1857, llena de ricos desarrollos analíticos de carácter logicomaterialista en cuanto a la estructura vi-

² Carta de Marx a P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, p. 746.
³ Viendo las cuales, vería también, sigue el texto, «el lado revolucionario, destructor, que ha de acabar con la vieja sociedad».
⁴ Carta a J. B. Schweizer, 24 de enero de 1865, incluida en el apéndice a la edición de *Miseria de la Filosofía* (pp. 186-195).

ciosa señalada y a los consiguientes principios normativos de la estructura lógica correcta de las *leyes económicas*, en este caso, y de los razonamientos en ellas implicados. Lo que significa, en otras palabras, el tránsito revolucionario —en economía— de la dialéctica «especulativa» o metafísica, y por lo tanto «mixtificada» y mixtificadora, a la «científica», es decir *analítica*: de las hipóstasis a las hipótesis, de los aniriorismos a las previsiones experimentales.

3

La “Introducción” (1857) y el “Prólogo” (1859) a la “Crítica de la Economía Política”

(*Hacia la solución del problema de una dialéctica analítica*)

La «Introducción» de 1857 para la *Crítica de la Economía Política* fue descubierta, entre el material póstumo de Marx, el llamado *Nachlass*, en 1902, por K. Kautski, y publicada por este mismo en los fascículos del 7, 14 y 21 de marzo de 1903 de la *Neue Zeit*. Reimpresa en 1907 por el mismo Kautski, en la segunda edición de la *Crítica*, y finalmente, los editores rusos, en 1939, nos han dado del manuscrito, difícil y lleno de lagunas, un texto críticamente cuidado (véase ahora *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Karl Marx, Dietz Verlag, Berlín, 1953). En el prefacio de 1859 para la *Crítica*, del cual volveremos a hablar, Marx nos advierte sobre una «Introducción general», por él «bosquejada» y «suprimida» por el motivo de que «toda «anticipación» puede «perturbar» los «resultados a demostrar» y porque el lector deseoso de seguirlo «debe decidirse a remontarse de lo particular a lo general». Observemos de inmediato que este escrupuloso genérico de *un hombre de ciencia* por ir de lo particular a lo general, de los hechos a las ideas y no —unilateralmente— a la recíproca; este escrupulo, el mismo que será razonado, explicado y desarrollado en la omitida *Introducción*, en el capítulo III dedicado al «Método de la economía política», no tiene peso por sí mismo, en relación al citado capítulo metodológico —el que a nosotros nos interesa específicamente— sino a lo sumo en relación a los otros tres capítulos de investigación concreta, dedicados a la «Produc-

ción» capítulos no privados, por otra parte, ellos también, de felices anotaciones metodológicas. Y en suma sigue en pie el hecho de que la *Introducción* del 1857 es un escrito que vale por sí, con una autoridad suya, justamente en cuanto la opinión común reconoce que en él Marx nos da, en un «esbozo genial, como lo repiten los editores más recientes, los «principios metódicos» de la aplicación de la dialéctica materialista a la economía política, además de conceptos básicos del materialismo histórico. Sabemos ya algo gracias a las conclusiones establecidas con precedencia, acerca del sentido del análisis logicomaterialista de los métodos, integrante de este escrito; ahora se trata de seguir tal análisis en sus momentos decisivos.

Si, por ejemplo —observa Marx al promediar el capítulo— examinamos la categoría económica de la *producción*, asumiéndola en su generalidad, debemos saber ver que su carácter *general o común*, destacado por el análisis comparativo, es algo *articulado y complejo*, que se *diversifica* en numerosas determinaciones. Algunos de estos elementos son comunes a todas las épocas, otros sólo a algunas. Ciertas características serán comunes a la época más moderna y, a la más antigua, de modo que ninguna producción sería concebible sin ellas. Pero, así como las lenguas más desarrolladas tienen leyes y caracteres en común con las menos desarrolladas, y precisamente lo que constituye «su desarrollo» es aquello en que se alejan de la común generalidad, las características «generales» deben ser «dejadas de lado» (*gesondert*) a fin de que la «diferencia esencial» o específica no sea olvidada en favor de la «unidad», uniformidad o generalidad.

Marx nos indica aquí cómo sólo un análisis riguroso, científico, de lo general y de lo particular, es decir el «separar» las características generales y el no confundirlas con las específicas, puede impedir el «olvido» de las segundas, ese prevalecer de las primeras sobre las segundas habitual en la síntesis abstracta del apriorista, que cae en la *hipótesis*.

La presunta «sabiduría» de los economistas que se esfuerzan por probar la «eternidad y armonía de las condiciones sociales existentes» es nada más que ese olvido. Dicen que *ninguna* producción es posible sin un *instrumento de producción*, «aunque este instrumento no fuera más que la mano»; o sin trabajo anterior y acumulado, «aunque este trabajo no fuera sino la habilidad reunida y concentrada por ejercitación repetida de la mano de un salvaje». Y explican

al *capital* como «una general, eterna relación natural»: cosa que es verdadera si olvidamos el «carácter específico», que hace de un trabajo acumulado un «capital» en sentido *moderne*. Tienden, en fin, a «confundir y eliminar todas las diferencias *históricas*», es decir *específicas*, cuando formulan sus «leyes humanas generales». Así —véase, por ejemplo, a John Stuart Mill— «se representan la *producción*... como sujeta a leyes eternas independientes de la historia, ocasión en la cual las relaciones burguesas [de producción] son total y ocultamente *interpoladas* [*gans unter der Hand... untergeschubben*] como *inmutables* leyes naturales de la sociedad *en abstracto*, es decir *en general*». Y así caen de continuo en «tautologías». «Toda *producción* es apropiación de la naturaleza por el individuo, dentro de una *determinada* forma de *sociedad* y por medio de ella. En este sentido, es una *tautología*, decir que la propiedad [apropiación] es una condición de la producción [apropiación]; pero se vuelve ridículo saltar [Sprung] de esto a una *determinada* forma de propiedad, la privada [moderna, burguesa].»

Aquí, Marx entiende decírnos: 1) que es una conclusión ridícula, porque es vana, definir esa determinada, específica, histórica forma de propiedad que es la propiedad burguesa, diciendo que en cuanto es propiedad, apropiación, es condición de la producción o apropiación: así se cae en una verdadera tautología o petición de principios, y 2) que tal conclusión tautológica, y por lo tanto *estéril* desde el punto de vista cognoscitivo, no es sino el resultado y *contraparte* de una *hipótesis*: y precisamente, del haber potenciado a *realidad*, por apriorismo, al más *genérico* concepto de la producción como apropiación de la naturaleza, de modo que asumía y agotó en sí *también* a la producción moderna, burguesa, *trascendiendo* las características *específicas* de ésta. Y, como dice Marx, del haber *interpulado*, o sea sustituido, el sentido específico de las relaciones burguesas de producción con el genérico e irremutable de producción, preconcebido como ley natural, eterna de la sociedad económica *en abstracto*. De donde la *interpolación metafísica, o sustitución apriorista* de lo genérico, o más abstracto, a lo específico, o más concreto, nos revela claramente *en la definición de este último la estructura incorrecta, viciada, de los razonamientos de la «metafísica de la economía política»* (véase la *Miseria de la Filosofía*, tratada en el capítulo precedente): estructura y método de una dialéctica mixtificadora que, re-

duciendo lo específico o concreto a mera manifestación «alegoría» o simbólica de la Idea (con mayúscula), a lo genérico, termina en tautologías o peticiones de principio que, justamente, son la prueba de la existencia de un específico o concreto *sobrepticio*, no *asimilado*, no mediado. (En cuanto a esta presencia de lo concreto —por cierto sobrepticio pero existente— véase el postulado crítico de la materia, en el primer capítulo y, más adelante, cuando se trate del «volatilizarse» de la representación concreta en la definición apriorística.)

Ahora es necesario —sigue Marx— guiarse por un método «científicamente correcto»; es decir, ante todo, *proceder a abstracciones* (sin las cuales no hay posibilidad de pensamiento y de conocimiento, de cualquier tipo que sean), *partiendo de lo «concreto»* (*das Konkrete*), del «sujeto real», que es, en este caso, una «sociedad determinada», histórica. Las *robinsonadas*, con las cuales aún hoy se complacen los economistas burgueses —Robins, por ejemplo— no son, dice Marx, sino «fantasías» de inspiración junsnaturalista, pues «la producción por individuos aislados fuera de la sociedad, algo excepcional que podría sucederle a un hombre civilizado que ha ido a parar por casualidad a un desierto, pero ya en posesión potencial de las fuerzas sociales, es una cosa tan irreal como el que un lenguaje se desarrolle sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí». Pero, aunque «lo concreto» es el efectivo punto de partida de la observación y de la concepción, *en nuestro pensamiento* aparece, sin embargo, como un «proceso de síntesis», como un «resultado» y «no un punto de partida»: lo concreto es concreto en «cuanto conjunto de muchas determinaciones y, por lo tanto, *unidad de lo múltiple*». Si, para explicar todo el proceso social de producción, tomamos como base a la población, sin tener en cuenta verdaderamente a las «clases», es decir a los elementos concretos, históricos que las constituyen, como el trabajo asalariado, el capital, etc., y sus correspondientes implicaciones, y comenzamos con una «representación caótica de la totalidad», para llegar, por medio de un análisis gradual, a conceptos mucho más simples, al actuar de este modo «abajo arriba», el capital, etc., y sus correspondientes implicaciones, siempre menos complejas (*immer dünner Abstrakta*), a la *genericidad* (*Allgemeinheiten*), hasta arribar a abstracciones muy simples: la división del trabajo, la moneda, el valor, etc. Este es el método seguido por la economía polí-

tica burguesa: «método por el cual la plena y concreta [*volatilie*] representación se volatiliza [*Verflüchtigung*] en una abstracta [en sentido peyorativo] definición [*zu abstrakter Bestimmung*]». Una definición que —observese— no es «vacía», como lo pretende la crítica kantiana del racionalismo abstracto, sino *llena de un concreto «caótico»*, confuso, *no asimilado*; o *mala empiria*, no mediada (ver cap. I y, aquí mismo, más arriba). Esta definición abstracta, inútil, se convierte a causa de su propio apriorismo en una *tautología* real, o sea *de lo real o de su contenido* (*la contraparte* ya señalada). Por lo tanto, «volatilizarse» de la representación concreta no significa para Marx su vaciarse en cuanto representación, sino que *su contenido es «caótico»*, «imaginario» *indiferenciable*: pues lo que se volatiliza en la definición abstractista, apriorista, es el *valor cognoscitivo* de la representación, *no su contenido*. Esta presencia, o permanencia del contenido, o concreto, o materia, en el concepto, a cualquier costo, y aunque sea vi- ciosamente, como contenido sobrepticio, caótico, indiferenciable, o mala empiria, no mediada, se explica con el circulo positivo de materia y razón, que nos ha sido revelado por la crítica *materialista* del *a priori* y su correspondiente postulado crítico de la materia (ver cap. I).

Pero, continúa Marx, si llegamos a las abstracciones más simples, como la división del trabajo, el valor del cambio, etc., «repetimos el viaje *al revés* [*rückwärts*] y volvemos a la población» y «esta vez no como a una caótica noción de un todo, sino como a una rica totalidad [*Unidad*] de muchas determinaciones y relaciones», es decir tomada en su *carácter histórico*, al obrar de este modo seguimos el *método correcto*, por el cual «las definiciones abstractas [pero ya no en sentido peyorativo, ya no aprioricas, pues se fundan en el continuo «retorno» a lo concreto como tal o unidad de lo múltiple] conducen a la reproducción (*Reproduktion*) de lo concreto» en el curso del *pensamiento*; y sabemos que sin definiciones o abstracciones no hay pensamiento ni conocimiento posibles. «Ilusión» de Hegel, entonces, «el considerar a lo real como resulta [...] de un pensamiento que se mueve de sí en sí mismo», allí donde el «método de *remontarse* [*aufzusteigen*] de lo abstracto a lo «concreto» es el único modo de pensamiento que permite ensañorecerse de lo concreto [o real], de reproducirlo como un concreto mental [*geistig*]». Señalemos que, en este caso, lo real o concreto es «el sujeto,

la [determinada] sociedad», el «presupuesto» del cual partimos y al cual debemos «tener siempre presente». Entonces, el método correcto puede ser representado como un movimiento circular de lo concreto o real a lo abstracto o ideal, y de éste a aquél (el círculo positivo de materia y razón); o sea que, con precisión lógica, consiste en un continuo e inevitable ajuste histórico de las abstracciones o categorías económicas —en este caso—, si la verdad de éstas, como se ha visto, se halla ubicada en *relación inversa* a la simplificación o abstracción genérica de su contenido. O si, como dice Marx, «las leyes enunciadas por un razonamiento abstracto que se remonta de lo más simple a lo complejo [específico o concreto] corresponden al proceso histórico real». Cosa que se ve, con claridad, en la elaboración concreta, científica de la fundamental categoría del trabajo. El trabajo, dice Marx, aparece como categoría «totalmente simple» o general, y la idea que de él se tiene en este sentido —considerado como *trabajo en general*— es bien *análoga*: y «sin embargo, el "trabajo", entendido en esta simplicidad desde el punto de vista económico, es tanto una categoría moderna como modernas son las condiciones productoras de esta simple abstracción». Lo que significa que esta categoría es una abstracción sí, pero *histórica*, no *apriorística*, y que resume los «progresos» económicos, prácticos y teóricos, cumplidos desde «el sistema manufacturero-comercial», en el cual la fuente de la riqueza fue transferida de la cosa, de la moneda, a la actividad subjetiva, al trabajo comercial y manufacturero— hasta el «sistema fisiocrático», que indicaba aquella fuente en el «trabajo agrícola», y hasta Adam Smith, que la descubrió en el «trabajo, simplemente» o «trabajo en general». De ahí que, junto al carácter general de la actividad creadora de la riqueza, tenemos también el carácter general del objeto definido como riqueza, o sea «el producto en general o, también, trabajo en general, pero como trabajo pasado y objetivado». Ahora bien: «podría creerse que con esto se hubiera encontrado sólo la expresión abstracta para la más simple y antigua relación [económica] en que los hombres han entrado como productores, sin que interese en qué forma de sociedad lo hicieron [...] lo que en un sentido es verdad, en otro no lo es». Es verdad que «la indiferencia a un determinado género de trabajo presupone la existencia de un conjunto muy desarrollado de varias especies de trabajo concreto, ninguna de las cuales es ya pre-

dominante». Y que así «las abstracciones más generales se obtienen sólo donde existe el más rico desarrollo concreto, donde una característica *liga* a una multiplicidad de cosas y les es común, de modo que deja de ser pensada como forma particular». Y, por otra parte, «esta abstracción del trabajo en general no es sólo el resultado mental de un conjunto concreto de trabajos. La indiferencia a un determinado género de trabajo corresponde a una forma de sociedad en que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro, de modo que un determinado género de trabajo les parece fortuito y, por lo tanto, indiferente. Aquí el trabajo se ha convertido, no sólo en el pensamiento [*in der Kategorie*], sino en la realidad, el medio de producción de la riqueza en general, y ha dejado de concretar con los individuos en cuanto beneficio particular de ellos. Un esta o tal de cosas se ha desarrollado en grado sumo en la *más moderna sociedad burguesa*, en los Estados Unidos de América. Y aquí, la abstracción que es la categoría «trabajo», o «trabajo en general», o trabajo *sans phrase* [sin más], punto de partida de la economía moderna, se hace por vez primera prácticamente verdadera». Hoy, el economista Swetzy observa: «Es necesario comprender bien que la reducción de todo trabajo a un común denominador, de modo que las unidades de trabajo puedan ser cotejadas y sustituidas reciprocamente, sumadas y restadas y, finalmente, totalizadas para formar un complejo social, no constituye una abstracción arbitraria...». Es, más bien, como lo destaca Lukács, una abstracción «perteneciente a la esencia del capitalismo». Pero así, concluye Marx, «*la abstracción más simple*, la abstracción que es la culminación de este tipo suyo de abstracción [*mir in dieser Abstraktion de este tipo suyo de abstracción*] prácticamente *verdadera* como categoría de *la sociedad más moderna*». Es decir que «el ejemplo del "trabajo" nos muestra de modo convincente cómo aun las más abstractas categorías, a pesar de su validez —que rige en virtud de su abstracción— para toda época, son, sin embargo, por la determinación de su abstracción [*in der Bestimmtheit dieser Abstraktion*] igualmente el producto de relaciones históricas y poseen su plena validez sólo en relación a éstas y en el ámbito de éstas». Luego veremos otro ejemplo

de fundamental abstracción determinada o histórica, o unidad de una multiplicidad —como quiera decirse—; el capital.

Naturalmente, este *ajustar históricamente las categorías* o abstracciones económicas, en que consiste el método del *círculo concreto-abstracto-concreto*, no significa que se deba aceptarlas «en aquella sucesión en que fueron factores determinantes en el curso de la historia»: obrar así sería «kintoportuno» (*untubar*) y «erróneo» (*falsch*). Más bien, «su orden de secuencia está determinado por la relación que tienen la una con la otra en la moderna sociedad burguesa: orden que es exactamente el opuesto al que guardaban en el curso natural o al correspondiente al orden [cronológico] de su evolución histórica. Entonces, «no se trata del lugar que las relaciones económicas ocupan en la sucesión de distintas formas de sociedad»; y «menos aún de su orden de secuencia "en la Idea", como la entiende Proudhon» y como lo entendía, con mayor profundidad, Hegel (ver capítulo precedente). Sino que se trata de «su orgánica conexión dentro [um ihre Gliederung innerhalb] de la moderna sociedad burguesa».

Ahora ¿qué exactas implicaciones tiene la repulsa marxista, no sólo y no tanto del «curso [de las categorías económicas] en la Idea», repulsa que, luego de las aclaraciones precedentes, y, especialmente; sino también de su «curso natural» o de tipo historicocronológico? ¿Y el consiguiente llamado a una «conexión orgánica» de ellas dentro de la «moderna sociedad burguesa» y al curso u orden de secuencia determinado por sus relaciones recíprocas en la sociedad moderna? Y repitamos que este orden es «exactamente el opuesto» al curso natural. «El método lógico de Marx en su crítica a la economía política —leemos en la voz *Dialectica accidentalidad perturbadora [irracionalidad]*.» Nosotros agreeamos que se trata, justamente, del problema de *no confundir* el método de Marx con el de Hegel, que resulta realmente demasiado despojado de accidentalidades históricas— perturbadoras o no, aunque pretenda ser método de la dialéctica histórica; es decir que se trata del problema de la conciliación de la historicidad sustancial de las categorías económicas con la *no-cronología* de su orden, u orden «inverso». Tal problema es el del desarrollo resolutivo de la cuestión del círculo concreto-abstracto-concreto, es decir del méto-

do de la abstracción determinada o histórica científica. Vea-mos.

Las comprobaciones hechas antes acerca de la formación histórica de la categoría *modernísima*, pero también general, del trabajo, nos dan ya una orientación en la solución del problema. Decíamos que los otros (precedentes) caracteres históricos del trabajo adquieren un significado *no histórica-mente estrecho* o cronológicamente fijado, en subordinación al carácter histórico reciente, moderno, del *trabajo sans phrase*. En suma, que es en la *síntesis conceptual*, la abstracción del trabajo *sans phrase*, donde los distintos caracteres históricos del trabajo se revalorizan en notas de concepto, asumiendo entonces un significado unitario y general, y perdiendo su significado estrecho, particularista, meramente analítico, historicocronológico; todo ello sin perder, por otro lado, su determinación o carácter *analítico* significativo, debiendo a su historicidad o *necesidad histórica* (no se trata, evidentemente, de caracteres fantiosos). De ahí una *síntesis* que es también *análisis*: la abstracción histórica o determinada, en la cual se concilian verdaderamente historicidad e idealidad (no carácter cronológico). Queda por ver mejor aquella *subordinación* de los caracteres históricos precedentes al carácter histórico más reciente, es decir el principio de la formación de la abstracción histórica o determinada en cuanto a *síntesis-análisis*. Tal subordinación no significa, ni puede significar otra cosa que la inclusión de aquellos caracteres históricos precedentes en un nexo o concepto, de formación provocada por el carácter histórico más reciente o *presente*, o sea por su *problemática*. «La llamada evolución histórica —dice Marx— generalmente consiste en que la última formación histórica considera a las precedentes como simples fases que conducen hacia ella misma y las concibe siempre *unilateralmente* porque raramente y sólo en condiciones bien determinadas es capaz de *criticarse a sí misma* [*sich selbst zu kritisieren*...]. La religión cristiana fue capaz de darse una *objetiva* [no unilateral] comprensión de las pasadas mitologías sólo cuando estuvo dispuesta en cierto grado potencialmente dirigimos a la *autocrítica* [*Selbstkritik*]: es decir, a convertirse en historia de las religiones. «Igualmente la economía burguesa ha llegado a *comprender* [a la comprensión objetiva de] a la sociedad feudal, antigua y oriental, en cuanto comenzó la *autocrítica de la sociedad burguesa*. Y en cuanto la economía burguesa ha dejado de construir las

mitologías en virtud de las cuales se identificaba con el pasado [a través de esas proyecciones apriorísticas de categorías en el pasado o en el futuro que son las hipóstasis] su crítica a los sistemas anteriores especialmente al sistema social feudal con el cual debió luchar directamente, ha sido similar a la crítica cristiana del paganismo y a la crítica protestante del catolicismo... Y por lo tanto la economía política *también como ciencia* no data en lo más mínimo del tiempo en que se comienza a discurrir sobre ella *como tal*» (los dos últimos subrayados son de Marx). Y, como consecuencia, vemos la formación de otra fundamental abstracción histórica o determinada, la de *capital*, provocada por el carácter histórico más reciente o *presente* del capital: o sea por la *problemática* de éste, surgida de la *autocrítica* de la sociedad y de la economía burguesas. En la economía del Medievo —dice Marx— también el capital, exceptuado el monetario, tiene, en su forma de tradicional instrumento productivo, el carácter de propiedad raíz, mientras «en la sociedad burguesa, la verdad es lo opuesto»; aquí, «la agricultura se vuelve siempre más una simple rama de la industria y está completamente dominada por el capital», por ese elemento preponderante que es «el elemento *social*, históricamente producido». De modo que, si «la renta de la tierra no puede ser entendida sin el capital, el capital *puede ser entendido sin la renta*». Y así, tal elemento, el capital, «debe constituir el punto de partida y el fin, a explicar antes que la propiedad raíz» y sólo «después de haber considerado por separado a ambos, se deben examinar sus relaciones reciprocas».

Se ve efectivamente *cómo el sentido de la relación entre las categorías económicas precedentes, o del pasado, o históricas* (propiedad raíz medieval y capital relativo) y las categorías consiguientes de la sociedad moderna (renta y capital relativo), es dictado por un *orden inverso* al cronológico de las categorías: no propiedad-raíz-capital, sino capital-propiedad-raíz. Es decir, como en orden *inverso* —u orden ideal, de valor— de las categorías, que constituye el sentido de la relación pasado-modernidad, es dictado por la *moderna o presente necesidad histórica* de entender y de resolver la problemática del fenómeno de la *renta* (he aquí la «conexión orgánica» de las relaciones y de las categorías económicas «dentro de la moderna sociedad burguesa»). Con este fin es que el capital debe constituir el «punto de parti-

da y el fin», a explicar «antes» que la propriedad raíz, *invirtiendo* el orden cronológico (empírico).

Hasta aquí en su sustancia, el texto de la *Enleitung* de 1857. Texto que, explicado posteriormente, en armonía con las lecciones metodológicas extraídas por el marxismo-leninismo, sobre todo de *El Capital* nos permite (si no nos equivocamos) las conclusiones siguientes: 1) que la economía pue-
de poseer una *comprensión* no-unilateral, *objetiva* de sus *antecedentes* históricos y por tanto, de sus problemas *consecuentes* (la renta, por ejemplo) sólo a condición de que sea capaz de una *autocrítica* y de una conciencia de la *problematicidad* de sus *propias* categorías. Esto presupone: a) que haya adquirido *conciencia histórica* de lo *concreto* o sujeto *dado*, de la sociedad *burguesa moderna, presente*; una conciencia ausente en la economía política burguesa, a cuyos ojos, lo sabemos por la *Miseria de la Filosofía*, «hubo historia, pero ahora no la hay más» y sus propias instituciones aparecen como «naturales», «eternas»; b) que se ubique *ab initio*, sin apriorismos ni dogmatismos, en el terreno mismo de *lo concreto, de la experiencia*, como toda verdadera *ciencia*; y que lo haga, justamente, en el terreno de instancias *históricocomateriales o sociales* (apertura o primer movimiento del círculo señalado: *de lo concreto a lo abstracto*); 2) que, en consecuencia, formule *abstracciones* —a los fines de una comprensión objetiva de sus problemas—, cuyo carácter de *síntesis* —inseparable sinónimo de abstracción, concepto o categoría— *no sea separable del de análisis*, en cuan-
to con tales abstracciones se trata de revalorizar en *signifi-
cado* los *antecedentes* históricos, en su *nexo* conceptual con los *consecuentes*, o rasgos históricos presentes y problemáticos, a ser resueltos. Pero, de modo que el orden *ideal o inverso*, asumido así por ellos, no les haga perder también, junto con su significado estrechc, aislado, meramente analítico o historicocronológico, aquella determinación o carácter analítico significante que forma un todo con su exactitud sintéticodialectica que, justamente, les imprime— y en lo que consiste— el orden inverso, ideal, racional, en fin, su nexo con los consecuentes. De modo que se formen si, *abstracciones, síntesis o unidades*, pero *determinadas*, analíticas, de una *multiplicidad*: abstracciones en fin, en las cuales se satifaga la instancia *historicoracional* como instancia en fun-

ción de aquella instancia historicomaterial inicial. Lo cual está representado en conjunto por el primer y el segundo movimiento —de lo concreto a lo abstracto y viceversa— del citado círculo metódico; una representación, entonces, de la conciliabilidad —en la abstracción determinada:— de la historicidad y de la idealidad o racionalidad, y 3) que, en fin, al ser la normatividad inherente a la objetividad o racionalidad de la abstracción determinada, una *normatividad* no categorica o abstracta, sino sólo *hipotética*, en cuanto expresa instancias *histórico-racionales/funcionales* (la razón en función de la materia, y a la recíproca), tal normatividad hipotética no puede *verificarse*, o sea adquirir valor de verdad y convertirse en realidad; y, más que en y para la *materia*-*dad histórica* (no abstracta), propia de la *experiencia práctica económica y social*. Hecho que, también él, está representado por el círculo metódico, en su segundo y último movimiento de *retorno de lo abstracto a lo concreto*, que lo cierra, y que fuera expresado con rigor por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: «como el criterio de la práctica —es decir el *curso de desarrollo* de todos los países capitalistas en los últimos decenios— no hace más que *demonstrar la verdad* objetiva de toda la teoría economicosocial de Marx en general, y no de esta o de la otra parte, formulación, etc., está claro que hablar aquí del “dogmatismo” de los marxistas, es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa» (*Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 155, Moscú, 1948), o sea a una economía efectivamente dogmática, en cuanto especulativa e contemplativa. Y para el criterio *decisivo de la práctica*, debe recordarse siempre la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845): «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una *verdad objetiva*, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la *práctica* donde el hombre tiene que *demostrar la verdad*, es decir, la *realidad*... y el poderio, la terrenalidad... de su *pensamiento*. El litigio sobre la irrealidad o realidad de un *pensamiento aislado* de la *práctica*, es un problema puramente escolástico» (*Marx, Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, editorial Cartago, 1957, p. 713).

Las conclusiones precedentes nos indican esquemáticamente el significado de aquella *diáctica científica*, es decir *analítica*, de la economía y de las disciplinas *morales* en general, a que Marx se inclinaba desde la *Miseria de la Filosofía*.

fía, y aun desde la polémica antiapriorista de la *Critica a la filosofía hegeliana del derecho público*; dialéctica de abstracciones determinadas o históricas, que critica desde adentro y disuelve a la dialéctica especulativa o dialéctica de abstracciones apriorísticas, indeterminadas, genéricas. Dialéctica viciosa, mixtificada, inconducente, porque termina en tautologías de hecho, como bien lo sabemos.

Ahora bien: el alcance metodológico de la dialéctica científica (simbolizada en el círculo concreto-abstracto-concreto o círculo de materia y razón, o de inducción y deducción) es poco menos que revolucionario. Significa que todo *saber* digno de ser tal es *ciencia* y, por lo tanto, no mero saber o contemplación. Significa que no hay sino *una ciencia*, porque no hay sino *un método*, o sea *una lógica*: la lógica *materias* de la ciencia experimental o moderna, despojada se soberbiende, de aquel platonismo más o menos matematizante que es el soporte filosófico de la ciencia teorizada por todo hombre de ciencia burgués, de Galileo a Einstein. De la ley física a la moral, y a la económica, nor cierto que varian las técnicas que las constituyen, tanto como varial la experiencia y la realidad; las matemáticas, por ejemplo, entran como elemento constitutivo esencial en la elaboración formal de las leyes físicas en general, pero no pueden ser empleadas sino como instrumento auxiliar en la elaboración de las leyes económicas, sociales, etc. Lo que no varia es el *método*, la *lógica*, simbolizado por el círculo anotado con anterioridad. «La *historia misma* —dice Marx en los *Manuscritos económicos-filosóficos*— es una parte *real* de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza. La ciencia natural comprenderá un día a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural»: [léase, adoptará su método experimental y poseerá un método históricoexperimental y, en tal sentido, historicodialético]. Y «la originalidad de la *evolución* de la filosofía consiste en que a partir de ella, a medida que se desarrollaban los conocimientos científicos de la naturaleza y la sociedad, prolife raron, una tras otra, las *ciencias positivas*. Como consecuencia, el dominio de la *filosofía* se ha *restringido* de manera continua en *función del desarrollo de las ciencias positivas* (señálemos, por otra parte, que este proceso no ha terminado aún, ni siquiera en la época actual) y esta *emancipación* de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales representa un *progreso* tanto para ellos como para la *filosofía*.

misma» (A. Zhdanov, *Discurso pronunciado en el debate sobre el libro «Historia de la filosofía occidental»*, en *Literatura y filosofía a la luz del marxismo*, editorial Pueblos Unidos, 1948, p. 56).

El progreso mismo de la conciencia humana nos autoriza a proclamar la *unidad* de la lógica científica y la unidad científica de la lógica; en fin la *unidad* de la *lógica*. No puede admitirse ya una lógica «filosófica» distinta de la científica. La filosofía convertida en *ciencia del hombre*, para utilizar la expresión con el significado que le da Marx, ya no es «ciencia» en el sentido metafórico, arbitrario y engañador con que fórmulas tales como «filosofía ciencia del espíritu», «metafísica» y de «especulación», suelen utilizar al término. Es ciencia en el sentido estricto de *historia-ciencia o ciencia materialista de la historia*, del cual la *Einleitung* de 1857 constituye una primera revelación, en cuanto esboza una fundación *gnoseológica-científica* de la economía como ciencia. Y bien puede ser llamado *galileísmo moral* peculiar del marxismo, el hecho de que las tradicionales «ciencias morales» sean proclamadas en verdad y sin excepción ciencias. Y decimos justamente *galileísmo* para diferenciar al materialismo histórico y su método, no sólo del *idealismo* y sus hipóstasis, sino también y no menos del *positivismo* y su idolatría por los «hechos», con inclusión de la repugnancia baconiana por las *hipótesis* o ideas. Nuestro viaje con Marx —periodo 1843/57— nos ha llevado, al fin, de la crítica de las *hipóstasis* de la filosofía especulativa hegeliana a la conciencia teórica positiva de las *hipótesis* de *Ei Capital*, ya *verificadas*, o sea convertidas en *leyes económicas y sociales*, como bien lo había entendido Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* (1909).

Si queremos terminar, volviendo por un instante a la *Vorrede (Prefacio)*, posterior en dos años (1859) a la *Einleitung*, veremos que su bien conocido contenido filosófico, concerniente a la relación estructura-supraestructura, se nos ilumina no poco, después de cuanto precede y, especialmente, después de la *Introducción* metodológica del 1857. Recordemos los rasgos esenciales de aquél contenido: «Llegué a la conclusión —dice Marx, refiriéndose a su “revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel”— de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada revolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más

bien, en las relaciones materiales de la existencia [...]. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la *estructura económica* de la sociedad, o sea la base real sobre la cual se levanta una *supraestructura jurídica y política* y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general al proceso político, social y espiritual de la vida [...]». En un punto dado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, es decir con las relaciones de propiedad (equivalente jurídico de aquella expresión), dentro de las cuales esas fuerzas se habían adelantado. Estas relaciones [de propiedad] de formas de desarrollo de las fuerzas productivas se convierten en sus propios obstáculos. Y entonces sucede una época de revolución social. Con el cambio de la base económica se comienza más o menos rápidamente toda la gigantesca supraestructura. En la consideración de tales transformaciones debe distinguirse siempre entre la transformación material de las condiciones económicas de la producción —que puede ser comprobado con la precisión de las ciencias naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea las formas ideológicas a través de las cuales [worin] los hombres se vuelven conscientes de tal conflicto y luchan».

A parte de la observación, estrictamente filológica, de que Marx, al referirse a su *revisión* de la filosofía jurídica hegeliana como factor determinante de las consideraciones metódicas poco ha recordadas, entiende referirse no sólo a la *Introducción* a la *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844 y aquí mencionada, sino también a la efectiva *Critica a la filosofía Hegeliana del derecho público*, ligada directamente a cuestiones de lógica y de método (cap. I); aparte de este hecho, debe destacarse, en el aspecto historicosemático, que el concepto de método simbolizado en la *Introducción* de 1857 con el círculo concreto-abstracto-concreto, nos permite una rigurosa visión lógica general de la *relación estructura-supraestructura* y, además, individualizar y precisar en aquella *conciencia-acción* ya señalada al final del citado texto del *Prefacio*, el criterio decisivo de la práctica como criterio moral, o de la acción, que cierra el círculo, verificando las hipótesis. Criterio que, a la vez, es un criterio intelectual o técnico en el que se enuncia la ley (económicosocial, etc.), resultado de la hipótesis verificada

Aristóteles 1955

por la experiencia práctica, por la acción y, así, transformada justamente en ley. El marxista —ha subrayado Sweezy— no sólo está en condiciones de «criticar» al sistema capitalista (en cuanto ha reconocido su carácter histórico, temporal), sino que su posición crítica y por lo tanto «intelectual», es también *«moralmente importante»*. En cambio, no lo sería una «posición crítica en relación al sistema *solar*, cualesquiera fueran las imperfecciones de éste»; y también es moralmente importante «porque la acción humana es ella misma *responsable* de las mutaciones que el sistema social sufre y sufrirá».

Así, la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, es identificada en todo su alcance metodológicamente revolucionario.

Por fin contamos con una edición italiana completa y moderna de la Lógica de Aristóteles,¹ del *instrumento* (organon) primero y clásico del pensamiento, como suele decirse desde hace siglos: una obra que aparece como no indigna de la patria de aquél humanista Pacius, a quien el mundo debe la primera edición del *Organon* (1605) rutable ya desde el punto de vista crítico.

Edición completa y moderna se ha dicho, porque otras recientes, aunque estimables, adolecen entre otras cosas de falta de profundización crítica del texto, mientras que ésta, con la más amplia y exhaustiva base filológica, se halla en condiciones de darnos una versión controlada críticamente sobre el mismo. La base filológica se extiende desde las contribuciones de Alejandro de Afrodisia, Pacius, Bekker y Waitz (particularmente este último) hasta las de Strache-Wallies, Kirchman, Maier, Solsen, Becker, Jenkinson, Pickard-Cambridge, W. D. Ross *et coeteri*. El texto ha sido, a menudo, discutido y retocado en ciertos detalles, respecto a una u otra edición, y casi siempre de modo convincente: en este sentido se destacan los *Anályticos* y los *Tópicos*. El criterio seguido es el de considerar al código B, el Marciánus 201 del siglo X, ya preferido por Waitz, como *codex optimus*: en orden de preferencia siguen luego, en planos distintos, el códi-

¹ A cargo de Giorgio Colli, para la Editorial Einaudi, de Turín.

ce Ambrosianus L. 93, los códices Urbinas 35 y Laurentianus 72.5 y, en fin, los códices Coislinianus 330 y Basileensis F 11 21. Es obvio que aquí no podamos detenernos a considerar tal criterio aunque, a juzgar por los resultados obtenidos aquí y allá, en cuanto a la clarificación y profundización del contexto, nos parezca aceptable.

La versión, por otra parte, resulta casi siempre fiel y nítida, porque el autor se ha atenido firmemente al propósito de «no dejar de lado nada que forme parte del texto aristotélico, comenzando por las partículas» y, además, tiene un vivo sentido de la importancia del problema de la terminología aristotélica, «base de una verdadera comprensión». Y sin embargo no se oculta el hecho de que «cuando hablamos de traducción "esclarecedora" no queremos decir "fácil" si no que, a través de ella se puede llegar a la comprensión, con un esfuerzo proporcional a la fuerza intelectiva del lector», pues «buena parte del *Organon* es de una dificultad de comprensión tal, que asusta».

En cuanto a las *Notas* —que ocupan casi una tercera parte del volumen— constituyen sin duda una contribución a la comprensión de la lógica (formal) y, también, de la gnoseología aristotélica. Es cierto que la primera recibe una atención mayor. Y, de acuerdo a la moda actual, se la empalma con la modernísima lógica formal del neopositivismo, como es dable advertirlo, en particular, a través de una larga discusión con Becker, acerca de los silogismos modales. A propósito debe observarse que, al preferir de modo rígido a Becker, en lugar de inclinarse hacia Lukasiewicz, Colli ha dejado escapar el interés historicofilosófico de la cuestión de los nexos y de la interdependencia, señalados por Lukasiewicz (*Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1951), entre la lógica formal moderna y el silogismo categórico de Aristóteles. Siempre en lo atingente a la lógica formal moderna, debe anotarse, luego el singularísimo olvido de Colli —habitualmente tan atento y escrupuloso en materia de bibliografía— respecto a la crítica soviética de la «lógica matemática» del neopositivismo, presente por ejemplo, en los trabajos de Tugarinow y Maistrow (*Contra el idealismo de la lógica matemática*) y de Janowskaja, recogidos todos ellos en *Ueber formale Logik und Dialektik* (Verlag Kultur und Fortschritt, Berlín, 1952). Y decimos esto no por pedantería, y menos aún por sectarismo, sino porque tal olvido aparece, también él, como un síntoma del preponderante y unilateral interés

lógico-formal de Colli —y de otros jóvenes estudiosos—, en detrimento del gnoseológico o filosófico propiamente dicho, pues aquella crítica soviética, aparte del hecho de que tenga valor o no, es movida justamente por un interés filosófico, gnoseológico-materialista.

Hemos llegado así al aspecto más sintomático del interesante comentario de Colli: a aquellos «problemas interpretativos generales» que él mismo con su inteligente modestia dice «no dominar». Dos de esos problemas son fundamentales, dentro de la gnoseología aristotélica, y sin embargo, casi se calla a su respecto (no sucede lo mismo con las notas de Ross, por ejemplo, incorporadas a su edición crítica de los *Análticos*, pp. 397/8, 618/9, 531/2, 600, 675). Se trata de la inagotable y retorcente problemática, 1) de la crítica a la metafísica división platónica (tautoheterológica, «dialectica») de los géneros concretos, y 2) de los principios lógicos «comunes», de (no-) contradicción y tercero excluido. Detengámonos sólo un momento en el primer punto. es necesario recordarle a Colli que todo el platonismo antiguo y moderno, hasta llegar a los Robin y Stenzel, y más allá aún, se ha encarnizado (vanamente) en salvaguardiar al Platón «dialectico» —que, por otra parte, es el más moderno— de cierta crítica aristotélica. Aristóteles, al llegar a la conclusión de que es necesario «presuponer» (viciosamente) la «especie» *empírica* del *definiendum* para poder «elegir» éste o «dividirlo», o distinguirlo entre las «diferencias» meramente «ópuestas», o sea abstractamente («dialecticamente») *unificadas a priori*, del «género», representa por excelencia lo que hay de permanentemente verdadero e incontrovertible en la lógica *filosófica* (materialista) del aristotelismo. Y no nos detenemos en la consideración que sigue (ver *Lógica come scienza positiva*): que dicha crítica aristotélica ha vuelto idéntica, en su espíritu más profundo, ya sea en la crítica antiapriorista de Galileo a los «paralogismos» de la filosofía peripatética de la naturaleza, ya en la crítica antiapriorista de Marx, referida a la «mala empiria» o «falso positivismo» de la dialéctica hegeliana. (Acerca del segundo punto —principios comunes de contradicción y tercero excluido— además del gran problema de su valor lógicofilosófico, se presenta el estrictamente filológico de justificación y explicación de la fórmula de traducción adoptada, no inexacta por otro lado: ver, por ejemplo, p. 351, a propósito de *Análitos segundos*, 88 a 36 b3; y la edición de Ross, p. 531.)

Referencias sumarias de un método

Con estas observaciones sólo se intenta invitar a Colli a que recuerde más a menudo la lógica filosófica, y a que no la omita en favor de esa lógica parcial o técnica que, como toda lógica formal o abstracta, es la moderna lógistica. Se intenta invitarlo a que continúe en sus análisis logicofilosóficos al estilo del que realiza aquí, muy felizmente, sobre la relación aristotélica ge una entre «nombre» o indicación del objeto y «verbo», o indicación de la determinación («todo objeto es tal cuando puede ser el sustrato de un predicado cualquiera», p. 761). Y tanto más porque se trata de Aristóteles y de la reconsideración de su lógica filosófica (materialista), hoy, en plena crisis histórica del platonismo moderno: crisis que es como una advertencia de las cosas mismas y que debería ser entendida, sobre todo por los marxistas, en cuanto materialistas modernos consecuentes y, por lo tanto, apartados (creemos) del círculo encantado de la «autoconciencia» hegeliana, o moderna «anamnesis» plástica, y sus desatinos «históricos» conexos, entre los cuales está principalmente la reducción deformadora de Aristóteles al aristotelismo escolástico (Aristóteles cómoda cabaña de turco de Hegel).

En este camino que, ya lo hemos visto, es el de Marx, y también el de Lenin —unido a Marx aun en la apreciación de toda crítica hecha por el aristotelismo al platonismo— se han ubicado desde hace algunos años, filósofos soviéticos. Por ejemplo, en *Philosophy and phenomenological Research* (1947), hay un buen ensayo propedéutico de P. S. Popov: *La lógica de Aristóteles y la lógica formal*. Una observación más, de detalle: debe tenerse en cuenta, por lo menos en el índice de materias, el problema de la «metáfora Tópicos», 139b34, como lo ha hecho Pickard-Cambridge. Y no sólo por el interés lógico intrínseco que puedan tener los pasajes de los *Tópicos*, sino también por su muy importante conexión con los pasajes de la *Poética* y de la *Retórica* ligados al tema, tal como se ha tratado de mostrar en nuestra *Poética del siglo XVI*.²

² *Poética del Cinquecento*. Editorial Laterza, Bari, 1954.

1

Hoy, una lógica no dogmática, debe partir de la crítica materialista marxista a las «mixtificaciones» de la dialéctica apriorista moderna (hegeliana): o, mejor dicho, de la generalización de tal crítica, una vez aseguradas sus consonancias sustanciales con las precedentes críticas capitales: 1) la de Aristóteles, dirigida a la «clasificación» platónica puramente dialéctica, o sea «tautologética», de los géneros «inferiores» o empíricos, y 2) la de Galileo, contra la «física» escolástica de su tiempo. De ahí que la crítica marxista al moderno apriorismo dialéctico scriba la recapitulación de todo aquel movimiento del pensamiento antidogmático que recorre con intervalos la historia de la lógica filosófica.

Está en el interés del aspecto «esotérico», o sea especulativo, encontrar en el Estado, por ejemplo, la historia del concepto puro, pero perteneciente al «exótérico», o empiria vulgar, el adelantar de *alguna manera* el desarrollo, dice Marx, revelando el carácter vicioso e infecundo de las especulaciones dialécticas de la hegeliana *Filosofía del derecho* y, también, de la *Lógica*. Aristóteles, oponiéndose a la clasificación platónica —metafísico-dialéctica— de los géneros concretos, observa que es necesario que la «especie» *empírica* del *definiendum*, el «poder regio» por ejemplo, sea «presupuesta», para poder «elegir», o sea *distinguir* la «diferencia»

correspondiente a éste («arte autodirectiva»), entre las diferencias puramente «opuestas» —dialectizadas *a priori*, o preconcebidas, como unificadas— del «género» «arte directivo» («partícipe», en definitiva, de la «tautoheterología» de los «géneros supremos»). En fin, Galileo nos dice, contra los «mániestos paralogismos» consiguientes a los «discursos *a priori*» de la física escolástica, que la conclusión escolástica de que en el mundo hay «un solo» movimiento circular y, en consecuencia, «un solo» centro, se propone «cambiarnos las cartas que tenemos en la mano»; es decir, «acomodar la arquitectura», el *a priori* matemático del «perfecto» movimiento circular, al «edificio», o mundo *a posteriori*, sensible, en que se halla el «empírico» y singular centro terrestre, en lugar de «construir e edificar conforme a los preceptos de la arquitectura». O sea según la explicación finalista o *a priori*, que comporta, a causa de la genericidad misma del concepto de mayor perfección matemática del movimiento circular respecto del recto, el hecho de que, pudiendo haber en la «universidad» de la naturaleza «mil» movimientos circulares, «habrá también mil movimientos arriba y abajo, y otros tantos centros». De ahí el resultado crítico: la física escolástica «supone» a la *experiencia* —a la que pertenece el «hecho en cuestión», es decir «si el globo terrestre se constituye en centro del mundo»—; la postula viciosamente (subrepticiamente), dejándola sin mediar y sin explicar en cuanto ha sido apriorísticamente olvidada o trascendida en el matematismo finalista con que se pretendía explicar (ver *Logica come scienza positiva*, de Galvano della Volpe, 1956, p. 85 y ss., 113 y ss., 124 y ss., 223 y ss.). Aquí ya se ve: 1) que cada una de las citadas críticas antiprioristas insiste en el carácter vicioso *gnoseológico*, es decir la sustancia y no meramente lógico verbal o formal, del razonamiento *a priori*; en el caso de la crítica marxista está en juego el concepto de Estado de la época de Hegel, y en las críticas de Aristóteles y de Galileo, las especies empíricas, concretas, de «poder regio», y otras semejantes, y la tesis física geocéntrica; 2) que el carácter vicioso señalado y la falencia cognoscitiva (*gnoseológica*) se revela como una debilidad y una falencia epistemática (epistemología), pues lo que origina ese carácter vicioso y esa falencia del proceso cognoscitivo, es el trascender la historia y la *experiencia* en general, y 3) que el carácter epistemático o científico del método es imperativo e inevitable en todo campo de investigación, sea

«moral», humano (crítica marxista y crítica aristotélica), o «físico» (crítica de Galileo), si se quiere evitar el carácter vicioso y la falencia (esterilidad) cognoscitivas indicadas, la infecundidad de la investigación, en fin.

Pero veamos de modo más específico la aplicación del análisis materialista-histórico de la estructura viciosa del razonamiento *a priori* al campo moral o humano (economía política). Por ejemplo, cuando Stuart Mill y los otros economistas clásicos definen a la propiedad burguesa como una «condición de la producción», no sólo debe notarse que ellos definen así a esa determinada, histórica forma de propiedad que es la propiedad privada, burguesa, diciendo que en cuanto es propiedad (apropiación) es condición de la producción (apropiación), y cayendo, entonces, en una tautología de sustancia, en una real, ontológica digamos, petición de principio. Sino también que tal conclusión tautológica, cognoscitivamente estéril, es el resultado y la *contraparte* de una hipóstasis, precisamente del haber potenciado a realidad, pc : apriorismo y por caída en lo metafísico, al concepto más genérico de la producción (como apropiación de la naturaleza), de modo que asuma y agote en sí aun a la producción moderna, burguesa, trascendiendo las características específicas de ésta. Y, en suma, como dice Marx, del haber «interpolado», o sea sustituido, al sentido específico de las relaciones burguesas de producción, el genérico de producción, preconcebido como ley «natural», eterna, inmutable, de la sociedad económica («en abstracto»). De donde la interpolación apriorística de lo genérico, o más abstracto, en lo específico o más concreto se revela, al definir este último, como la estructura viciosa, incorrecta, de los razonamientos de la metafísica en general, y de «la economía clásica» en este caso: estructura de una dialéctica mistificadora que, reduciendo lo específico o concreto a mera manifestación «alegórica» o simbólica de la Idea —genérico—, termina en tautologías ontológicas, o de lo real, que, a su vez, constituyen la prueba de la existencia de un específico no asimilado o no mediado (justamente por estar trascendido en el apriorismo, o por ser meramente alegórico). Con ello, en fin, quiere decirse que el «volatilizarse» de la representación «plena, concreta» en una definición «abstracta», volatilizarse mostrado por Marx como resultado del método de la economía política burguesa —en este caso— no significa, como podría parecer y como alguien lo ha creído (*Lógica*,

cit., p. 188) el vaciarse de contenido de la representación en cuanto tal, sino más bien el «confundirse» o el ser indistinto o «imaginario», no asimilado, de ese contenido, pues lo que se volatiliza en la definición abstracta (apriorista) es el valor cognoscitivo de la representación, no el contenido, ni tampoco la materia de ella. La crítica materialista e histórica del apriorismo es mucho más decisiva que la kantiana, en cuanto funda rigurosamente el carácter experimental y epistemático, propio de todo conocimiento digno de tal nombre y que, en definitiva, escapó al criticismo. Pero dicha fundación es, al mismo tiempo, la fundación lógica por excelencia del materialismo histórico, resumida en la siguiente fórmula general de la crítica al *a priori*: del carácter vicioso e infecundo de todo razonamiento (*a priori*) que no tenga en cuenta a la materia, o extrarracional, se infiere el carácter positivo e indispensable de la materia misma como elemento del conocimiento en general. Postulado crítico de la materia éste, es decir gnoseológico y metodológico, o, en otros términos, postulado de una ontología científica que, evidentemente, constituye una aporía insuperable para todo apriorismo, idealismo o formalismo, y sus correspondientes ontologías dogmáticas. Planteados estos fundamentos, la estructura correcta de todo razonamiento no puede estar simbolizada sino por un movimiento circular de lo concreto o dado a lo abstracto o pensamiento, y de éste a lo concreto, reemplazando así con una circularidad correcta o positiva a la que es sinónimo de vicio gnoseológico, incorrecta y negativa. Lo que implica: 1) que el *círculo de método* concreto-abtracto-concreto, o círculo de inducción y deducción, se resuelve efectivamente en una continua y rigurosa aclaración experimental o histórica de las abstracciones económicas, morales, lógicas y otras similares (además de las «físicas») desde que el valor cognoscitivo (o verdad) de todas está, se ha visto, en relación inversa a la simplificación o abstracción apriorística, «indeterminada», «exacta», unilateral, de sus contenidos respectivos; 2) que, en consecuencia, una abstracción «determinada», «exacta», no unilateral, del contenido, no puede ser sino sinónimo de abstracción de ese contenido; de ahí que las abstracciones más generales estén dotadas de verdad sólo cuando, dice Marx, se obtienen «allí donde se tiene el más rico desarrollo concreto, donde una característica parece unir a una multiplicidad de fenómenos y ser común a todos». Por ejemplo, en el caso de la

abstracción económica «trabajo», la característica histórica modernísima de la «indiferencia a un género determinado» de actividad «presupone una totalidad muy desarrollada de géneros reales —históricos— de trabajo» (desde el comercial y el industrial hasta el agrícola), ninguno de los cuales domina ya sobre el conjunto. Y recténdese que esa característica es generalísima porque históricamente plena y significadora, perteniente a la esencia de la sociedad capitalista. En el caso de la otra fundamental abstracción económica (o unidad de lo múltiple) que es la abstracción marxista «capital», su carácter determinado, y por lo tanto su verdad, depende de la caracterización del capital como «punto de partida y fin» del proceso económico. Porque tal caracterización implica la necesidad moderna de que el capital sea explicado antes, por ejemplo, que la renta de la tierra —renta que, en la sociedad burguesa no puede ser entendida sin el capital (industrialización de la agricultura), pero no también a la reciproca— y, entonces, presupone la categoría económica medieval de la propiedad raíz como capital, categoría a la que abate. Y así con todo. Un ejemplo ajeno a la economía política: la determinación y la verdad de la abstracción lógico-filosófica de «dialéctica», depende a su vez de una característica tal de esa dialéctica que la defina como dialéctica materialista y científica representada por el círculo concreto-abtracto-concreto (corolario dc la crítica general del materialismo al *a priori*, o postulado crítico de la materia) y que presuponga y resuma en sí a la más rica multiplicidad histórica de las concepciones lógicas precedentes, en cuanto tienen de positivo y de válido (ver las categorías económicas de trabajo y capital citadas anteriormente): desde la instancia hegeliana de conciliación del intelecto con la razón, remontándose hasta la instancia platónica, autocritica, dc una dialéctica divisoria, y hasta la parmenidea, del ser no separable del ser, o instancia originaria de la unidad-racionalidad de las cosas (*Lógica citada*, pp. 211 y ss.); y 3) que el *círculo metódico*, corolario del postulado crítico de la materia, se revela como una dialéctica de abstracciones determinadas o históricas y, justamente, como dialéctica analítica o científica. De modo que la instancia del carácter dialéctico o de la unidad de los opuestos, instancia de la razón (véase ante todo la tautoheterología platónica), se concilie con la de no-unidad de los opuestos, o instancia de la materia (y aquí véase la no-contradicción aristotélica, prescolástica).

Dialectica, en fin, en la que no se produzca un curso de las categorías «en la Idea», ni tampoco un curso «natural» propio, de tipo historicocronológico, como dice Marx a propósito de las categorías económicas. Pues, por todo lo que precede, el método lógico no es sino el método histórico desprendido sólo del orden cronológico, meramente analítico, es decir de las accidentalidades o irracionales perturbadoras de un orden racional *científico*, analíticosintético, exigido para la solución de aquella problemática de las categorías heredadas (cualesquiera sean), reconocible sólo por una conciencia experimental (del presente) o conciencia histórica de lo dado o concreto. Hablar de dialéctica es hablar de una historia-ciencia; «pensamiento dialéctico» es tanto la ley económica del valor como la ley física de la caída de los cuerpos. Y así sucesivamente (ver, en este volumen, *Para una metodología...*). Podemos llegar entonces a las siguientes conclusiones: 1) para el postulado crítico de la materia ya no es admisible una lógica «filosófica» distinta por su método de la «científica»: aun variando las técnicas científicas tanto como varian la experiencia y la realidad, sólo puede admitirse *una lógica materialista de la ciencia moderna* (previo alejamiento del platonismo y del teologismo tácitos common fondo «filosófico» de la misma ciencia física, de Galileo a Einstein). Lógica, entonces, que, en el caso de la lógica filosófica (o dialéctica) y de las otras disciplinas hasta ahora llamadas sólo con valor de metáfora «ciencias» morales, es heredera moral del galileísmo; y decimos galileísmo, justamente para distinguir el método del materialismo histórico, no sólo del idealista —con sus hipóstasis— sino también del positivista, con su idolatría por los «hechos» y la consecuente repugnancia de Bacon frente a las «hipótesis» o ideas, y 2) la dialéctica científica, o *dialéctica como historia-ciencia*, adquiere plena conciencia de sí misma en una lógica o gnoseología científica (lógica como ciencia positiva) que, mientras aplica a sus propias categorías el criterio de control histórico, gracias al cual evita principalmente al método metafísico (dogmático) de una historia de los sistemas, hecha dialéctica *a priori* o hipostatizada —es el fundamento de la lógica Hegeliana y explica sus lagunas y errores—, al actuar así no sólo se constituye como lógica absolutamente desprovista de metafísica, sino que salva su propio carácter filosófico o de totalidad. De tal manera, no puede degradarse a realizar una consideración parcial cualquiera de lo lógico,

como, en cambio, sucede con el positivismo lógico. En el mejor de los casos, por obra de teóricos de la talla de Tarski y de Carnap, el Positivismo lógico no ofrece más que una técnica del puro razonamiento científico-físico y es una lógica formal moderna que sustituye, en cuanto teoría de la lógica simbólica matemática, a la lógica formal tradicional o lógica del razonamiento abstracto-vulgar, cualitativo, o meramente silogístico. Dentro de sus límites, por cierto que representa un progreso. Para seguir con la dialéctica científica, digamos que salva su carácter filosófico porque, siendo lógica en cuanto gnoseología (aun epistemología), justamente en virtud del postulado crítico de la materia o de la relación gnoseológica entre materia y pensamiento, no abstrae de ningún aspecto del saber, y tampoco del carácter lógico, hallándose obligada a justificar no sólo las proposiciones predicativas, de las cuales son típicos e ilustres ejemplos los juicios analíticos y sintéticos kantianos en general, sino, del mismo modo, las proposiciones funcionales (de funciones proposicionales: «si... entonces», «o», etc.), por las cuales parecen interesar exclusivamente, con su unilateralidad de lógicos formalistas, los positivistas lógicos, pues tales proposiciones constituyen toda «teoría pura» matemática y física.

2

De acuerdo a este método historicocientífico la ética debe desarrollar, ante todo, la crítica historicocultural marxista de la dialéctica «mixtificada» hegeliana e idealista, de la sociedad y del Estado. Marx dice que no debe reprobarse a Hegel la descripción que hace del Estado de su tiempo, tal como era, sino el que trate de hacer pasar lo que es, esta empiria, «como esencia del Estado»: clara alusión a las hipóstasis, y a sus resultados infecundos, que forman la hegeliana *Filosofía del Derecho*. Notable ejemplo, en este sentido, es el del párrafo 190, donde Hegel, llevado por su apriorismo, deduce, en absoluto, que «el ciudadano como *bürger*... es la concreción de la representación llamada *hombre*». La ética de que hablamos, en cambio, no puede ser (principalmente) sino una teoría de la libertad fundada en la historia y, en particular, en la historia de la libertad moderna, cuya compleja problemática, tan afligida por antino-

mias y precursora de crisis, debe resolver. La solución de esa problemática puede ser teorizada según los siguientes criterios: a) el reconocimiento de la actual antinomia fundamental, entre *libertad civil* (liberalismo) y *libertad igualitaria* (democracia, en estricto sentido): la primera, libertad de los miembros de la «sociedad civil», en sus sentidos históricos y técnico. La libertad de los burgueses, garantizada políticamente por la «separación de los poderes» y, de manera eminentemente, por el «poder legislativo-representativo» o «constitucional» (Locke, Montesquieu, Kant, Constant), consiste en la «libre iniciativa económica», en la «seguridad de la propiedad» (burguesa), en el derecho del *habeas corpus*, en las libertades morales de conciencia, de culto, de imprenta, etc. En buena parte, la libertad de una clase. La segunda libertad, la igualitaria, es el derecho de todos al reconocimiento social de las cualidades y aptitudes personales: instancia «democrática», verdaderamente universal, del «mérito», o sea de la potenciación social del individuo y, por lo tanto, de la personalidad. La libertad «igualitaria», más que libertad porque también es justicia, aparece en tal sentido como una especie de libertad mayor. Está «contra la ley natural», es decir contra la razón, dice Rousseau al final de aquel *Discurso sobre la desigualdad* en que plantea ya el problema a ser resuelto por el *Contrato social* con la fórmula de la «voluntad general», «que un niño mande a un viejo, que un imbécil guíe a un hombre sabio, y que un puñado de hombres rebosé de lo superfluo, mientras a la multitud hambrienta le falta lo necesario». Y apunta su juicio en *Réveries*, diciendo: «Yo creía que estar dotado de *talento* era el más seguro de los recursos contra la *miseria*.» Se sobreentiende contra los servilismos, degradaciones y frustraciones que derivan de la miseria... Y, sin embargo, se trata de una libertad actualmente contradicha y paralizada por la otra libertad (degenerada en «privilegio»), como se manifiesta, para callar otras cosas, en el fenómeno capitalista (liberal) de la desocupación crónica y en sus resultantes frustraciones individuales, padecidas por la «multitud» del «cuarto estado», y b) la orientación teoricopráctica hacia la realización de un tipo de libertad democrática (socialista) que resuelva y concilié en si misma la sustancia de la problemática rousseana del mérito personal y de la soberanía popular con las libertades civiles esenciales y con la positividad técnica de la problemática lockeana del parlamentarismo (ver los «conse-

jos» o parlamentos de trabajadores en las repúblicas socialistas). En fin, orientación hacia aquella «sociedad de libres e iguales», marxista-engelsiana, creadora de un «desarrollo múltiple de los individuos», en cuanto «sociedad sin clases» (ver el primer ensayo de este volumen).

3

El enfoque de los problemas de la estética debe derivar —en conformidad con lo precedente— de una valoración historicocritica de las instancias antinómicas clásicas de misticismo y racionalismo estéticos. De modo que la concepción antimística y antirromántica que resulte, dictada por la experiencia o conciencia histórica de las aporías heredadas del estetismo posromántico y decadente, contempere el residuo positivo (lo históricamente no agotado) de la instancia del sentimiento (o fantasía) y de la instancia opuesta, de la racionalidad (o verosimilitud), llegando así a un racionalismo estético, concreto, moderno (materialista). Para este racionalismo la obra de arte sería un objeto dotado de una estructura racional concreta (imagen-concepto), al igual que la obra científica o histórica, pero provi. o, sin embargo, de características propias, no gnoseológicas abstractas, sino técnicas (semánticas), o sea inherentes a su construcción efectual e indispensables para su validez final, cognoscitiva, aceptado ya el pensamiento o conciencia en general es de un introvertible carácter semántico. El haber descuidado el aspecto semántico del pensamiento induciría a llegar a la conclusión de que se ha confundido la ipseidad semántica (verbal) de un texto de poesía, por ejemplo (piénsese en el fenómeno del «estilo») con la ipseidad metafísica del contenido de ese texto. Y, por otro lado, se ha charlado tanto de «irrealidad» de la palabra poética, de su valor de pura «intuición» o «visión» que trasciende el mundo, y de «sueño», etc. Luego, sería peculiar de una estética concebida como queda dicho anteriormente, la teoría (central) de la metáfora como *concepto* (concreto), justamente en cuanto ello es nexo indudable de imágenes, o sea de una multiplicidad discernible. Teoría que, si por un lado colocaría en su necesario relieve la presencia continua de nexos metafóricos en el lenguaje más común, no artístico, por otro, estaría en con-

Cinco fragmentos de ética

diciones de explicar el valor específicamente artístico de ciertas metáforas, descubriendolo en el carácter técnico de la ipseidad y organicidad semántica (verbal) de que participan, *dentro de los verdaderos «mundos» expresivos* que ellas mismas tal vez sostienen o ayudan a estructurar. Y donde se vuelven, como otros nexos (no metafísicos), *símbolos poéticos*: es decir, conceptos estructurales semánticamente autónomos. De ahí la poética de un realismo socialista, en cuanto teoría de la intelectualidad (concreta) o verosimilitud (verdad) del «fantasma» literario y, por lo tanto, de su tipicidad. Y, en fin, una estética cuyo criterio central, ordenador de un sistema de las artes, es el concepto de organicidad semántica, ya señalado.¹

¹ *Critica del gusto*, Galvano della Volpe. Editorial Feltrinelli, Milán, 1960, edición española, en Editorial Seix Barral, traducción M. Sacristán, Barcelona.

1. *La Bruyere y la «inevitable» desigualdad*

Si se lee esta anécdota sobre el fin de un aristocrático amante de la Belleza —y permítase la mayúscula aunque se trate de lo bello propio de la queza material— su patetismo conquistará al lector, que olverá a leerla, porque se encuentra ante el delicado patetismo del gran moralista de los modernos *Caracteres*: «Este palacio, estos muebles, estos jardines, estos bellos juegos de agua, os encantan y, a primera vista, os hacen asombrar de que exista una casa tan deliciosa y de que el señor que es su poseedor goce de tan extrema felicidad. Pero él ya no está; y no ha gozado de todo ello placentra y tranquilamente, como vosotros lo hacéis: nunca ha tenido un día sereno, ni una noche tranquila y se ha ahogado en deudas para llevar su casa al grado de belleza que os encanta. Los acreedores se la han quitado: él se ha vuelto y mirándola desde lejos una última vez, ha muerto de repente.»

Pero compárese este fragmento con el famoso cuadro de la vida de los campesinos de la época, escrito por el mismo autor: «Se ven ciertos animales salvajes, hombres y mujeres, esparcidos por el campo, negros, lívidos, y todos quemados por el sol, adheridos a la tierra, que hurronean y remueven con invencible obstinación; tienen una especie de voz articuada; y cuando se yerguen muestran un rostro; cn

efecto, son hombres. Por la noche, se retirar a sus cuevas, donde viven de pan negro, de agua y de raíces; ahoran a los otros hombres el dolor de sembrar, de trabajar y de cosechar para vivir, y así merecen que no les falte el pan que ellos han sembrado.»

Con la comparación entre los dos fragmentos, se advertirá que, aparte de la superior fuerza artística del segundo, éste traduce una dureza de observación y un sentido como fatal, impersonal y frío, aun en la alucinante tristeza de la visión, ausente en el primero, que vibra de directa y personal participación. También se nos agiganta la desproporción de los «contenidos» humanos y morales, y sus valores se nos aparecen en sentido opuesto a la convicción personal del «moralista». Todo esto se explica con el sentido de casta, o de clase si se quiere, y con su correspondiente y más profunda ideología. La confirmación nos la da, sin quererlo, el doctor editor de las *Obras completas* de La Bruyère, al señalar el segundo pasaje como una protesta «contra la *inevitable desigualdad de las condiciones*.» La convicción clasista de tal inevitabilidad explica (creemos) esa «objetividad» de visión; ese sentido frío, propio de la resignación a una «ley natural», tal como suelen decir en estos casos, primero el «aristócrata» y, luego, el «burgués».

Pero, entonces, ¿qué sucede con la *indiscriminada* y cívica «humanidad universal» atribuida al moralista? De cualquier modo, se llega a la conclusión de que debemos tomar al pie de la letra el título de esta obra maestra de La Bruyère: *Los caracteres de nuestro siglo*, pero actualizando dialécticamente la «modernidad» de estos «caracteres», *con posterioridad al 1889*. Actualización que, por otro lado, el lector siempre hace, aunque, en la lectura de la poesía, el proceso sea más o menos inconsciente. Es el problema de la complejidad dialéctica (también) del gusto y, por lo tanto de lo universal poético, bien distinto del «abandono» y del *raptus*.

2. El valiente Robinson

Una reciente edición americana de *Robinson Crusoe* nos devuelve a este héroe de la niñez, abligándonos a reconsiderar su significado real y su filosofía. Y su nuevo introductor, el agudo crítico Louis Kronenberger, no poco tiene que ver con ello.

Robinson, como dice Kronenberger, está lleno de grosera suficiencia y es, a semejanza de su autor, un profundo hipócrita; pero si es verdad que él representa cuanto hay de árido y de rudo en el carácter británico —Dickens ha destacado que *Crusoe* es la única gran novela que no suscita ni sonrisas ni lágrimas— también es verdad que representa muy bien aquello por lo que este carácter ha sido admirado: Robinson es tenaz, resuelto, confiado en sí mismo, práctico e imperturbable. Y esto es tan cierto que, él solo, logra transformar un rústico Edén en una «pequeña y bien ordenada Inglaterra»; y logra también crear, con la presencia del «esclavo» Viernes una «pequeña India», después de lo cual «se le permite hacerse a la mar, de retorno».

Además, no debe creerse que, a nuestro héroe y modelo escolástico, le falte cierta conciencia de clase; al iniciar la narración proclama, en nombre de las enseñanzas paternas: «Mi condición era la del sector medio, la mejor del mundo, la que mejor se adapta a la felicidad humana, no expuesta a las miserias, durezas, esfuerzos y sufrimientos de la parte obrera (*mechanic*) de la humanidad», etc.

Cómo después de esta típica imagen del empresario burgués del 1600 inglés fue erigido en modelo de la iniciativa humana en general, y cómo se exaltó en él de modo absoluto lo que no era sino la iniciativa humana, solitaria, privada, individualista o burguesa; el cómo sucedió esto no constituye un misterio para el marxista, que conoce las raíces económicas, sociales e históricas del robinsonismo, como de toda otra ideología, y en consecuencia saber qué instrumentos (culturales) de la lucha de clases son los modelos e ideales «absolutos». Mientras que los otros, los no marxistas, se hallan a decir verdad en las mismas condiciones de ingenua credulidad de los niños, y no sólo respecto al robinsonismo. Ellos ni sospechan que sólo la *infancia* de la presente sociedad (en crisis) es la representada y deseada en el valiente Robinson.

3. El «ci-devant» señor de Voltaire

El gran patriarca sonriente de la edad de las «lucces», de la «razón», uno de los padres de la Revolución francesa (que ha tenido, como todos lo saben, por lo menos dos padres, Voltaire y Rousseau), el señor Francisco María Arouet de Voltaire, nos ha dejado, entre muchas cosas, este pensamiento: «el *populacho* queda siempre en la *ignorancia profunda* a que lo condena la necesidad de ganarse la vida... pero [que] el *orden medio* es *iluminado*» (*Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général des Finances*, 1751, y el *Catéchisme de l'homme éclairé*, 1763, donde el *honnête homme* u *homme de bien* es, naturalmente, el *homme éclairé* que, como nueva élite, ya sustituye, en el deseo de Voltaire, al *honnête homme* en la condición de *homme de qualité* del *ancien régime*).

Ahora bien: no puede asombrarnos la insensibilidad y la antipatía que el filósofo por autonomía del sector cultural experimenta hacia el trabajo y el mundo proletario (el «cuarto estado»). A lo sumo, podría asombrarnos, este otro pensamiento suyo, exquisitamente espiritualista pero, íntimamente ligado al anterior: «Para elevarnos descendamos en nosotros mismos.» (Verso de su poema sobre la «Ley Natural», ya señalado como cosa singular en el «escéptico» Voltaire por el famoso libro de H. S. Chamberlain *Las bases del siglo veinte*.) Pero no nos asombra, y no sólo porque siempre se ha sabido del teísmo laico, racional, de Voltaire; sino porque hoy sabemos también que el precepto platónico-agustiniano del «retorna a ti mismo» —es decir a la «profundidad» del alma, donde resplandecen las Ideas divinas, los «valores», la Verdad, el Bien y la Belleza, innatos, apriorísticamente presentes en el individuo—, este concepto de la «inferioridad» inmediata, ahistorica, abstracta, de los valores del individuo —abstracción hecha de su vida concreta, historia y social— no es sino la justificación ideológica más sutil del *egotismo* de los intelectuales, de su egoísmo profesional y de clase, que justamente es el inspirador de las infelices palabras de Voltaire.

En otros términos: no puede asombrarnos el *narcisismo espiritual* de Voltaire, tan *individualista* como podía y debía serlo, entonces, un *intelectual-burgués*, contra todo autoritarismo y absolutismo eclesiástico-cultural y político. Sólo que la ya señalada oposición, inhumana, de cultura y traba-

jo (la tradicional «división del trabajo»), coherentemente derivada de todo idealismo o espiritualismo y, en el caso específico de Voltaire, de su teísmo racionalista —«el pensamiento es el ser del hombre», dice en su drama sobre Sócrates— nos advierte que el señor de Voltaire para nosotros está entre los ex de la revolución, entre los antes —que— ahora. Y que su *honnête homme* ya no es el nuestro, así como no lo era del *ancien régime*.

4. El alma candida Karl Jaspers

...mi alma se volvió toda sentimiento y memoria... Nada me ligaba al mundo, y estaba convencida de que nunca habría encontrado allí la justicia... La recta dirección de mi corazón hacia Dios, las relaciones con los beloved ones, las había buscado y hallado...

(GOETHE,
«CONFESIONES DE UN ALMA CÁNDIDA»)

En la primera revista de cultura aparecida en Alemania después del diluvio, Karl Jaspers, el filósofo existencialista, hace un balance del desastre nacional y se refiere a compromisos y proyectos para el futuro, suyos y en nombre de otros intelectuales alemanes. El decadente, el existencialista místico apela ahora a la «solidaridad humana», y dice que «la libertad existe sólo en cuanto todos son libres» (subrayando mí, aquí y en las citas siguientes).

Puede ser instructivo cotejar con estos actuales proyectos *sólo* *taritas* lo que Jaspers pensaba años atrás, imitando por tantos estetas y místicos sobre la «masa» y el mundo del trabajo, en un famoso libro, dedicado a examinar la situación espiritual de nuestro tiempo: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín 1933 (*Filosofía de la Existencia*, editorial Aguilar).

¿Qué piensa allí Jaspers del problema de la relación entre individuo y masa? El hombre individual —escribe— «en la

masa ya no es él mismo. Aun la masa mejor «articuada», o sea organizada, «tiene siempre algo de *espiritual e inhumano*»: es, en el lenguaje de nuestro autor, un mero «ente bruto, vital, «sin existencia» o espiritualidad digna de tal nombre. En definitiva, tiene la tendencia a «no soportar a los hombres como a hormigas». Así, lejos de crear la posibilidad de «grandes almas», la vida de masa «disipa» al individuo, es decir al hombre real, al reducirlo a «mera función para la conservación de la totalidad». El error, piensa Jaspers, consiste en reconocer como verdadero «universal humano» a aquella «nivelação» de la vida, a aquella existencia «media» a que está obligado el individuo como función social.

La técnica, por otra parte, no sólo sufre, de parte de Jaspers, la habitual imputación de «despersonalizar» al hombre, sino que es acusada de ser un «estado de sueño» (de esclavitud) del espíritu. Y el «problema fundamental» del mundo de la técnica —el problema de la «alegría del trabajo» (sin la cual el individuo al fin se «paraliza»)— es declarado «insoluble por principio». Con la consecuencia de que «el problema de la separación del ser-hombre del ser-trabajador es para cada uno, decisivo de capital modo». El resultado del tecnicismo sería, en suma, que «el mundo parece verse en la obligación de caer en manos de la *mediocridad*, de los hombres sin destino, sin dignidad y sin verdadera humanidad».

¿Qué contrapone Jaspers a este panorama? Un mundo en el cual cada individuo «en el curso de su destino», reaccionando contra aquella «condición existencial plebeya» —estructura, en todo participante de una masa, del «ser sí mismo»— sepa «conquistarse a sí mismo»: es decir a la propia individual pureza interior o vida *espiritual*, la propia «personalidad» y «libertad». Planteadas así las cosas, Jaspers opone a la solidaridad expresada por el cuerpo social o político, organizado, la «libre solidaridad» propia de una «alianza de hombres independientes», alianza de la cual ve un preanuncio en la llamada «solidaridad de los mejores» que, por ejemplo, se vislumbra a veces en la lucha política librada más allá de los partidos. Jaspers reconoce la «nobleza» humana —y son «verdaderamente hombres» sólo los que de ella participan— exclusivamente en tal «solidaridad de quienes saben ser ellos mismos». Y se figura dicha solidaridad

como «la invisible iglesia de un *corpus mysticum*» o «*in-corpóreo* reino de los espíritus», porque no es posible, según se ha expresado y según Jaspers lo repite, que exista sociedad visible o *trust* alguno de la gente honesta.

A fin de cuentas, Jaspers formula en estos términos la «cuestión fundamental» de nuestro tiempo: «si aún es posible el hombre independiente en el *destino* por él mismo elegido, o sea «si el hombre puede ser libre». Y su respuesta está en el objetivo asignado a la «prognosis animadora» o práctica, no meramente «contemplativa» o teórica, de nucas- tras condiciones: «Reclamar al hombre a sí mismo.»

¿Cómo no advertir el profundo error oculto en las fórmulas solemnes de «interioridad», «espiritualidad», «libertad», etc., de esta filosofía empapada de una especie de *egotismo sublime*, egotismo que se expresa en esa figura actualizada de la romántica «sociedad de almas bellas» que es la «solidaridad de los mejores»? ¿Y en aquel concepto enfático del «destino», que no es sino la traducción en términos irracionalistas y místicos de la fórmula racionalista, iluminista-kantiana, de la «dignidad humana»? ¿De la dignidad del hombre como «persona» o individuo-valor, en cuanto singular esencialmente aislado *antes y después* de la sociedad política? De este concepto (abstracto) de la «sagrada» persona entendida como objetivo del cuerpo social (reducido a *medio extrínseco* de su expresión); de este concepto ahora conocemos bastante su *milieu* social, histórico, del cual surge, iluminándolo (piénsese en la actual democracia liberal y monopolista, por otro lado en crisis, y en qué crisis), como para poder aceptar de él cualquier postura reclaración neorromántica —la de Jaspers— o neoluminista, la crociana y otras semejantes. Es un hecho que los hipócritas intereses sociales, que se valen (sabemos que naturalmente) de tanta idealidad, en aquellas fórmulas místicas y solemnes, se desencarnan sin embargo no poco —aun a los ojos de los más ingenuos y de los filosóficamente más desarmados— en la dura y bestial, aunque refinada, *invectiva de clase*, que es la denominación de «plebe de la existencia» (*existentielle Plebeierium*), aplicada a quien participa del mundo del trabajo.

En cuanto a los proyectos solidaristas, de los que se hablaba al principio, ahora puede verse qué queda de ellos en las obras jaspersianas de la posguerra, en todo coherentes con los criterios de juicio, expuestos arriba, sobre la «si-

tuación de nuestro tiempo», comenzando por su libro, ya bien conocido, *El origen y el fin de la historia* (1949), del cual se aconseja estudiar sus referencias a la técnica, a las masas y al socialismo (pp. 126/247).

5. *El filósofo y la paz*

Para responder adecuada aunque sumariamente a la primera pregunta de un referéndum de *Voprosi filosofii* (Problemas de filosofía) —cómo pueden contribuir hoy con sus estudios los filósofos y los sociólogos al fortalecimiento de la paz y de la colaboración entre los pueblos— creo necesario hacer un cotejo preliminar entre la presente situación histórica de la cultura y de la filosofía y aquella perteneciente a otra fase de la historia moderna: por ejemplo, a la capital situación inmediatamente posterior a la Revolución francesa, o revolución burguesa decisiva, tan bien reflejada por la cultura iluminista que culmina en la filosofía política liberal de Kant.

En otros términos: para comprender mejor, a través de un cotejo crítico de las instancias morales de la edad de la burguesía triunfante y de las correspondientes a la edad del proletariado en ascenso hacia el socialismo, los términos históricos e ideales precisos de la actual instancia pacifista, debemos remitirnos al famoso «proyecto filosófico» para la «paz perpetua» (1795), de Emanuel Kant.

«La Constitución republicana, además de la *pureza* de su origen, que fluye de la *clara* fuente del *concepto* de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para alcanzar el anhelado fin: la paz perpetua. He aquí los motivos de ello. En la Constitución republicana no puede por menos de ser preciso el consentimiento ‘de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra —como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempo de paz— lo piensen mucho y vacílen antes de decidirse a tan arriesgado juego. En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudada-

no, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo. El jefe del Estado no es ‘un ciudadano, sino un amo...» (*Para la paz perpetua*, segunda sección, que contiene los artículos definitivos para establecer la paz perpetua entre los Estados: Primer artículo definitivo para la paz perpetua: «La Constitución de todo Estado debe ser republicana»; subrayado mío.)

Ahora bien: a este texto clásico de la filosofía política liberal o burguesa, hoy es lícito objetarle: 1) que las guerras del imperialismo burgués son la mejor refutación del citado primer artículo: y también de aquella «constitución republicana —que— no sea confundida, como sucede en general, con la constitución *democrática*» en tanto «aplica el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo» e instituye así la «ley de la igualdad de todos como ciudadanos»— en base a la «idea del *contrato originario*» (entre individuos que son independientes en cuanto son seres racionales) o «pura» idea del derecho (los subrayados son míos); 2) que tal refutación *de hecho* de la doctrina contractualista o jusnaturalista, y por lo tanto liberal, del Estado y del derecho, significa entonces una refutación de principio de la misma: no es un abstracto contrato moral entre individuos preconcebidos como seres racionales «puros» (independientes o libres «por naturaleza», con prescindencia de la historidad) el que funda al Estado y al dictador: más bien los fundan aquellas necesidades históricas, tanto económicas como morales, que son las castas y las clases, y 3) que, sustituido así el método apriorista e idealista del jusnaturalismo por el materialista-histórico, y revelada, a través de este instrumento metódico antidiagnóstico, toda la actual insuficiencia, aun en este caso (problema de la paz), del Estado liberal y de su peculiar formalismo jurídico (el principio «politic» indicado), tan unilateralmente exaltado por Kant, no queda más que invertir los términos mismos del problema kantiano, promoviendo, en la teoría y en la práctica, justamente, el desarrollo de la «constitución democrática» moderna, de inspiración rousseniana, mons-truosamente apareada al Estado paternalista por el viejo dogmatismo individualista de Kant y de sus secuaces de todos los tiempos. «La forma democrática en el verdadero sentido de la palabra —dice textualmente Kant— es por necesidad un *despotismo*, porque establece un poder ejecutivo en el que todos deliberan sobre uno y eventualmente tam-

bien contra uno, que no está de acuerdo con ellos, y entonces todos deliberan aunque no estén todos."

Entonces, parece lícito llegar a la conclusión de que, comprobada desde el punto de vista materialista (a la luz del principio de la lucha de clases) la *instancia rousseeniana* de la «soberanía de la voluntad general» o popular, y desarrollada en función de una libertad igualitaria o social, sustancial, y no meramente «política» o formal, de ello derivará la justificación de un Estado (socialista) que, habiendo resuelto el problema interno del propio bienestar (es decir del bienestar de todos, sin distinción alguna), por medio de la plenitud de producción surgida de la posesión social de los medios de producción y de la regla universal del trabajo («quien no trabaja no come»), habrá superado, en el exterior, todo motivo de guerra de conquista o, de algún modo, imperialista. Y habrá hallado en la fraternidad socialista de los pueblos (abolida toda explotación nacional e internacional del hombre por el hombre) el incentivo final para una paz duradera. En ese sentido, la actual presencia histórica del primer Estado socialista del mundo, la URSS, y el contrabloque anticolonialista por él promovido y en curso, son ya una garantía que el filósofo no dogmático debe reconocer y reforzar con la acción, no menos que con el pensamiento. Si no fuera así, la humanidad debería prepararse, en esta época de amenazas sobre la utilización de armas atómicas, para aquella «paz perpetua» de que Kant, burlonamente, parte, en el prólogo a su noble proyecto, por haberla visto representada —como un campamento— en la irónica insignia de una hostería holandesa.

COLECCION NOVOCURSO

- 1 Las Internacionales Obreras. — A. Kriegel
- 2 Una Minoría Profética. La nueva izquierda norteamericana. — J. Newfield
- 3 Estética y Marxismo. — Garaudy, Sartre, Fischer y otros
- 4 Sobre el modo de producción asiático. — Godelier, Marx, Engels
- 5 Teoría crítica de la sociedad. — G. E. Rusconi
- 6 Estructuralismo y marxismo. — Trias, Garaudy, Dubois y otros
- 7 Literatura y sociedad. — Barthes, Goldman, Lefebvre y otros.
- 8 El hombre nuevo. — Kosik, Luria, Leontief y otros
- 9 Rousseau y Marx. — G. della Volpe
- 10 Crítica de los fundamentos de la psicología. — Georges Politzer
- 11 Ontología de Hegel. — H. Marcuse
- 12 Los Anales Franco-Alemanes. — K. Marx y A. Ruge
- 13 Las utopías socialistas. — A. L. Morton
- 14 Freud. Su pensamiento político y social. — Paul Roazen
- 15 La evolución de la dialéctica. — Abbagnano, Bobbio, Chiodi
- 16 La definición del arte. — Umberto Eco
17. Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno. — Lucien Febvre
18. Guerra y paz en la aldea global — McLuhan
- 19 Filosofía del Lenguaje. — J. J. Katz
- 20 Metodología y ciencia social. — Umberto Cerroni
- 21 F. Feitö Tomo I: Los acontecimientos
- 22 F. Feitö Tomo II: Estructuras y tendencias
- 23 Lenguaje, verdad y lógica. — A. J. Ayer
- 24 Estudio estructural de la literatura clásica española. — V. Bodini
- 25 Marx y los jóvenes hegelianos. — David McLellan
- 26 El universo-máquina. — Paolo Casini
- 27 La dialéctica en Marx. — Mario Dal Pra
- 28 Rusia después de Stalin. — Isaac Deutscher