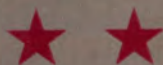




NUMERO 14 / JUNIO 1968 / PRECIO \$ 55.00

cuadernos de **MARCHA**

MARX **Y LA EVOLUCION** **DEL MARXISMO**



Cuadernos de **MARCHA** es una publicación uruguaya
mensual, editada por **MARCHA** en Tall. Gráf. 33 S.A.

Director: Carlos Quijano

Administrador: Hugo R. Alfaro

Rincón 577 • Tel. 98 51 94 • Casilla de Correos Nº 1702
Montevideo • Uruguay

Cuadernos de MARCHA

NUMERO 14

JUNIO 1968

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	3
MARX EN EL URUGUAY	4
MARIO SAMBARINO	
Emancipación política y emancipación humana en el joven Marx	5
KARL MARX Y AMÉRICA LATINA	
(Selección, traducción y notas de Pedro Scarón)	13
BENEDETTO CROCE	
Ensayo de interpretación y de crítica de algunos conceptos del marxismo	41
O. BAKURADZÉ	
La formación de las ideas filosóficas de Karl Marx	63
LOUIS ALTHUSSER	
Marxismo y humanismo	77
ROBERT PARIS	
Más acá del marxismo (A propósito de Louis Althusser, "Pour Marx")	89
YVES CALVEZ	
Crítica del pensamiento marxista	99
C. WRIGHT MILLS	
Los marxistas	117

СОВЕТСКИЙ АНДРАМ

ВЫПУСК 1

1971

1	ВВЕДЕНИЕ	1
2	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	2
3	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	3
4	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	4
5	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	5
6	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	6
7	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	7
8	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	8
9	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	9
10	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	10
11	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	11
12	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	12
13	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	13
14	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	14
15	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	15
16	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	16
17	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	17
18	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	18
19	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	19
20	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	20
21	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	21
22	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	22
23	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	23
24	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	24
25	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	25
26	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	26
27	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	27
28	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	28
29	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	29
30	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	30
31	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	31
32	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	32
33	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	33
34	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	34
35	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	35
36	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	36
37	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	37
38	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	38
39	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	39
40	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	40
41	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	41
42	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	42
43	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	43
44	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	44
45	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	45
46	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	46
47	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	47
48	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	48
49	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	49
50	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	50
51	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	51
52	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	52
53	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	53
54	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	54
55	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	55
56	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	56
57	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	57
58	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	58
59	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	59
60	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	60
61	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	61
62	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	62
63	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	63
64	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	64
65	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	65
66	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	66
67	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	67
68	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	68
69	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	69
70	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	70
71	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	71
72	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	72
73	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	73
74	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	74
75	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	75
76	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	76
77	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	77
78	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	78
79	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	79
80	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	80
81	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	81
82	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	82
83	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	83
84	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	84
85	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	85
86	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	86
87	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	87
88	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	88
89	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	89
90	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	90
91	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	91
92	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	92
93	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	93
94	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	94
95	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	95
96	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	96
97	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	97
98	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	98
99	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	99
100	ОБЩЕЕ СООБЩЕНИЕ	100

ESTE Cuaderno, como el anterior, contiene textos de muy distintas procedencias.

De marxistas y de quienes no lo son. La elección no obedece a un propósito de eclecticismo. No procura conciliación alguna. Quiere eso sí, mostrar algunas de las posibles interpretaciones que ha merecido la obra de Marx, incluidas las suscitadas por el "descubrimiento" de los trabajos —anteriores al "Manifiesto Comunista"— del joven Marx, verbigracia la de Bakourodze y también la del jesuita Jean-Ives Calvez.

Quiere algo más: por un lado, probar que la lectura y el estudio de Marx son necesarios para comprender la problemática actual; por otro, que la "revolución de nuestro tiempo" exige completar y desarrollar a Marx. Y aquí en América Latina, con igual o mayor motivo que en otras latitudes geográficas y económicas.

"Nadie que no se adentre a fondo en las ideas del marxismo —dice Wright Mills— puede ser un científico social idóneo; nadie que crea que el marxismo ha dicho la última palabra puede serlo tampoco."

Y ya hace setenta años Croce —que, no lo ocultamos, ejerció una gran influencia en nuestra juventud— escribía proféticamente: "La continuación de la obra política de Marx es mucho más difícil que la continuación de su obra científica."

Al exhumar a Croce, pensamos en Antonio Gramsci el marxista italiano y en José Carlos Mariátegui, de los primeros, no sólo en el tiempo, entre los marxistas latinoamericanos que, como acaba de señalarlo, una vez más, Antonio Meliá, bebieron en la "común fuente croceana" sin desprecio de la "calificación ideológica y política netamente divergente de la suya".

Por nuestra parte, frente a cuanto nos ha tocado vivir y ver, recordamos con los pies puestos en nuestra tierra americana, que Engels en su respuesta, citada por Croce, a Dühring, escribió: "Aquel que quiere reducir a una misma ley la economía política de Tierra del Fuego y la de Inglaterra moderna, no puede llegar a otra cosa que a los lugares comunes más vulgares."

Buscar, con el aporte del marxismo —fin y método—, soluciones propias a los problemas propios de nuestro continente que Marx no pudo ver ni prever, ¿no es nuestra tarea?

MARX EN EL URUGUAY

● La tal vez primera información sobre Marx y la Internacional publicada en la prensa de Montevideo, apareció en el diario de José Pedro Varela, *La Paz*, el 21 de setiembre de 1871. Reproducía unas breves declaraciones de Marx. Por el sitio en que apareció la nota y las características de aquel diario, las líneas de introducción debieron ser de pluma del propio Varela. He aquí su texto, con su título original:

LA INTERNACIONAL Y SUS PROPÓSITOS

La dirección del *Herald* de Nueva York resolvió enviar a uno de sus redactores a conferenciar con el célebre jefe de la Internacional, Karl Marx, a fin de informarse de la índole, tendencia y fines que se propone la referida sociedad.

He aquí cómo, según el *Herald*, Karl Marx expuso cuáles eran los principios de la Internacional:

"Atacamos igualmente la monarquía y el capital. Tanto una como otro pertenecen a una civilización que desaparece rápidamente. El feudalismo la esclavitud, la monarquía, el capital, el monopolio, deben desaparecer sucesivamente de la faz de la tierra. El feudalismo fue el primero; la monarquía va tan a prisa que apenas la juzgamos digna de nuestros golpes. El monopolio y el capital la seguirán de cerca. La lucha será terrible pero es necesaria e inevitable. El capital no es más que una de las formas de la esclavitud. Ahora pensamos trabar el combate en Inglaterra y esperamos hacer triunfar nuestros derechos por los medios legales, por actos del Parlamento. Resistirá la aristocracia pero tenemos en nuestro favor el número, la inteligencia, la disciplina y venceremos en ese país primero que en cualquier otro, porque el trabajo y el capital ya están organizados aquí según el sistema cooperativo. Bajo este aspecto la Gran Bretaña es superior a la Francia, donde la industria y la tierra se ven fraccionadas en pequeñas partes, y donde el trabajador está aislado y reducido a sus propias fuerzas.

"Si nuestro partido subiese al poder, el primer acto del Parlamento se-deponer la Reina y proclamar la República.

"En seguida entregaríamos todas las grandes propiedades al Estado, que las explotaría en favor de los productores."

EMANCIPACION POLITICA Y EMANCIPACION HUMANA EN EL JOVEN MARX

I — INTRODUCCIÓN

DENTRO del auge actual de los estudios sobre el marxismo ocupa un lugar destacado la atención dispensada a aquellos escritos de Marx que pertenecen a la época de la gestación de lo que habría de ser su doctrina, y que se identifican como trabajos del "joven Marx". No es cosa de ocultar que, en buena parte, ese interés ha estado determinado por la voluntad de deformar su pensamiento posterior, viéndolo a la luz de elementos románticos y conceptos especulativos que Marx no sostuvo después, aun cuando no haya logrado exorcizarlos por completo. Pero además de ese interés ilegítimo hay otras razones de buena índole para volver los ojos hacia el joven Marx. Y no se trata sólo del gusto por la verdad histórica acerca de la historia de un pensamiento, lo que estaría muy justificado, tanto de por sí como porque a través del examen de su gestación se puede comprender mejor el sentido verdadero de sus tesis finales; sino que ocurre además que algunos de esos escritos, llenos de la frescura de un talento juvenil, poseen un interés doctrinal real, propio y directo, incluso cuando en ellos asoman ideas que quedaron truncas, o marginales u olvidadas, en el proceso selectivo del pensamiento posterior. Ahora bien: cuando este último se ve confrontado con la complejidad del subsiguiente proceso histórico, aquellos ingredientes primitivos se revalorizan, ofrecen sugerencias fecundas y ayudan al pensamiento crítico. Es así que, más

allá del interés actual que tiene lo que actualmente importa como histórico, existe en tal caso un interés actual, y no ya histórico, de aquellos contenidos intelectuales que, además de permitir comprender cómo en determinado momento se pensó sobre un momento histórico, dan pie para repensar a tal momento histórico y a tal pensamiento del mismo, proyectando nueva luz sobre el acontecer y el pensar que de allí partieron.

Por todo ello nos ha parecido oportuno poner atención en dos breves escritos del joven Marx, ambos publicados en 1844: uno, *Sobre la cuestión judía* (1); el otro, *Glosas marginales*

(1) *Zur Judenfrage (Sobre la cuestión judía)*. Las citas y referencias se hacen en la siguiente forma: el primer número se refiere a la página del tomo I de la edición alemana: Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1964; el segundo número remite a la versión española de W. Roces, de la cual con frecuencia nos apartamos, y que aparece en: Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo S.A., México, D.F., 1962. Entre las divergencias que se pueden encontrar con la versión de Roces, la más importante, y a nuestro juicio decisiva para la interpretación del texto, se refiere a la traducción de la expresión "bürgerliche Gesellschaft", anfibológica en alemán, que nosotros vertimos siempre por "sociedad civil", y Roces lo hace así algunas veces, pero en las más pone "sociedad burguesa". Es claro que en estos textos Marx hace la crítica de la sociedad "burguesa", pero en función de la estructura que en ella tiene la sociedad "civil",

críticas sobre el artículo "El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano" (2). El carácter ocasional y polémico de esos trabajos suele hacer que el lector pase de largo sobre algunos conceptos de filosofía práctica que en ellos maneja Marx, y que son importantes en sí mismos, a la vez que ayudan a comprender el punto de partida y el punto de llegada de aspectos claves de su pensamiento.

El tema central de dichos textos es el problema de la emancipación humana, que Marx examina a través de un importante aparato conceptual referido al modo de ser que es propio del hombre, al sentido que en él tiene la libertad, y a su relación con el Estado político y la sociedad civil de que forma parte. En su aplicación Marx enjuicia los cambios político-sociales aportados por el acontecer histórico desde los fines del siglo anterior, dejando ya entrever aspectos que serán fundamentales en su actitud teórico-práctica siguiente; y lo hace por medio de los conceptos de Estado político y sociedad civil, emancipación política y humana, universalidad y particularidad del hombre, unidad y dualidad, vida genérica y vida individual, ninguno de los cuales puede esclarecerse sin sus múltiples relaciones significativas con los otros. Por eso, y aunque nuestro propósito es precisar especialmente el sentido de la idea de emancipación, el proceso explicativo no puede particularizarse, y la comprensión ha de cumplirse de una manera a la vez progresiva y totalizadora. Pero, dado que habremos de insistir en lo que más expresamente puede conectarse con nuestro tema, y que en este punto la tesis de Marx es la insuficiencia de la emancipación política, nos parece conveniente comenzar el comentario por el examen de cómo concibe el joven Marx las relaciones entre el orden político y el orden social.

II — EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y ESTRUCTURA SOCIAL

EL mundo ha conocido muchas revoluciones políticas que no sólo no han cambiado la estructura social, sino que tampoco han modificado sustancialmente la estructura política misma. Han sido simples desplazamientos de poder, dentro de sistemas que en su sustancia permanecieron idénticos. Ha conocido también otras revoluciones que han cambiado la estructura política sin que por ello, ya sea previa, concomitante o sucesivamente, se haya dado un cambio en la estructura social. Hasta ha conocido también revoluciones hechas para que no haya ninguna revolución, lo que sólo es

aparentemente paradójico. Pero también ha conocido revoluciones (en el sentido laxo del término, no sólo pues violentas y breves, sino poco notorias para su tiempo y a largo plazo) acompañadas por transformaciones sociales profundas. Así las cosas, parece que lo político y lo social son términos que pueden encontrarse y desencontrarse de maneras múltiples. Lo que el joven Marx tiene en vista, en los escritos que nos ocupan, es el proceso de transformación que, desde fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, ha producido en algunos Estados la "emancipación política", no ya en lo externo sino en lo interno, o sea: la emancipación respecto del señorío de origen feudal, respecto pues de lo que eran las instituciones políticas del "antiguo régimen". El joven Marx ve que en tal caso la revolución política ha sido a la vez una revolución social, pero ve, además, que lo que allí se ha revolucionado es la relación existente entre lo político y lo social, sin perjuicio de que esa transformación sea simultáneamente el cumplimiento, o la perfección, de esas mismas relaciones antes existentes, y no sea la que ha de producir una verdadera emancipación humana.

Antes del cambio que hemos de examinar, lo político y lo social estaban más indisolublemente unidos de lo que puede entenderse cuando se dice que tal orden político se corresponde con tal orden social, pues lo social mismo, en cuanto a su estructura, tenía ya, de una manera inmediata, significado político, en tanto formaba institucionalmente parte del orden del Estado. Posesión, familia, trabajo, estamento, corporación, determinaban "la relación del individuo singular con el todo del Estado, esto es, sus relaciones políticas, esto es, sus relaciones de separación y exclusión con las otras partes integrantes de la sociedad". Aquellos elementos no eran en verdad sociales si tomamos a la sociedad como universalidad; sino que constituían "sociedades parti-

como distinta de "lo político". Que la fórmula no puede significar sin más "sociedad burguesa", se ve en que Marx la usa también cuando examina la estructura social del "antiguo régimen". Cuando el joven Marx quiere referirse a lo típicamente burgués, como cuando contraponen, en la nueva sociedad, *citoyen* y *bourgeois*, usa este último término, tal como en francés. En las citas no se reproducen las frecuentes bastardillas que suele usar Marx.

(2) *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen"* Se cita la página del tomo I de la misma edición alemana de las obras de Marx y Engels que se señala en la nota anterior, anteponiendo al número las letras Kr. No se agrega otro número porque no sabemos que haya alguna versión española de ese texto.

culares dentro de la sociedad" (368/35-6); pero sus funciones eran políticas, por cuanto, aunque "excluían al individuo del todo del Estado, convertían las relaciones especiales de su corporación con el todo en su propia relación universal con la vida del pueblo, y a su determinada actividad y situación civil en su actividad y situación universal" (Ibid.). Por eso el Estado como tal, como unidad y universalidad, aparece en la forma de algo separado, "como especial incumbencia de un Señor, cesionado del pueblo y de sus servidores" (Ibid.).

La consideración de los textos seleccionados que han sido expuestos nos muestra que el joven Marx concibe a una sociedad nacional como un todo, el cual en realidad sólo es concreto en sus diferenciadas partes integrantes, y que supera esas diferencias en la unidad, en cierto modo ideal, de un Estado puesto por encima y fuera de ellas. Ese Estado es representativo de lo que la sociedad es como todo genérico, como universalidad, y la relación con ésta es la que resulta definida como relación política. El individuo se manifiesta como entidad política en función de su relación con esa universalidad, la cual en el antiguo régimen se cumple a través de su lugar en la sociedad civil, o sea a través de la forma parcial de sociedad en la que tal hombre está situado; sociedad parcial que —ella sí— tiene inmediatamente un carácter político, porque es ella la que se relaciona directamente con el Estado, en cuya universalidad se integra, pero a través de las características de su propia particularidad. En cuanto indisolublemente ligado a la vida de una sociedad, el hombre es una esencia comunitaria, en el sentido de que su modo de ser es siempre un modo de ser-en-común. Pero en la sociedad feudal ese modo de ser, que lo constituye como universalidad, no queda realizado de una manera propia e inmediata, por cuanto se cumple por medio de su situación estatutaria en la sociedad civil; y esa situación es particular.

Así las cosas, el significado de la revolución que determinó la emancipación política resulta claro: fue abolido el poder señorial, y el Estado, como entidad política, pasó a ser cosa que incumbe a todos y en la que todos han de participar activamente; por lo tanto fueron eliminados los estamentos, las corporaciones, los gremios, los privilegios, que se interponían entre el hombre del pueblo o el pueblo mismo, y su ser comunitario total. No más diferencias políticas; "libertad, igualdad, fraternidad"; por lo tanto, que queden fuera de la vida política las estructuras sociales que determinaban diferencias en cuanto a la condición política. De donde esta importante consecuencia: que "la revolución po-

lítica abolió el carácter político de la sociedad civil" (Ibid.).

La consecuencia de ello fue que, tanto el modo de actividad, como la situación de cada uno, dejaron de ser el signo de su integración en estructuras parciales, para adquirir un alcance estrictamente individual; dejaron de ser los medios por los que el individuo entraba en relación con el Estado, lo que pasó a cumplirse por su actividad como ciudadano, distinta y paralela respecto de su actividad individual. A cada uno le cupo ocuparse y preocuparse por el todo, y en el ejercicio de ésta su función política se cumple el momento de universalidad que está insito en su modo humano de ser. Es claro entonces que el Estado, en tanto universalidad pura o instituida, en tanto pues que expresión organizada de la vida genérica del hombre quedó, al menos en su apariencia, diferenciado de la sociedad civil, a la vez que ésta, perdida ya la apariencia de su contenido universal, quedó emancipada de la vida política. Dicho de otro modo: en el Estado se concentró la materia política; y la vida de la sociedad civil, liberada de un significado político directo, devino el campo expresivo de lo particular en tanto que particular. Lo político y lo civil, en un proceso simultáneo, se distinguen, se distancian y se contraponen.

Desde el momento en que ahora el Estado, en cuanto puro ente político, se integra y mantiene por un juego de conexiones con los hombres como ciudadanos, es decir en tanto que a su vez son ellos entes políticos, los quehaceres espirituales y materiales que constituyen el diario entretimiento de la actividad por la que subsisten todos y cada uno en cuanto seres particulares necesitados, quedan excluidos del Estado y entregados al libre funcionamiento de la sociedad civil. Tal, a lo menos, ha sido la idea pura del puro Estado liberal, del Estado mero juez y gendarme, del que todos forman parte como ciudadanos, y del que todos están fuera en tanto que cada uno regula de por sí su libertad privada según la ley de su propio gusto o interés. Por eso puede decir Marx: "Donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la comunidad política, en la que se valora como ser comunitario, y la vida en la sociedad civil, donde actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada como medio y se vuelve juguete de poderes extraños" (355/23). Así la Estado político se relaciona con la sociedad civil como el cielo con la tierra, o sea que la tras-

siendo idealmente y no realmente, dejándola como está (Cf. Ibid.). Por eso también: "El hombre tal como es en tanto miembro de la sociedad civil, el hombre no-político, aparece pues necesariamente como el hombre natural" (369/37).

Si tal ha sido el significado de la emancipación política, su resultado inmediato es la manifestación patente, en el mismo orden de lo secular, de la dualidad que ya en la sociedad feudal desgarraba la unidad del hombre en hombre de dos reinos; "en el Estado, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía quimérica, está despojado de su vida individual efectiva y dotado de una ficticia universalidad" (355/24); en la verdad de los hechos, en el funcionamiento efectivo de la sociedad civil, el ideal ser comunitario desaparece ante el comportamiento del particular en tanto que particular: "no se considera verdadero y auténtico hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto bourgeois" (366/34). Por eso los llamados "derechos humanos", aunque en parte son políticos, fundamentalmente están destinados a servir al hombre en cuanto civil, pues a él le pertenece la primacía. El reconocimiento de su libertad es el de su desenfreno no-social. Pero tal hombre no es libre, pues el Estado, que se dice al servicio de su interés, es el mediador entre él y su libertad, secularizando también en este otro aspecto la mediación religiosa; mas en tal grado es esto una ficción, que "el derecho humano a la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida política, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos" (367/35). Y por éstos se entienden, fundamentalmente, "los del hombre egoísta, separado del ser-en-común", o sea el derecho a ser "mónada aislada" que usa de los otros como medios, al tiempo que los considera iguales en cuanto otras mónadas que pueden servirle de él; el derecho a disponer de su patrimonio a su capricho, sin que en nada importen los demás; el derecho a que la sociedad sea la seguridad y garantía de su propio y singular interés. (Cf. 364-5/32-33).

La emancipación política ha sido un progreso efectivo, ha suprimido en verdad formas de servidumbre, pero tiene límites claros que muestran que no coincide con el concepto de emancipación humana. Su alcance restringido se observa fácilmente en esto: que el Estado, como Estado, en cuanto a su estructura jurídica, se libera de yugos de los que no queda liberado el hombre; es más: en los hechos, éste puede verse todavía más subyugado. El Estado se emancipa de la religión declarando la libertad de cultos, y aun más al liberarse de la religión

de Estado; se emancipa de la propiedad, declarando que todos son ciudadanos, cualquiera sea su patrimonio; se libera de las diferencias de nacimiento, y aun de cultura, declarando que todos, cualquiera sea su nacimiento y cualquiera sea su instrucción, son igualmente ciudadanos libres para votar y libres para ser electos. Pero en los hechos todas las diferencias abolidas por el Estado políticamente emancipado, y que por lo tanto ya no valen para los hombres en tanto entes políticos, siguen actuando y pesando en la vida real, siguen siendo diferencias operantes en la sociedad civil. Por eso dice Marx: "el Estado puede ser un Estado libre sin que por eso el hombre sea un hombre libre" (353/22). Mas entonces, y por cuanto la dualidad de lo político y lo civil conduce a escindir lo inescindible, la proposición puede invertirse: si no hay emancipación humana plena, si el hombre no es en verdad libre y no sólo políticamente libre, no hay Estado libre. Esos límites se hacen patentes en el contenido de la emancipación política: "Por eso el hombre no fue liberado de la religión: recibió la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad: recibió la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo de la industria: recibió la libertad industrial (369/37). Y ha recibido esas libertades en hombre de su monádico interés privado.

III — EL ESTADO CRISTIANO

NO debemos olvidar que el cúmulo de tesis que anteceden se explicitan en un trabajo que ya hemos calificado de ocasional y polémico. Debemos ahora compenetrarnos algo de este aspecto, pues es el que, en definitiva, permite ver en toda su fuerza las proyecciones de lo antes dicho. Marx escribe Sobre la cuestión judía a fin de hacer el examen crítico de dos trabajos de B. Bauer, en los cuales éste abordaba el problema de la aspiración de los judíos alemanes a su emancipación política, o sea a la abolición de su estatuto de secesión. Tal aspiración, según B. Bauer, era de carácter egoísta, porque en Alemania nadie estaba políticamente emancipado, y era por esta emancipación de todos que, primero, había que luchar, así como por la emancipación humana en general. La situación en Alemania, todavía ligada al orden tradicional, era la de un Estado cristiano, que como tal se fundaba en un sistema de privilegios, dentro de los cuales estaba también la condición del judío, cesionado por su diferenciación religiosa, que tenía su propio estatuto social, por el cual, aunque excluido de ciertos derechos y deberes de los súbditos cristianos, tenía a su vez derechos y deberes de que carecían éstos. Al pedir su emancipación

política, los judíos reclamaban, implícitamente, que el Estado cristiano abandonase su prejuicio religioso, sin abandonar ellos el suyo. Ni por su religión, que era distinta; ni por la ciudadanía, que no existía en Alemania; ni por su condición de hombres, que no se cumplía plenamente ni siquiera en aquellos que habían de liberarlos, podían los judíos fundamentar su aspiración. Es aproximadamente así que Marx hacía el resumen del planteo de Bauer, al que reconocía sagacidad y novedad. No olvidemos que entonces el problema judío no era un problema racial, sino estrictamente religioso. Nada había contra el judío converso al cristianismo, cosa que había hecho el padre de Marx.

Es lógico entonces que en el centro del problema haya que plantear el sentido del concepto de un "Estado cristiano". En cuanto cristiano, éste parece excluir de sí la universalidad formal que en cuanto Estado habría de requerírsele. Por eso parece preciso plantear el tema de la superación política de la religión. Pero —y dentro de la inclinación al ateísmo que se manifestaba en sectores de la izquierda hegeliana— tal superación no es, según advierte Marx, la superación de la religión en cuanto tal: "El problema de las relaciones de la emancipación política con la religión deviene para nosotros el problema de la relación de la emancipación política con la emancipación humana" (352/21). Es así que surge la problemática que en los párrafos anteriores hemos examinado. La complementación de lo en ellos expuesto nos lleva ahora a preguntarnos cómo concibe el joven Marx el sentido del "Estado cristiano" y de su superación, tanto política como humana.

Lo que, por siglos y siglos se ha llamado "Estado cristiano" no ha sido otra cosa que un Estado cuya esencia está enajenada para el pueblo (Cf. 367/35), en el cual "vale el extrañamiento, pero no el hombre" (360/28), un Estado imperfecto, al que la religión "le sirve de complemento y le permite santificar su imperfección" (358/26), contrariando las máximas del Evangelio, que no podría acatar sin disolverse como Estado; al cual pues la religión le sirve de medio cubriendo la "infamia de sus fines seculares" (360/28), por lo que "él es el Estado de la hipocresía" (358/26). "El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ninguna manera la realización estatal del cristianismo" (357/26).

Tal Estado cristiano remite a lo celestial la unidad comunitaria que desconoce y desgarrar en lo terrenal, que es el reino efectivo de la división y de la particularidad, de suerte que recurre a una idealidad irreal para disimular y compensar la deficiencia de su estructura real;

es en esa idealidad, en la que el rey y el mendigo son iguales cuando tan desigual es su mundo efectivo, que pretende tener su espíritu y manifestarse como esencia comunitaria. Ahora bien: respecto de la religión, la emancipación política consiste en remitirla al mundo de los intereses privados; deja entonces de ser uno de los símbolos de la unidad ficticia de un Estado; pero al manifestarse en el orden de la sociedad civil, revela su esencia, oculta pero originaria, que consiste en provenir de la separación real de los individuos, los unos respecto de los otros y cada uno respecto de sí mismo, pues es la expresión ideal del alejamiento que todos los de tal sociedad padecen respecto del ser-en-común que en todos es esencial. Mas si la sociedad civil es, fuera de la unidad abstracta del Estado, el reino de la guerra de todos contra todos, la religión, cuando pasa al rango de lo que es mera preferencia de cada cual, coincide con ese dominio de las diferencias que es característico del interés privado. El Estado cristiano cumplido no es el que declara que el cristianismo es su fundamento, sino más bien el Estado sin religión. (Cf. Ibid.). De ahí la esencia religiosa del nuevo Estado profano, en tanto dualista y no unitario: "Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; religiosos, en tanto el hombre se relaciona con la vida del Estado, que está más allá de su individualidad efectiva, como con su vida verdadera; religiosos, por cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y del alejamiento del hombre respecto del hombre" (360/28).

Hay pues también, en el Estado político que tiende a una estructura liberal, un más allá irreal (el ciudadano) y un más acá real, el del hombre concreto, que es donde ahora importa la salvación individual: "La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, como un ser extraño, diferenciado del hombre efectivo, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular" (360-1/29). Por eso en lugares donde, en tiempos de Marx, se había logrado una verdadera emancipación política de la religión, como en los Estados Unidos, no se había logrado por ello no ya una emancipación real, sino ni siquiera social de la religión, tanto por no concebirse allí que se pueda integrar decentemente la sociedad si no se tiene religión, sino también porque el espíritu del interés privado tiene en esa sociedad una máxima expresión (Cf. 351-2/20-1).

De la misma manera que el proceso histórico ha hecho posible disolver por el análisis la idealidad del cristianismo en su significado

social real, es preciso poner en descubierto la realidad del judaísmo tras su idealidad; pues ésta es la traducción o la complementación de aquélla. El espíritu del judaísmo no está en lo sabático sino en lo cotidiano, donde su culto y su Dios son la usura y el dinero (Cf. 371-2/40-1). Por su propia naturaleza, el judaísmo no se ha mantenido a pesar de la sociedad cristiana, sino por medio de ella, en tanto que históricamente ella misma lo engendra (Cf. Ibid.) Es más: en la nueva sociedad civil, el judaísmo ha encontrado su apogeo (Cf. 376/43): "El cristianismo ha surgido del judaísmo y se ha disuelto en el judaísmo. El cristiano fue, desde el primer momento, el judío teorizante, el judío es por lo tanto el cristiano práctico, y el cristiano práctico ha devenido de nuevo judío" (Ibid.). El judío, esté o no políticamente emancipado, se ha emancipado ya gracias al poder del dinero (Cf. 373-40); por ejemplo, para ilustrar lo dicho por Marx: de tal banquero que, en un Estado políticamente no-emancipado carece de los derechos del no-judío, depende la política del Estado. Por eso la verdadera "emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo" (376-7/44), o sea una emancipación no ya política, sino humana, que ha de consistir en la liberación de la sociedad de la servidumbre a que está sometida por causa del interés privado y del dinero. Al realizar la emancipación política la nueva sociedad da sin duda un paso adelante, puesto que contribuye a manifestar la plenitud de su esencia; ha conducido un proceso histórico a su término en el sentido de que ha permitido llegar a un punto en el cual se hace patente la necesidad de una transformación radical, que libere al hombre efectivo, concreto, real, y no ya al hombre abstracto (Cf. 370/37) que oculta su estrechez y pobreza humanas con su "piel de león política" (355/24).

El paso de la sociedad que tenía al cristianismo como fundamento ideal, a la sociedad real de estructura judaica, es para el joven Marx un proceso histórico de perfecta lógica. Sólo por medio del cristianismo, que ha hecho "exteriores al hombre todos los vínculos nacionales, naturales, morales y teóricos" que son necesarios para permitir configurar el sentido concreto de una personalidad humana no separada de sí misma, "podía la sociedad civil llegar a separarse completamente del Estado" (376/43), de suerte que lo teológico, lo laboral, lo estatutario, no integran la condición abstracta de su ser-ciudadano, el cual se asemeja a la "quimérica nacionalidad del judío (que) es la nacionalidad del mercader" (374-5/42). El verdadero nudo del problema judeo-cristiano no es pues teológico,

ni tampoco político; es social, pero en tanto lo social está gobernado por el poder del dinero, que a través de él gobierna a lo político. Por eso su superación ha de estar en una transformación social que haga imposible el poder del dinero, y que impida que todo cuanto tiene valor se vuelva mercancía. Sólo en tal transformación social el hombre podrá encontrarse a sí mismo en su verdadero ser comunitario.

IV — LA EMANCIPACIÓN HUMANA Y LO POLÍTICO

PERO, ¿cómo ha de entenderse en su significado radical la emancipación humana?: "Sólo cuando el hombre individual efectivo ha recobrado en sí al ciudadano abstracto y, como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, ha devenido ser genérico, sólo cuando el hombre ha conocido y organizado sus fuerzas propias (3) como fuerzas sociales y por lo tanto no separa más de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, sólo entonces la emancipación humana se ha completado" (370/38).

Así pues la emancipación humana supone la superación del dualismo entre el orden político y el orden social, no porque lo segundo tenga significado político, ni porque lo primero resulte de lo segundo o lo exprese, pues en ambos casos el dualismo existe, sino porque lo primero se disuelve, deja de tener un sentido propio, cuando el individuo concreto se realiza efectivamente como ser social, no se aísla de lo que a la vez es su principio y su sentido, el cual no consiste en la sociedad como tal, pues éste es un término exterior y contrapuesto, sino en su modo social de ser, de suerte que su particularidad se desarrolla con valor universal. Marx está en el polo opuesto de la línea liberal según la cual la mayor dicha del todo se logra cuando cada uno procura su propia dicha individual. Cuando el particular se aísla hacia su particularidad se pierde su sentido de universalidad, no se realiza de manera propia su modo social de ser, lo ideal y lo real marchan por caminos separados y se sitúan en planos distintos. Por eso la transformación necesaria es de carácter social y no político, y no puede ser realizada por actos políticos de sectores interesados en su propia particularidad. Por eso también esa transformación, además de superar la etapa de la emancipación política, ha de superar a la política misma, ha de superar al Estado como ente político, ha de superar, en definitiva, aquel

(3) "forces propres" en el original.

grado o momento del desarrollo de la razón que se puede designar como "entendimiento político". El punto de vista que se corresponde con éste, cegado por la aparente universalidad del Estado, no puede comprender la dualidad real entre Estado y sociedad. Es así que, cuando el entendimiento político busca la razón de los males sociales, la encuentra, sea en leyes inevitables de la naturaleza, o en malas formas de vida privada, así sea la mala voluntad de los pobres, que no quieren trabajar o piden demasiado, o en el ánimo no-cristiano de los ricos, o en el espíritu reaccionario de los propietarios: "Por eso Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos, y la Convención decapita a los propietarios" (Kr. 401); o en defectos intencionales o casuales de la administración (tales políticos deshonestos, tales funcionarios incompetentes), lo que exige medidas correctivas, las cuales no enmiendan nada de fondo (Cf. Ibid.). "Si el Estado moderno quisiera superar la incompetencia de su administración, tendría que superar la actual vida privada. Si quisiera superar la vida privada, tendría que superarse a sí mismo, pues él existe sólo en oposición a la misma" (Kr. 402): pues, sólo sobre los elementos particulares el Estado se constituye como universalidad.

Resulta así que no sólo la emancipación política es distinta de la emancipación humana, sino también que el entendimiento político no es capaz ni de comprender ni de realizar la emancipación humana. El Estado político no puede encontrar en él mismo y en la sociedad a la que expresa, el fundamento de los males sociales (Cf. Kr. 401), y cada partido los explica porque está en el poder el partido contrario; o se cree que todo se arregla cambiando por otra una determinada forma de Estado (Cf. Ibid.). No se piensa ni se quiere pensar que el mal está en lo político en cuanto tal, y que sólo puede enmendarse en una reforma social que supere el punto de vista de la emancipación política, lo que no puede provenir de una política del Estado. A lo más el entendimiento político sueña con una moralización de la política y de la sociedad, pide por ejemplo honestidad y frugalidad, pues para él el principio de la acción está en la voluntad, y cuanto más se desarrolla "tanto más ciego es respecto de los límites espirituales y naturales de la voluntad, y más incapaz es de descubrir la fuente de los males sociales" (Kr. 402). La emancipación política tiende a superar el aislamiento del hombre de la comunidad política; la emancipación social, que pertenece a otro orden más grave y profundo, quiere superar la separación del hombre de la comunidad humana, que no es una mera su-

ma de seres humanos, sino una comunidad que permite que el hombre sea humano, y lo sea por su sentido de comunidad.

V — CONSIDERACIONES FINALES

LOS dos textos examinados guardan íntima relación con otros de esa misma época (1843-44). Traducen la decepción de Marx por las revoluciones políticas y su separación de la ideología social-democrática. Expresan también una actitud crítica respecto del hegelianismo, no obstante lo cual es de evidente filiación hegeliana el sistema conceptual utilizado. Llama además la atención la analogía que más de una de sus formulaciones tiene con textos del joven Hegel, por entonces inéditos.

El lenguaje utilizado en los trabajos mencionados difiere considerablemente del que se encuentra en las obras posteriores de Marx, en las que éste trató de evitar las expresiones que pudiesen dar lugar a interpretaciones "metafísicas". Por lo demás, es bien sabido que, en 1844, Marx estaba todavía lejos de comprender todos los mecanismos del orden económico que constituyen el trasfondo de los fenómenos que examina, de suerte que los escritos de entonces no representan lo característico de las doctrinas de su madurez. Pero los textos que hemos estudiado muestran, a nuestro juicio con gran claridad, enfoques que serán persistentes en sus obras. Sus temas de entonces: unidad y dualidad del hombre, vida política y estructura social, particularidad y universalidad, vida de sentido individual o de valor genérico, continúan poseyendo actualidad; baste pensar, para poner un solo ejemplo, su importancia para examinar el sentido de esas nuevas formas de mediación entre lo individual y lo colectivo que representan las fuerzas gremiales, y juzgar acerca de cómo éstas orientan su acción. Pero también importan, y mucho, para emprender el análisis de otro campo que hoy pide urgentemente nuestra atención, y que es el de la vida internacional. Son muchas las naciones que tienen una situación que es semejante a la que en el orden interno representa la emancipación política. En la sociedad internacional van juntas la ficción de una igualdad jurídica y la realidad de una dependencia sustancial, y el hecho de que no haya, como ente abstracto, un Estado supranacional, no hace sino señalar más especialmente que en esa sociedad sólo existen particularizaciones competitivas que no representan otra cosa que el reino de la fuerza, más el aditamento verbal de invocaciones al todo. Tal vez movimientos regionales, o de conjuntos de naciones que es-

ta en un estado semejante al que tenía el obrero aislado en los comienzos de la emancipación política, o movimientos ideológicos extranacionales, puedan representar aquí formas de mediación que permitan acciones por las cua-

les, en y por la particularidad, pueda cumplirse una universalidad efectiva, que sea otra cosa que la universalidad aparente y la privatividad real a la que aspiran los centros internacionales de poder.

KARL MARX Y AMERICA LATINA

Selección, traducción y
notas de Pedro Scaron

ADVERTENCIA

A ciento cincuenta años del nacimiento de Marx, a ochenta y cinco de su muerte, la mayoría de los marxistas latinoamericanos, y también de quienes no nos denominamos marxistas, aún no conoce buena parte de lo que escribió Marx sobre América Latina. La presente selección aspira a salvar esa omisión, curiosa, de tantos editores. Puede resultar útil, asimismo, para contribuir a desmitificar la figura de Marx, víctima, casi por igual, de detractores y apologistas.

El lector deberá tener en cuenta: a) Unas pocas palabras que en el texto figuran entre corchetes (paréntesis cuadrados: []) no son de Marx, sino del anotador. Por ejemplo, cuando Marx utiliza los términos "Amerikaner", "amerikanisch", en el sentido de "norteamericano" o "estadounidense", traducimos "[norte]americano". Lo mismo ocurre con todos los títulos que aquí aparecen entre barras diagonales. b) Ninguna de las notas pertenece a Marx; las mismas han sido agregadas para facilitar la comprensión del texto a un público amplio.

En la mayor parte de los casos, las traducciones han sido realizadas sobre la base de la recopilación más completa de obras de Marx que existe en el momento: "Marx Engels Werke" (en adelante MEW), Dietz Verlag, Berlín, edición a cargo del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Dicha recopilación supera no todas, pero sí muchísimas de las taras que afectaron a las ediciones de obras de Marx preparadas durante la época de Stalin.

Aunque nuestra intención inicial era publicar aquí todos los escritos de Marx referentes a América Latina, en esta primera selección preferimos dejar de lado algunos fragmentos que figuran en obras relativamente muy difundidas en español (por ejemplo "El capital") y hemos pasado por alto ciertas menciones menores, cuya inclusión sólo se justificaría en una edición académica. No incluimos, tampoco, a "Bolívar y Ponte", publicado ya en el número anterior de Cuadernos de Marcha bajo el título de "Bolívar". Como no disponemos aún de los últimos tomos de la correspondencia de Marx y Engels con terceras personas, es posible que hayamos omitido menciones a América Latina que figuren allí. Por último, entendemos que a partir de 1844 la obra de Marx es prácticamente inseparable de la de Engels, aun en los casos en que cada pensador elaboró independientemente determinado trabajo; pese a ello, y para ajustarnos a la orientación general de estos dos números de Cuadernos de Marcha, en la presente ocasión hemos dejado al margen algunos interesantes textos fruto del trabajo individual de Engels.

Quiero hacer constar mi reconocimiento a Margarita Rittau, cuya ayuda resultó invaluable para resolver algunas dificultades de traducción.

P. S.

/LA MAGNÍFICA CALIFORNIA/ (1)

[...] Digamos sólo un par de palabras respecto a la "confraternización general entre los pueblos" y a la fijación de "fronteras, que la propia voluntad soberana de los pueblos ha trazado fundándose en sus características nacionales". Los Estados Unidos y México son dos repúblicas; en ambas el pueblo es soberano.

¿Cómo ha ocurrido, entonces, que entre estas dos repúblicas, que según la teoría moral deberían estar "hermanadas" y "federadas", haya estallado una guerra a causa de Tejas; cómo la "voluntad soberana" del pueblo [norte]americano, apoyada en la valentía de los voluntarios [norte]americanos, ha desplazado, basándose en "necesidades estratégicas, comerciales y geográficas", unos cuantos cientos de millas más al sur los límites trazados por la naturaleza? ¿Y le reprochará Bakunin a los [norte]americanos una "guerra de conquista", que por cierto propina un rudo golpe a su teoría basada en la "justicia y la humanidad", pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización? ¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?; ¿lo es que los enérgicos yanquis, mediante la rápida explotación de las minas de oro que existen allí, aumenten los medios de circulación, concentren en la costa más apropiada del Océano Pacífico, en pocos años, una densa población y un activo comercio, creen grandes ciudades, establezcan líneas de barcos de vapor, tiendan un ferrocarril desde Nueva York a San Francisco, abran en realidad por primera vez el Océano Pacífico a la civilización y por tercera vez en la historia impri-

man una nueva orientación al comercio mundial? La "independencia" de algunos españoles de California y Tejas sufrirá con ello, tal vez; la "justicia" y otros principios morales quizás sean vulnerados aquí y allá, ¿pero qué importa esto frente a tales hechos histórico-universales? [...]

[MEW, Band VI, S. 273-274.]

/EL ORO CALIFORNIANO. CANALES EN EL ISTMO. I/ (2)

[...] Ahora nos ocuparemos de América. El hecho más importante que aquí ha acontecido, más importante aun que la Revolución de Febrero, es el descubrimiento de las minas auríferas californianas. Ya ahora, apenas dieciocho meses después, es posible prever que este descubrimiento tendrá resultados mucho más trascendentales que el propio descubrimiento de América. Desde hace trescientos treinta años todo el comercio de Europa hacia el Océano Pacífico se practica, con la resignación más conmovedora, por el Cabo de Buena Esperanza o el Cabo de Hornos. Todos los proyectos para cortar el istmo de Panamá han fracasado a causa de la estúpida rivalidad entre los pueblos mercantiles. Hace dieciocho meses que se han descubierto las minas de oro californianas, y los yanquis se han abocado a la construcción de un ferrocarril, de una gran carretera, de un canal desde el golfo de México; los vapores ya navegan en viajes regulares desde Nueva York

(1) Este fragmento forma parte del editorial "El paneslavismo democrático", publicado sin firma, el 15 de febrero de 1849, en el periódico de Marx, la "Neue Rheinische Zeitung". El artículo constituye una réplica al "Llamamiento a los eslavos", del revolucionario ruso Mijaíl Bakunin, y aunque fue redactado por Friedrich Engels, refleja también fielmente el pensamiento de Marx en esa época: "La constitución que regía en la redacción [de la "N.R.Z."] se reducía simplemente a la dictadura de Marx", escribía Engels en 1884 ("Marx und die «Neue Rheinische Zeitung»", MEW, Band XXI, S. 19). O, como lo explicaba el mismo Engels a Schlüter, en una carta fechada el 15 de mayo de 1885, refiriéndose precisamente a su trabajo en común con Marx: "Los trabajos de Marx y los míos, en aquella época, son casi absolutamente inseparables, a causa de la división planificada del trabajo" (MEW, Band V, S. XIV).

(2) Aplastada la revolución alemana de 1848-1849, Marx debió refugiarse primero en Francia, luego en Inglaterra. Es aquí donde funda la "Neue Rheinische Zeitung - Politisch-ökonomische Revue" (Nueva Gaceta Renana - Revista económico-política). En una "Revisión" correspondiente a enero-febrero de 1850, publicada en el número de febrero, aparece el presente fragmento. La "Revisión" se publicó sin firma, pero diversas referencias de Marx y Engels aparecidas en cartas y artículos permiten establecer que fue un trabajo común de ambos pensadores. Con todo, el fragmento que reproducimos es posible que se deba a la sola pluma de Marx. En "Herr Vogt" (véase MEW, Band XIV, S. 451) Marx cita algunas frases de ese pasaje, precedidas de estas palabras: "En el número de febrero de 1850 de la «Revue der Neuen Rheinischen Zeitung» ... revelé [ich verriet] al público alemán lo siguiente..." (subrayados míos - P.S.).

a Chagres, (3) de Panamá a San Francisco, el comercio del Océano Pacífico se concentra ya en Panamá y la travesía por el Cabo de Hornos ya está anticuada. Una costa que se extiende a lo largo de 30 grados de latitud, una de las más hermosas y feraces del mundo, hasta hoy poco menos que deshabitada, se transforma ante nuestra vista en un país rico, civilizado, densamente poblado por hombres de todas las razas, desde el yanqui al chino, desde el negro y el indio al malayo, desde el criollo y el mestizo al europeo. El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Océano Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización. Por segunda vez se imprime al comercio mundial una nueva orientación. Lo que en la Antigüedad fueron Tiro, Cartago y Alejandría, en la Edad Media Génova y Venecia, lo que hasta ahora han sido Londres y Liverpool, los emporios del comercio mundial, eso se vuelven ahora Nueva York y San Francisco, San Juan de Nicaragua (4) y León, (5) Chagres y Panamá. El centro de gravedad del comercio mundial, en el Medioevo Italia, en la Época Moderna Inglaterra, está hoy en la mitad meridional de la península norteamericana. La industria y el comercio de la vieja Europa tendrán que esforzarse poderosamente si no quieren caer en la misma decadencia de la industria y el comercio italianos desde el siglo XVI, si Inglaterra y Francia no desean tornarse en lo mismo que son hoy Venecia, Génova y Holanda. Dentro de pocos años tendremos una línea regular de paquebotes de Inglaterra a Chagres, de Chagres y San Francisco a Sydney, Cantón y Singapur. Merced al oro californiano y a la infatigable energía de los yanquis, pronto ambas costas del Océano Pacífico estarán tan pobladas, tan abiertas al comercio, tan industrializadas, como lo está hoy la costa de Boston a

(3) Puerto panameño sobre la desembocadura del río del mismo nombre, a orillas del Caribe. Actualmente en la Zona del Canal, ocupada por los norteamericanos.

(4) Actualmente San Juan del Norte (o Greytown), en el extremo SE de Nicaragua; en 1848 fue ocupada por los ingleses; los Estados Unidos proyectaron en 1849-1850 abrir un canal precisamente a partir de esa localidad, por el río San Juan y el lago de Nicaragua. Por el tratado de Clayton-Bulwer (abril de 1850) Gran Bretaña y Estados Unidos acordaron la "neutralización" (entre las grandes potencias, se entiende) de cualquier canal que se construyera en la región.

(5) Cuando Marx escribía estas líneas, León era aún (lo fue hasta 1857) la capital de Nicaragua.

Nueva Orleans. Ese día el Océano Pacífico desempeñará el mismo papel que hoy el Atlántico y en la Antigüedad y la Edad Media el Mar Mediterráneo: el papel de la gran vía marítima del comercio mundial, y el Océano Atlántico quedará reducido al papel de un mar interior, al igual que hoy día el Mediterráneo. La única posibilidad de que los países civilizados europeos no caigan, cuando llegue ese día, en la misma dependencia política, comercial e industrial en que al presente se encuentran Italia, España y Portugal, está en una revolución social que, mientras haya tiempo, subvierta el modo de producción y de intercambio con arreglo a las necesidades de la propia producción, surgidas de las modernas fuerzas productivas, y con ello posibilite la génesis de nuevas fuerzas productivas que aseguren la superioridad de la industria europea y compensen las desventajas de su situación geográfica. [...]

[MEW, Band VII, S. 220-221.]

/EL ORO CALIFORNIANO. CANALES EN EL ISTMO. II/ (6)

[...] Llegamos ahora a los Estados Unidos de Norteamérica. La crisis de 1836, que fue aquí donde estalló en primer término y donde causó más terribles estragos, duró casi ininterrumpidamente hasta 1842 y trajo como consecuencia un trastocamiento completo del sistema crediticio [norte]americano. Sobre esta base más sólida, el comercio de los Estados Unidos se recuperó, al comienzo con marcada lentitud, naturalmente, hasta que entre 1844 y 1845 alcanzó incluso una prosperidad importante. Tanto la suba de precios como las revoluciones en Europa, no constituyeron para [Norte] América más que fuentes de ganancias. De 1845 al 47 se aseguró éstas mediante la enorme

(6) En la "Revisión" publicada en los números 5-6 de la "Revue der Neuen Rheinischen Zeitung", en noviembre de 1850, Marx y Engels analizan los acontecimientos de la política mundial acaecidos entre mayo y octubre de dicho año. Insertamos aquí el fragmento correspondiente a los Estados Unidos, donde figuran varias referencias a la política de sus clases dominantes para con los países de nuestra América.

exportación de cereales y los mayores precios del algodón durante 1846. La crisis de 1847 la afectó sólo ligeramente. En el año 1849 tuvo la mayor cosecha algodонера de su historia, y en 1850 ganó aproximadamente 20 millones de dólares con el producto de la zafra del algodón, que coincidió con el nuevo auge de la industria algodонера europea. Las revoluciones de 1848 ocasionaron una intensa emigración de capital europeo hacia los Estados Unidos, el cual en parte llegó con los propios emigrantes y en parte se produjo mediante la colocación en Europa de títulos [norte]americanos de deuda pública. Esta mayor demanda de títulos [norte]americanos aumentó a tal punto sus precios, que desde hace poco la especulación neoyorquina se ha lanzado con gran avidez sobre los mismos. Llegamos a la conclusión, entonces, de que pese a todas las afirmaciones que en contra formule la prensa burguesa reaccionaria, la **república burguesa es la única forma estatal a la que nuestros capitalistas europeos otorgan su confianza.** Existe en general sólo una expresión para la confianza burguesa por cualquier forma estatal: su cotización en la bolsa.

La prosperidad de los Estados Unidos, con todo, se acreció también por obra de otras causas. El territorio habitado, el mercado de la Unión norteamericana, se extendió en dos direcciones con una rapidez asombrosa. El aumento de la población, tanto por el crecimiento natural en el interior como por la inmigración, en continuo ascenso, aparejó el control sobre estados y territorios enteros. Wisconsin y Iowa en pocos años llegaron a tener una población relativamente densa y todos los estados de la región del Alto Mississippi recibieron un considerable caudal de inmigrantes. La explotación de las minas del Lago Superior y la producción cerealera creciente de todo el territorio de los lagos dieron al comercio y a la navegación en este gran sistema lacustre interior un nuevo impulso, que se intensificará aun más en virtud de una ley aprobada en la última sesión del congreso, disposición que otorga grandes facilidades al comercio con Canadá y Nueva Escocia. (7) Mientras los estados del Noroeste (8) adquieren así una importancia completamente nueva, se coloniza a Oregón en pocos años, Tejas y Nuevo México son anexados, California conquistada. El descubrimiento de las minas auríferas californianas puso un broche de oro a la prosperidad [norte]americana. Ya hemos llamado la atención en el segundo número de esta revista, (9) antes que todos los demás periódicos europeos, acerca de la importancia de este descubrimiento y de sus necesarias consecuen-

cias para el comercio internacional en su conjunto. Esta trascendencia no se funda en el aumento del oro gracias a las minas recién descubiertas, aunque este aumento de los medios de cambio de ningún modo dejará de ejercer una influencia favorable sobre el comercio en general. Se basa en el espolazo que la riqueza mineral de California dio a los capitales en el mercado mundial; se funda en la actividad que desencadenó en toda la costa occidental [norte] americana y en la costa oriental asiática, en el nuevo mercado que se ha creado en California y en todos los países sujetos a la influencia de California. El solo mercado californiano es ya importante; hace un año había allí 100.000 hombres, hoy son por lo menos 300.000, que no producen casi otra cosa que oro y que truecan ese oro por los productos necesarios —procedentes de mercados exteriores— para sus necesidades vitales. Pero el mercado californiano es insignificante si se le compara con la incesante expansión de todos los mercados en el Océano Pacífico, con la sorprendente intensificación del comercio en Chile y Perú, en México Occidental, en las islas Sandwich (9a) y con el comercio, de brusco surgimiento, entre Asia y Australia, por una parte y California por la otra. A través de California se han vuelto necesarias rutas mundiales completamente nuevas, rutas cuya importancia tendrá que superar en breve la de todas las demás. La principal vía comercial en el Océano Pacífico, que tan sólo ahora ha sido realmente descubierto y que se ha convertido en el océano más importante del mundo, arranca hoy del istmo de Panamá. El establecimiento de conexiones a través de ese istmo, mediante carreteras, ferrocarriles y canales, es al presente imperiosamente necesario para el comercio mundial y en algunos aspectos se ha puesto en ejecución. Ya se ha construido el ferrocarril de Chagres a Panamá. Una compañía [norte]americana ha hecho medir topográficamente la cuen-

(7) La actual provincia canadiense de Nueva Escocia era en 1850 una colonia directamente dependiente de la Corona británica; el nombre de Canadá se aplicaba por lo general a las actuales provincias de Quebec y Ontario, entonces llamadas Bajo y Alto Canadá (Lower and Upper Canada) respectivamente.

(8) La denominación "Noroeste" se emplea aquí en su sentido tradicional; en rigor, los "estados del Noroeste" (Ohio, Indiana, Illinois, Michigan, Wisconsin, Minnesota, Iowa) en esa época ya no estaban al noroeste de los Estados Unidos.

(9) Ver aquí el fragmento anterior a éste.

(9a) Antigua denominación de las islas Hawái.

ca del río San Juan, en Nicaragua, para unir ambos mares en ese lugar, primero mediante una carretera interoceánica y luego por un canal. En los periódicos ingleses y [norte]americanos se discute acerca de otras rutas: la del istmo de Darién, la del Atrato en Nueva Granada, la del istmo de Tehuantepec. En medio de la ignorancia, súbitamente revelada, de todo el mundo civilizado respecto a las condiciones de América Central, es imposible determinar cuál es la vía más ventajosa para un gran canal; conforme a los pocos datos conocidos la ruta del Atrato y la que cruza Panamá ofrecen las mejores posibilidades. Además de las comunicaciones a través del istmo, también se ha vuelto urgentemente necesaria una rápida expansión de la navegación oceánica a vapor. Ya los vapores surcan las aguas entre Southampton y Chagres, Nueva York y Chagres, Valparaíso, Lima, Panamá, Acapulco y San Francisco; pero estas pocas líneas, servidas con un reducido número de unidades, son absolutamente insuficientes. El desarrollo de la navegación de vapor entre Europa y Chagres se vuelve día a día más necesario, y el tráfico creciente entre Asia, Australia y América demanda nuevas, grandes líneas de vapores de Panamá y San Francisco a Cantón, Singapur, Sydney, Nueva Zelandia y a la mayor estación del Océano Pacífico, las islas Sandwich. De todos los territorios del Pacífico son Australia y Nueva Zelandia, los que en especial más han progresado, tanto por el rápido desarrollo de la colonización como a influjo de California, y no quieren ni un momento más seguir separadas del mundo civilizado por un viaje de cuatro y hasta seis meses de duración en veleros. La población total de las colonias australianas (exceptuada Nueva Zelandia) pasó de 170.676 (1839) a 333.764 en el año 1848, o sea que aumentó en nueve años un 95½%. La propia Inglaterra no puede dejar a estas colonias sin conexión de vapores; el gobierno en este momento hace gestiones en pro de una línea que continúe el correo transcontinental con las Indias Orientales, y, se concrete esto o no, la necesidad de conexión mediante vapores con América y especialmente con California, hacia la cual emigraron el año pasado 3.500 personas procedentes de Australia, será satisfecha en breve. Realmente, se puede decir que el mundo comienza por primera vez a ser redondo desde que existe la necesidad de estos viajes oceánicos universales de vapores.

Esta expansión inminente de la navegación de vapor se desarrollará aun más mediante la ya citada apertura de las colonias holandesas y el aumento del número de vapores de hélice, con

los cuales, como se ha comprobado cada vez más, se puede transportar cada vez más rápido, relativamente a menor precio, y más ventajosamente, a los emigrantes que en los veleros. Aparte de los vapores de hélice que ya parten desde Glasgow y Liverpool hacia Nueva York, probablemente se sumarán nuevos vapores a esa línea y se establecerá otra entre Rotterdam y Nueva York. En qué medida el capital tiene actualmente la tendencia de lanzarse sobre la navegación oceánica a vapor, lo demuestra el constante aumento de los vapores que compiten entre Liverpool y Nueva York, el establecimiento de líneas completamente nuevas de Inglaterra a El Cabo y de Nueva York a El Havre, así como una serie de proyectos similares de los que se rumorea en Nueva York.

Con esta tendencia del capital a la navegación oceánica a vapor y a la canalización del istmo americano ya está echada la piedra fundamental para la superespeculación en este dominio. El centro de esta especulación es inevitablemente Nueva York, que recibe el grueso del oro californiano; que ya ha atraído hacia sí el comercio principal con California y que, en general, desempeña para América el mismo papel que Londres para Europa. Nueva York ya es el centro de la navegación a vapor transatlántica en su conjunto; todos los vapores del Océano Pacífico pertenecen a compañías neoyorquinas, y casi todos los proyectos en este ramo brotan de Nueva York. La especulación sobre líneas transoceánicas de vapores ya ha comenzado en Nueva York; la Compañía de Nicaragua, surgida de Nueva York, es asimismo el principio de la especulación sobre los canales del istmo. La superespeculación se desarrollará muy pronto, y, a pesar de que el capital inglés ha entrado masivamente en tales empresas, y pese a que la bolsa londinense se colmará de análogos proyectos de la más diversa índole, Nueva York seguirá siendo esta vez, empero, el centro de toda la faramalla y será la primera en experimentar, como en 1836, su colapso. Innumerables proyectos fracasarán, pero al igual que en 1845 el sistema ferroviario inglés, esta vez, por lo menos, la estructura de una navegación universal a vapor se impondrá a la superespeculación. Por más que quiebren muchas sociedades, subsistirán los vapores, que duplican el tráfico atlántico, que conquistan el Océano Pacífico, que unen a Australia, Nueva Zelandia, Singapur y China con América, y reducen el viaje alrededor del mundo a la duración de cuatro meses. [...]

/ESLAVOS Y CRIOLLOS/ (10)

[...] Así terminaron, por ahora y probablemente para siempre, las tentativas de los eslavos de Alemania (11) para recobrar una existencia nacional e independiente. Restos diseminados de numerosas naciones cuya nacionalidad y vitalidad política estaban agotadas desde tiempo atrás y que, por ello, se habían visto obligadas, durante casi un milenio, a seguir las huellas de una nación más fuerte que los había dominado —tal como los galeses en Inglaterra, los vascos en España, los bajo-bretones en Francia y en los últimos tiempos los criollos españoles y franceses en las partes de Norteamérica ocupadas por los anglosajones—, esas nacionalidades agonizantes, los bohemios, carintios, dálmatas, etc., habían intentado aprovechar la confusión general de 1848 para restablecer su status político del Anno Domini 800. (12) La historia de un milenio tendría que haberles mostrado que una regresión tal era imposible, que si todo el territorio al este del Elba y del Saale había estado otrora ocupado por eslavos vincula-

dos entre sí, esto sólo demuestra la tendencia histórica y la capacidad física e intelectual de la nación alemana para someter, absorber y asimilar a sus viejos vecinos orientales; que esta tendencia de los alemanes a la absorción constituyó siempre, y constituye aún, uno de los más poderosos medios de propagar la civilización europea occidental en Europa Oriental; que esta tendencia no se detendrá más que cuando el proceso de germanización haya alcanzado los confines de naciones grandes, compactas e inquebrantadas, capaces de una existencia nacional autónoma, tal como los húngaros y, hasta cierto punto, los polacos; y que por lo tanto el destino natural e ineluctable de estas naciones moribundas era dejar que se cumpliera el proceso de disolución y absorción por vecinos más poderosos que ellas.

[A falta de original inglés, nuestra traducción está hecha sobre la base de la versión alemana de MEW (Band VII, S. 80-81) y de dos traducciones francesas: la de la hija de Marx, Laura Lafargue (Révolution et Contre-révolution en Allemagne par Karl Marx, traduit par Laura Lafargue, Paris, 1900) y la de Editions Sociales (Paris, 1952).]

/LA GUERRA DE MÉXICO. I/

[CARTA DE MARX A ENGELS]

30 de noviembre de 1854.

[...] Anteayer recibí por fin los dos tomos de la "Mexican War" de Ripley (13) aproximadamente 1200 páginas, de gran formato. Ripley me parece a mí —por lo tanto opinión puramente profana— haberse formado plus ou moins (14) tras las huellas de Napier (15) como historiador militar. El libro es sensato y, a mi

(10) Tomamos este fragmento, donde Marx y Engels asimilar la situación, en los Estados Unidos, de los "criollos españoles y franceses" a la de los eslavos en Alemania, de "Revolución y contrarrevolución en Alemania". Esta obra plantea un espinoso problema de autoría, imposible de analizar circunstanciadamente aquí. Limitémonos a señalar que para la señora E. A. Stepanova ("Federico Engels", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1957) "dicha obra pertenece a la pluma de Engels, y no a la de Marx". Personalmente, por el contrario, creo irrefutable lo que afirma Riazánov a este respecto: "[Los] artículos, reunidos en seguida en volumen con el título de «Revolución y contrarrevolución en Alemania» fueron atribuidos a Marx. Por la correspondencia de Marx a Engels, hoy sabemos que son obra de este último. No conviene, sin embargo, exagerar. En el fondo es la obra común de Marx y Engels y éste la escribió utilizando numerosas indicaciones de Marx, así como los artículos que ambos habían publicado en la «Nueva Gaceta Renana»." (D. Riazánov, "Marx y Engels", Claridad, Buenos Aires, 1946, pág. 101; subrayados míos). Señalemos que la correspondencia entre ambos pensadores confirma ampliamente los asertos de Riazánov (véase por ejemplo MEW, Band XXVIII, S. 59 und 128) y que Lenin cuando ya conocía esa correspondencia, siguió refiriéndose a "Revolución y contrarrevolución" como a una obra de Marx (en "Consejos de un ausente", por ejemplo, atribuye a Marx pasajes de aquel trabajo). Es indiscutible, por último, que todas las ideas manifestadas en los artículos sobre la revolución alemana, los cuales aparecían en el "New-York Daily Tribune" bajo la firma de Marx, eran compartidas absolutamente por éste.

(11) Marx y Engels utilizan el término Alemania en un sentido amplio —habitual en el siglo pasado—, comprendiendo también a Austria; este país, incluso, era la cabeza visible de la Confederación Germánica (1815-1866). Recuerdese que en esa época se encontraban en poder de Austria, Bohemia, Moravia, Carintia, Dalmacia y otros territorios poblados fundamentalmente por eslavos.

(12) Año del Señor 800; alrededor de esta fecha comienza el avance de los pueblos germánicos sobre territorios de Europa centro-oriental poblados hasta entonces por eslavos.

(13) Marx se refiere a "The War with Mexico", New York, 1849, de Roswell Sabine Ripley (1823-1887) un oficial norteamericano que participó en la guerra de agresión de Estados Unidos contra México (1846-1848).

(14) más o menos

(15) William Napier (1785-1860), general y escritor militar británico.

juicio, no carece de sentido crítico. Dana (16) seguramente no lo ha leído. Si lo hubiera hecho, habría visto que su héroe, el general Scott, (17) by no means, neither (18) como comandante en jefe ni como gentleman aparece bajo una luz favorable. Me interesa especialmente esta historia, porque hace poco he leído en Antonio de Solís, (19) "Conquista de México", (20) la campaña de Fernando Cortez. Se puede realizar comparaciones muy interesantes entre las dos conquistas. (20) Por otra parte, aunque los comandantes en jefe —Taylor (21) tanto como Scott— me resultan muy mediocres, toda la guerra constituye seguramente una digna obertura para la historia bélica de la gran Yanquilandia. Los enormes espacios en los que se desenvuelve la acción y el pequeño número de hombres con los que es llevada a cabo, entre ellos más volunteers (22) que regular army, (23) le dan a la guerra su originalidad "americana". En lo que se refiere a Taylor y Scott, su único mérito parece consistir en que estaban convencidos de que los yanquis siempre saldrían a flote, por más hondo que se metieran en el pantano. A principios de la semana próxima te enviaré los dos tomos. Escríbeme —porque son voluminosos— si por correo (no conozco bien las últimas disposiciones) o por Parcel Co. (24)

Addio

Tu

K. M.

[MEW, Band XXVIII, S. 413-414.]

/LA GUERRA DE MÉXICO. II/

[CARTA DE MARX A ENGELS]

2 de diciembre de 1854.

[...] Te envío el lunes con la mencionada Parcel Comp. el Ripley y la "Conquista de México". (20) El último, una vez que no lo necesitas, enviarlo de vuelta, porque el Solís no es mío. Sólo he leído íntegramente (naturalmente que por arriba, tal como bastaba para mi propósito) el Ripley. Ahora me resulta muy claro —y Ripley lo expone en bandeja con su modo sarcásticamente sostenido— que el gran Scott es un humbug (25) y un perro envidioso, pedante, inepto, mezquino y completamente ordinario, que, consciente de deber todo a la valentía de sus soldados y el skill (26) de sus generales de división, recurre a jugarretas vulgares para asegurarse la gloria. Parece ser tan gran general como el many sided Greeley (27) es un gran filósofo. El tipo durante la campaña en-

tera ha embrollado todo y hecho necesidades, por todo lo cual merecería haber sido fusilado por cualquier consejo de guerra decente. Pero es el primer (conforme al rango) general de [Norte] América. Probablemente por eso Dana cree en él. Taylor con toda seguridad vale más que Scott, tal como parece haberlo sentido el público [norte]americano, que convirtió al primero en presidente de los United States, y al segundo, pese a todos sus esfuerzos, lo deja irse al foso again and again. (28) Me parece que el general Worth (29) es el más eminente, respecto a lo cual me tienes que dar tu opinión no bien hayas leído la cosa. Y también sobre otro punto. ¿No es singular que Scott siempre esté de 2 a 10 millas de las active operations, (30) que nunca aparezca personalmente en el campo de batalla, sino que siempre "is observing the progress of events" (31) desde una segura retaguardia? Ni siquiera se presenta en persona, como lo hace Taylor, cuando la aparición del comandante en jefe es necesaria para la "moral" del ejército. Tras la muy encarnizada battle of Con-

(16) Charles Anderson Dana (1819-1897), periodista norteamericano, redactor entre 1847 y 1862 de la "New-York Daily Tribune" y, de 1858 a 1863, de la "New American Cyclopædia"; en una y otra empresa colaboraron asiduamente Marx y Engels.

(17) Winfield Scott (1786-1866), comandó el ejército estadounidense en la guerra contra México.

(18) de ningún modo, ni

(19) Historiador español (1610-1686), autor de la "Historia de la conquista de México, población y progresos de la América Septentrional" (1684).

(20) En español en el original.

(21) Zachary Taylor (1784-1850), exterminador de indios y comandante de las fuerzas armadas de la secesionista Tejas en 1845; en la guerra contra México estuvo al frente del ejército de Río Grande. Poco después (1849) fue electo presidente de los Estados Unidos.

(22) voluntarios

(23) ejército regular

(24) compañía de encomiendas

(25) cuentamusas, farsante

(26) pericia

(27) el multilateral Greeley; Horace Greeley (1811-1872) fundó y dirigió el "New-York Daily Tribune" —para el que trabajaba Marx—; fue un adversario inconsecuente del sistema esclavista y, durante cierto tiempo, partidario del socialismo utópico.

(28) cada vez más

(29) William Jenkins Worth (1794-1849) participó en la derrota y exterminio de los indios seminolas (1835-1842) y en varias batallas de la guerra contra México.

(30) de la acción o del combate

(31) observa el curso de los acontecimientos

treras (32) arremetió hacia adelante con su staff, (33) cuando todo estaba liquidado. Durante la batalla indecisa de Molino del Rey (34) hizo decir a los "bravos" muchachos que se aguantaran, que él quizás aparecería en persona. Su talento "diplomático" es comparable tan sólo con sus aptitudes militares. Cuando muestra desconfianza es siempre hacia sus talentosos generales de división, pero nunca contra Santa Anna, (35) que lo lleva de la nariz como a un niño crecido. Lo característico en la guerra es, me parece, que cada división y cada pequeña partida de tropas por separado, pese a las órdenes defectuosas o falsas del Chief, (36) siempre arremete stubbornly (37) contra el objetivo y aprovecha spontaneously (38) cada incidente, de tal manera que en última instancia resulta un todo armónico. El sentimiento yanqui de independencia y capacidad individual, quizás aun mayor que en los Anglo Saxons. (39) Los españoles están completamente degenerados [verkommen]. Pero, con todo, un español degenerado, un mexicano, constituye un ideal. Todos los vicios, la fanfarronería, bravuconería y donquijotismo de los españoles a la tercera potencia, pero de ninguna manera lo sólido que éstos poseen. La guerra mexicana de guerrillas, una caricatura de la española, y aun las huidas de los regular armies (40) infinitamente superiores. En esto, empero, los españoles no han producido ningún talento como el de Santa Anna.

Vale. (41)

Tu

K. M.

[MEW, Band XXVIII, S. 416-417.]

/BOLÍVAR/ (42)

[CARTA DE MARX A ENGELS]

[Londres,] 14 de febrero de 1858

[...] Además Dana (16) me pone reparos a causa de un artículo más largo sobre "Bolívar", porque estaría escrito en un partisanstyle, (43) y exige mis authorities. (44) Éstas se las puedo proporcionar, naturalmente, aunque la exigencia es extraña. En lo que toca al partisanstyle, ciertamente me he salido algo del tono enciclopédico. Hubiera sido pasarse de la raya, querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque. (45)

[MEW, Band XXIX, S. 230.]

LA GUERRA CIVIL NORTEAMERICANA (46)

[...] En la política exterior de los Estados Unidos, así como en la interior, el interés de los esclavistas servía de Estrella Polar. En realidad, Buchanan había obtenido el cargo presidencial gracias a la publicación del Manifiesto de Ostende, en el cual se proclama que la adquisición de Cuba, ya por compra, ya por la fuerza de las armas, constituye el gran objetivo de la po-

(32) Batalla de Contreras, librada el 19-20 de agosto de 1847 a pocos kilómetros al sur de la ciudad de México.

(33) estado mayor

(34) Penúltimo combate importante (8 de septiembre de 1847) antes de la caída de la capital mexicana.

(35) Antonio López de Santa Anna (¿1795?-1876), político y militar mexicano, conservador, varias veces dictador o presidente de su país (1833-1835, 1841-1844, 1846-1848, 1853-1855); en 1836 procuró, infructuosamente, aplastar la insurrección separatista de los esclavistas tejanos; en 1846 fue llamado para encabezar la resistencia nacional contra la agresión norteamericana. Más tarde vendió a los yanquis (1854) una parte del territorio de México (unos 50.000 km², la "Cadsden Purchase"); en 1861 apoyó la intervención de Francia, Inglaterra y España contra su país.

(36) jefe

(37) obstinadamente

(38) espontáneamente

(39) anglosajones

(40) ejércitos regulares

(41) adiós

(42) En esta carta Marx se refiere a su trabajo sobre Bolívar para la "New American Cyclopædia". El artículo "Bolívar y Ponce", que el

lector de Cuadernos ya conoce, resultó evidentemente demasiado fuerte para los editores de la obra, aunque éstos, no obstante, terminaron por publicarlo. Un par de años después, Marx se mantenía en sus trece respecto a Bolívar. En uno de los apéndices de "Herr Vogt" escribía: "La fuerza creadora de mitos, característica de la fantasía popular, ha probado su eficacia, en todas las épocas, inventando «grandes hombres». El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar."

(43) estilo prejuiciado o fanático

(44) autoridades, fuentes

(45) Faustin Soulouque (¿1782?-1867), presidente de Haití (1847-49), luego emperador (1849-59) bajo el nombre de Faustino I.

(46) En este artículo, del que publicamos su parte final, Marx rectifica en buena medida sus concepciones anteriores sobre el conflicto entre Estados Unidos y México. "La guerra civil norteamericana" apareció el 20 de octubre de 1861 en el periódico liberal burgués "Die Presse", de Viena. Marx comenzó a colaborar con este periódico, precisamente con este artículo, "car il faut vivre" (para parar la olla) y "también para terminar el libro" (esto es, "El capital"). (Véase Marx-Engels "Briefwechsel", Band III, S. 32 u. 52.)

lítica nacional. (47) Bajo su gobierno el norte de México ya estaba dividido entre especuladores norteamericanos en tierras, que esperaban impacientemente la señal para precipitarse sobre Chihuahua, Coahuila y Sonora. No menos dirigidas desde la Casa Blanca en Washington estaban las incansables expediciones piratas de los filibusteros contra los estados de América Central. (48) En la más estrecha relación con esta política exterior, cuyo propósito manifiesto era conquistar nuevo territorio para la expansión de la esclavitud y del poder de los esclavistas, se encontraba la reapertura de la trata de esclavos, secretamente apoyada por el gobierno de la Unión. El propio St. A. Douglas (49) declaró el 20 de agosto de 1859 en el senado [norte]americano: Durante el año pasado se habrían introducido más esclavos desde África que en ningún otro año, incluso que en la época en que la trata aún era legal. El número de los esclavos importados en el último año se cifra en 15.000.

La propaganda armada de la esclavitud en el exterior era el objetivo confeso de la política nacional; la Unión, de hecho, se había vuelto el esclavo de los 300.000 esclavistas enseñoreados en el Sur. Una serie de compromisos, que el Sur obtuvo gracias a su alianza con los demócratas nortños, aparejó ese resultado. Todos los intentos de resistencia contra los crecientes abusos de los esclavistas, intentos repetidos periódicamente desde 1817, habían ido a pique por obra de esa alianza. Por fin se produjo un viraje.

Apenas se había aprobado el Kansas-Nebraska Bill, que borró la línea fronteriza de la esclavitud y sometió su introducción en nuevos territorios a la voluntad de la mayoría de los colonos, cuando emisarios armados de los esclavistas, ralea fronteriza de Missouri y Arkansas con el cuchillo de monte en una mano y el revólver en la otra, se lanzaron sobre Kansas y procuraron, mediante atrocidades inauditas, expulsar a sus pobladores del territorio colonizado por éstos. Tales correrías gozaron del apoyo del gobierno federal en Washington. Con este motivo se produjo una enorme reacción. En todo el Norte, particularmente en el Noroeste, (8) se formó una organización de socorro para apoyar a Kansas con hombres, armas y dinero. De esta organización surgió el Partido Republicano, que debe su origen, pues, a la lucha por Kansas. Luego de que fracasara el intento de transformar a Kansas en un territorio esclavista por la fuerza de las armas, el Sur procuró alcanzar el mismo resultado a través de intrigas políticas. El gobierno de Buchanan, en particular, hizo lo posible y lo imposible por relegar a

Kansas, en las filas de los Estados Unidos, a la condición de estado esclavista con una constitución esclavista impuesta desde afuera. De ahí que se renovara la lucha, que esta vez tuvo lugar principalmente en el congreso en Washington. Incluso St. A. Douglas, el jefe de los demócratas nortños, pasó entonces (1857-1858) a oponerse al gobierno y a sus aliados del Sur, porque la imposición de una constitución esclavista contradecía el principio de la soberanía de los pobladores, establecida en el Nebraska Bill de 1854. Douglas, senador por Illinois, un estado del Noroeste, naturalmente habría perdido toda su influencia si hubiese querido reconocer al Sur el derecho de robar por la violencia, o mediante leyes del congreso, territorios colonizados por el Norte. Así como la lucha por Kansas había creado el Partido Republicano, motivó al mismo tiempo la primera escisión dentro del propio Partido Demócrata.

El Partido Republicano formuló su primera plataforma para la elección presidencial de 1856. Aunque su candidato, John Frémont, no se impuso, de todos modos la enorme cantidad de sufragios emitidos por él demostró el rápido crecimiento del partido, principalmente en el Noroeste. En su segunda Convención Nacional para la elección presidencial (17 de mayo de 1860), los republicanos reiteraron su plataforma de 1856, ampliada solamente con algunos agregados. Su contenido fundamental era el siguiente: ni un pie de nuevo territorio debe ser entregado en adelante a la esclavitud. La política pirata hacia el exterior ha de cesar. Se estigmatiza la reapertura de la trata de esclavos.

(47) En 1854 los embajadores norteamericanos en Inglaterra, Francia y España —Buchanan, Mason y Soule, respectivamente— publicaron en Ostende el manifiesto al que alude Marx.

(48) Ya en enero de 1857 Marx se había referido incidentalmente a estas expediciones. En el artículo "El conflicto británico con China", publicado en el "New-York Daily Tribune", señala que una justificación particularmente canalla, hecha por "The London Times", de los atropellos británicos contra China, "no desacreditaría siquiera al general William Walker de Nicaragua" (véase K. Marx and F. Engels, "On Colonialism", Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1959, p. 90, o MFW, Band XII, S. 106).

(49) Stephen Arnold Douglas (1813-1861), político nortño partidario de un compromiso con el Sur, presidió la comisión senatorial sobre problemas de los territorios. En 1856 aspiró, sin éxito, a la proclamación presidencial por el Partido Demócrata; en 1860 fue candidato demócrata en la elección que ganó Abraham Lincoln.

vos. Finalmente, deben promulgarse leyes free-soil (50) para el fomento de la colonización libre.

El punto vitalmente importante de esta plataforma era el de que no se debía conceder un solo pie de nuevo territorio a la esclavitud; ésta, más bien, debería quedar confinada de una vez por todas en los límites de los estados donde ya existía legalmente. La esclavitud, por tanto, tendría que ser formalmente internada; pero la expansión continua del territorio y la permanente extensión de la esclavitud allende sus viejos límites constituyen una ley vital para los estados esclavistas de la Unión.

El cultivo de los artículos sureños de exportación, algodón, tabaco, azúcar, etc., realizado por esclavos, sólo es remunerativo mientras sea practicado por grandes cuadrillas de esclavos, en escala masiva y sobre vastas superficies de un suelo naturalmente fértil, que sólo requiere trabajo simple. El cultivo intensivo, menos dependiente de la fertilidad del suelo que de la inversión de capital, inteligencia y energía del trabajo, es contrario a la naturaleza de la esclavitud. De aquí la rápida transformación de estados como Maryland y Virginia, que antaño empleaban esclavos para producir artículos de exportación, en estados que crían esclavos para exportarlos a las regiones ubicadas más al sur. Incluso en Carolina del Sur, donde los esclavos constituyen los cuatro séptimos de la población, el cultivo del algodón desde hace años está completamente estacionado, a causa del agotamiento del suelo. Sí, Carolina del Sur, por la fuerza de las circunstancias, ya se ha transformado parcialmente en un estado criador de esclavos, pues por año vende esclavos por valor de cuatro millones de dólares a los estados del extremo Sur y del Suroeste. (51) Una vez que se ha alcanzado este punto, la adquisición de nuevos territorios se torna necesaria, a fin de que una parte de los esclavistas pueda equipar con los esclavos nuevas plantaciones fértiles, y con ello se cree un mercado de cría de esclavos, por ende de venta de éstos, para la parte que ha permanecido en los lugares de origen. No existe duda alguna, por ejemplo, de que sin la adquisición de Louisiana, Missouri y Arkansas por los Estados Unidos, hace tiempo que la esclavitud se habría extinguido en Virginia y Maryland. En el Congreso Secesionista de Montgomery, el senador Toombs, (52) uno de los voceros del Sur, formuló contundentemente la ley económica que rige la constante expansión del territorio de la esclavitud: "Si no se produce —aseveró— un gran aumento del territorio esclavista, dentro de quince años habrá que permitir a los esclavos que huyan de los blancos, o los blancos tendrán que huir de los esclavos."

La representación de cada estado en la Cámara de Representantes depende, como es sabido, de la cantidad de personas que integran su población. Como la población de los estados libres crece muchísimo más rápidamente que la de los estados esclavistas, el número de los representantes nortños había de dejar atrás con gran celeridad al de los sureños. El asiento real del poderío político del Sur por lo tanto se transfiere cada vez más al senado [norte]americano, donde cada estado, sea grande o pequeña su población, está representado por dos senadores. Para mantener su influencia en el senado, y a través del senado su hegemonía sobre los Estados Unidos, el Sur por consiguiente necesitaba una formación continua de nuevos estados esclavistas. Esto, sin embargo, sólo era posible mediante la conquista de países extranjeros, como en el caso de Tejas, o por la transformación de los territorios pertenecientes a los Estados Unidos en territorios esclavistas, primero, y luego en estados esclavistas, como en el caso de Missouri, Arkansas, etc. John Calhoun, (53) a quien los esclavistas admiran como a su estadista par excellence, (54) manifestó ya el 19 de febrero de 1847 en el senado que esta corporación sola ponía el equilibrio del poder en manos del Sur; que la extensión del territorio esclavista era necesaria para preservar este equilibrio entre el Sur y el Norte en el senado, y que, por lo tanto, se justificaban los intentos del Sur de crear nuevos estados esclavistas por la violencia.

Por último, el número de los verdaderos esclavistas en el Sur no pasa de 300.000, una reducida oligarquía ante la cual se hallan muchos millones de los llamados "blancos pobres" (poor whites), cuya masa crece constantemente por

(50) Free-soil, literalmente suelo libre, se denominaba al territorio en el cual la esclavitud estaba prohibida.

(51) Tal como en el caso de la denominación "Noroeste" —ver nota 8— debe tenerse en cuenta que el término "Suroeste" no designa aquí a los estados que actualmente se hallan en la región suroccidental de los Estados Unidos, sino a Arkansas, Louisiana, Tejas.

(52) Robert Augustus Toombs (1810-1885), adalid de la esclavitud, renunció en 1861 a su cargo de senador para plegarse a los secesionistas. Fue secretario de estado de la Confederación.

(53) John Caldwell Calhoun (1782-1850), plantador sureño, ocupó altos cargos en el gobierno norteamericano (vicepresidente, secretario de defensa, más tarde de estado). En el senado defendió tenazmente la causa de los esclavistas, y fue un precursor de la secesión de los estados del Sur.

(54) por antonomasia

obra de la concentración de la propiedad de la tierra y cuya situación sólo puede compararse con la de los plebeyos en la época de la más extrema decadencia de Roma. Sólo mediante la adquisición, o las perspectivas de adquisición, de nuevos territorios y por medio de expediciones piratas es posible conciliar los intereses de estos "blancos pobres" con los de los esclavistas, brindar una salida inofensiva al ansia de acción que anima a aquéllos y volverlos dóciles gracias a la esperanza de algún día transformarse ellos mismos en dueños de esclavos.

El confinamiento estricto de la esclavitud dentro de su viejo territorio, pues, tenía que producir, con arreglo a la ley económica, su paulatina extinción; en la esfera política, aniquilar la hegemonía que los estados esclavistas ejercen a través del senado, y, finalmente, exponer a la oligarquía esclavista, dentro de sus propios estados, a amenazantes peligros por el lado de los "blancos pobres". Con el principio de que toda extensión ulterior de los territorios esclavistas debía prohibirse por ley, los republicanos, pues, atacaban en sus raíces el poder de los propietarios de esclavos. La victoria electoral republicana, por consiguiente, debía aparecer la lucha abierta entre el Norte y el Sur. De todos modos, esta victoria electoral, como ya se ha señalado, estaba condicionada por la escisión en el campo demócrata.

La lucha de Kansas ya había provocado una división entre el partido esclavista y sus aliados los demócratas del Norte. La misma lucha estalló ahora, con motivo de la elección presidencial de 1860, en una forma más general. Los demócratas nortños, con Douglas como su candidato, lograron que la introducción de la esclavitud en los territorios dependiera de lo que decidiese la mayoría de los pobladores. El partido de los esclavistas, con Breckinridge (55) como candidato, sostiene que la Constitución de los Estados Unidos, tal como también lo ha declarado la Corte Suprema, establece la legalidad de la esclavitud; ésta ya es legal en sí y para sí en todos los territorios y no requiere ninguna naturalización especial. Mientras que los republicanos, pues, prohibieron todo aumento de los territorios esclavistas, el partido sureño reivindica como dominios legalmente garantizados todos los territorios de la república. Lo que, pongamos por caso, procuraron hacer con Kansas —imponer la esclavitud en un territorio, gobierno federal mediante, contra la voluntad de los propios pobladores— ahora lo proclaman como ley para todos los territorios de la Unión. Una concesión de esta índole estaba

por encima del poder de los jefes demócratas y sólo hubiera provocado la deserción de su ejército hacia el campo republicano. Al partido esclavista, por otro lado, no le podía bastar con la "soberanía de los pobladores", defendida por Douglas. Lo que ese partido quería obtener tenía que lograrse en los cuatro años siguientes, bajo el nuevo presidente; sólo podía obtenerse mediante los recursos del gobierno federal y no toleraba demora ulterior alguna. No escapaba a la comprensión de los esclavistas que se había formado un nuevo poder, el Noroeste, cuya población, que entre 1850 y 1860 casi se había duplicado, ya poco menos que se equiparaba a la población blanca del Sur; un poder que ni por tradición o temperamento, ni por modo de vida, se inclinaba a dejarse arrastrar de compromiso en compromiso, a la manera de los viejos estados nortños. La Unión aún tenía valor para el Sur sólo en tanto el poder federal le sirviera como medio para la ejecución de la política esclavista. En caso contrario, más le valía provocar ahora el rompimiento, en lugar de contemplar durante cuatro años el desarrollo del Partido Republicano y el ascenso del Noroeste y comenzar la lucha bajo condiciones más desfavorables. Por ello el partido esclavista jugó va banque! (56) Cuando los demócratas del Norte se negaron a seguir desempeñando el papel de los "blancos pobres" sureños, el Sur provocó la victoria de Lincoln por medio de la división de los sufragios, y luego tomó esta victoria como pretexto para desenvainar la espada.

El movimiento entero se fundaba y se fundaba, como se ve, en la cuestión de la esclavitud. No en el sentido de si en los actuales estados esclavistas deben ser liberados directamente los esclavos o no, sino en el de si los veinte millones de hombres libres del Norte deben seguir subordinados a una oligarquía de 300.000 dueños de esclavos; de si los enormes territorios de la república deberán convertirse en semilleros de estados libres o de la esclavitud; finalmente, de si la política nacional de la Unión debe enarbolar la bandera de la propagación armada de la esclavitud en México, América Central y del Sur. [...]

[MEW, Band XV, S. 334-338.]

(55) John Cabell Breckinridge (1821-1875), vicepresidente de Estados Unidos entre 1857 y 1861, se plegó a la Confederación en esta última fecha; secretario de guerra de los secesionistas en 1865.

(56) "¡está en juego la banca!" Jugar va banque significa arriesgarlo todo a una sola carta.

LA INTERVENCIÓN EN MÉXICO /I/ (57)

Londres, 7 de noviembre de 1861.

El "Times" de hoy publica un editorial, en su conocido estilo abigarradamente calidoscópico, afectadamente humorístico, en torno a la incursión ordenada por el gobierno francés en Dappental y a la protesta suiza contra esta violación de su territorio. El oráculo de Printing House Square (58) recuerda cómo, en la época de la lucha más intensa entre los fabricantes y los terratenientes ingleses, se hacía que niños pequeños, empleados en las fábricas, arrojaran agujas en las partes más delicadas de la maquinaria para detener por completo el movimiento de los poderosos autómatas. La maquinaria es Europa; el niño pequeño, Suiza, y la aguja que ésta arroja en el autómata de tranquilo funcionamiento es... la incursión de Luis Bonaparte en su territorio o, más bien, el clamor de aquella contra tal incursión. De tal modo la aguja se transforma súbitamente en el grito provocado por el pinchazo de la misma, y la metáfora en una bufonada contra el lector que esperaba una metáfora. El "Times" se regocija además con su propio descubrimiento de que Dappental consta de una sola aldea, llamada Cressonnières. Finaliza su breve artículo contradiciendo completamente lo afirmado al comienzo. ¿Por qué, exclama, hacer tanto ruido con esta bagatela suiza infinitamente pequeña, cuando en la próxima primavera arderá Europa por los cuatro costados? A no olvidarse de que Europa era hace poco un autómata bien regulado. El artículo parece carecer totalmente de sentido, pero sin embargo lo tiene. Es una manifestación de que Palmerston (59) ha dado *carte blanche* (60) en el incidente suizo a su aliado de allende el Canal. La aclaración de esta declaración (61) se encuentra en la descarnada noticia publicada por el "Moniteur", (62) según el cual Inglaterra, Francia y España concluyeron el 31 de octubre un convenio para una intervención colectiva en México. Tan lejos como está el cantón de Vaud de Veracruz, están de cerca el artículo del "Times" sobre el Dappental y la noticia del "Moniteur" sobre México. (63)

Puede creerse que Luis Bonaparte haya incluido la intervención en México entre las muchas posibilidades que permanentemente tiene a su disposición para distraer al pueblo francés. Es seguro que España, cuyos baratos éxitos en Marruecos y Santo Domingo se le han subido a la cabeza, (64) sueña con una restauración en México. Pero es indiscutible que el proyecto francés aún no había madurado y que ambas,

Francia y España, se oponían a una cruzada contra México bajo mando inglés.

El 24 de setiembre el "Moniteur" privado de Palmerston, el "Morning Post", (65) comunicó los pormenores de un convenio que habían concluido Inglaterra, Francia y España para una intervención conjunta en México. Al día siguiente la "Patrie" (66) negó la existencia de tal acuerdo. El 27 de setiembre el "Times" refutó

(57) Este artículo de Marx, que reproducimos íntegramente, apareció por primera vez en "Die Presse", el 12 de noviembre de 1861. Como se recordará, en ese mismo año Francia, Inglaterra y España intervinieron en México, so pretexto de los desórdenes internos de ese país y de la moratoria externa que, ante las dificultades provocadas por la insurrección reaccionaria, se había visto obligado a decretar el gobierno de Juárez. En abril de 1862 los gobiernos de Inglaterra y España, al no poder solucionar las diferencias surgidas entre ellos y Napoleón III, retiraron sus tropas. Los franceses ocuparon Ciudad de México (1863) y proclamaron emperador al archiduque austriaco Maximiliano (1864), pero la tenaz resistencia armada del pueblo mexicano y, en parte, la presión del gobierno de Estados Unidos, que no deseaba competidores en su zona de influencia y que ya había solucionado su principal problema interno, los obligaron finalmente a abandonar el país (1867).

(58) Plaza de Londres donde se encuentra la redacción del "Times".

(59) Henry John Temple Palmerston (1784-1865), que desde 1809 integró repetidas veces y en diferentes cargos el gabinete británico, fue entre 1855 y 1865, salvo un breve intervalo, primer ministro; uno de los políticos más cordialmente odiados por Marx, quien le dedicó, entre otros numerosos artículos, una famosa serie en el "People's Paper", el periódico cartista.

(60) carta blanca

(61) Juego de palabras no enteramente traducible: die Erklärung dieser Erklärung; en el primer caso la palabra Erklärung significa aclaración o explicación; en el segundo declaración.

(62) "Le Moniteur Universel" era el periódico oficial del gobierno francés.

(63) Dappental, la zona suiza que había ocupado Napoleón III, queda en el cantón de Vaud.

(64) La guerra de agresión desencadenada en octubre de 1859 por España contra Marruecos, finalizó en abril de 1860 con el pago a la primera de una contribución en metálico y concesiones territoriales menores. En marzo de 1861 el gobierno conservador de la República Dominicana resolvió la "unión" del país con España, situación que se prolongó hasta la revolución independiente de 1865.

(65) En la época en que Marx escribía estas líneas el "Morning Post" (que apareció desde 1772 hasta 1937) ocupaba una posición *whig* de derecha.

(66) Periódico bonapartista francés.

a la "Patrie", sin nombrarla. Según el artículo del "Times", Lord Russell (67) comunicó al gobierno francés la decisión inglesa de intervenir, a lo cual monsieur Thouvenel (68) respondió que el Emperador de los Franceses había llegado a similar determinación. Ahora le tocaba el turno a España. El gobierno español manifestó en un órgano oficioso que se proponía intervenir en México, pero de ningún modo junto a Inglaterra. Las desmentidas llovieron. El "Times" había anunciado categóricamente que "el presidente de la Unión [norte]americana había dado su anuencia plena a la expedición proyectada". (69) Apenas esta noticia alcanzó la orilla opuesta del Atlántico, cuando todos los órganos de gobierno [norte]americano la estigmatizaron como un embuste, ya que el presidente Lincoln está con —no contra— México. De todo esto se infiere que el plan de la intervención, bajo su forma actual, se originó en el gabinete de St. James. (70)

No menos enigmáticas y contradictorias que las manifestaciones sobre el origen del acuerdo fueron las declaraciones acerca de sus fines. Un órgano de Palmerston, el "Morning Post", anunció que México no era un estado organizado, con un gobierno que existiera, sino una simple guarida de bandidos. Como tal había que tratarlo. La expedición se proponía sólo una cosa: satisfacer a los acreedores de México en Inglaterra, Francia y España. (71) A este objeto las fuerzas combinadas ocuparían los principales puertos mexicanos, percibirían los derechos de exportación e importación en la costa de México y retendrían esta "garantía material" hasta que todos los reclamos por deudas quedaran satisfechos.

El otro órgano palmerstoniano, el "Times", declaró, por el contrario, que Inglaterra, a causa de una prolongada experiencia, se había vuelto "insensible ante el desvalijamiento practicado por México, país en quiebra". No se trataba de los intereses privados de los acreedores, sino que "esperaban que la mera presencia de una escuadra combinada en el Golfo de México y la ocupación de algunos puertos, bastarían para urgir al gobierno mexicano a realizar nuevos esfuerzos en aras del mantenimiento de la paz interna y forzarían a los descontentos a que practicasen una forma de oposición más constitucional que el bandidaje". (69)

Según esto, pues, la expedición se realizaría en apoyo del gobierno oficial mexicano. Al mismo tiempo, empero, el "Times" insinuaba que "la capital de México es suficientemente salubre, caso que sea necesario internarse tanto". (69)

Indudablemente, el medio más original de fortalecer a un gobierno consiste en el secuestro de sus ingresos y territorios por la violencia. Por otra parte, la mera ocupación de los puertos y la percepción de los derechos en aquellos sólo puede hacer que el gobierno mexicano establezca una línea aduanera más hacia el interior del país. De esta manera se duplicarían los derechos de importación sobre mercancías extranjeras y los de exportación sobre mercaderías americanas; de hecho, la intervención satisfaría los reclamos de los acreedores europeos mediante exacciones sobre el comercio europeo-mexicano. El gobierno mexicano sólo puede volverse solvente por obra de la consolidación interior, y sólo puede consolidarse internamente en tanto se respeta su independencia en lo exterior.

Si se contradicen entre sí los objetivos presuntos de la expedición, tanto más se contradicen los supuestos medios de alcanzar esos supuestos fines. Los propios órganos gubernamentales ingleses admiten que tal o cual cosa sería realizable por medio de una intervención unilateral de Francia o de Inglaterra o de España, pero que todo se vuelve irrealizable si se trata de una intervención colectiva de esos estados.

Recuérdese que en México el Partido Liberal bajo Juárez, el presidente oficial de la república, controla actualmente casi todos los puntos del país; que el partido católico, encabe-

(67) Lord John Russell (1792-1878), político liberal, ocupó diversos cargos en el gabinete británico, incluso el de primer ministro; "pacificó" a Irlanda; entre 1859 y 1865 fue secretario de asuntos exteriores.

(68) Édouard-Antoine Thouvenel (1818-1866), canciller de Napoleón III entre 1860 y 1862.

(69) Seguimos aquí el texto de la versión alemana, hecha por el propio Marx, de esta cita del "Times". El original inglés, tal como lo reproduce Marx en el artículo siguiente de esta recopilación, presenta algunas diferencias de menor entidad.

(70) El palacio de St. James es la residencia londinense del rey.

(71) Hacia 1861 los acreedores británicos, franceses y españoles reclamaban al gobierno mexicano sumas que, según una estimación, ascendían a algo más de 73 millones de dólares. Vale la pena hacer notar que de esa cantidad sólo 263.490 dólares, esto es, poco más del 0,3%, correspondían legalmente a los acreedores franceses, pese a que, a pretexto de las deudas, finalmente fue Francia la principal potencia interventora.

zado por el general Márquez, (72) ha experimentado una derrota tras otra, y que la cuadrilla de bandidos organizada por ese partido ha sido empujada hacia las sierras de Querétaro y depende de una alianza con el jefe indio de la zona, Mejía. (73) La última esperanza del partido católico era la intervención española.

"El único punto —dice el «Times»— respecto al cual posiblemente pueda existir una diferencia entre nosotros y nuestros aliados, se refiere al gobierno de la república. Inglaterra desearía dejarlo en manos del Partido Liberal, mientras que Francia y España son sospechosas de parcialidad por la recién derribada dominación eclesiástica. Sería singular, que Francia se presentara simultáneamente en el Viejo y en el Nuevo Mundo como protectora de sacerdotes y bandidos. (69) Exactamente así como en Italia los partidarios de Francisco II (74) eran pertrechados en Roma para su trabajo —consistente en tornar a Nápoles ingobernable—, en México las carreteras, e incluso las calles de la capital, están infestadas de bandidos a los cuales el partido clerical tiene públicamente por sus amigos."

¡Y es justamente por esa razón, que Inglaterra fortalece al gobierno liberal al emprender junto a Francia y España una cruzada contra él; que trata de sofocar la anarquía, proporcionando al agonizante partido clerical tropas aliadas de refresco procedentes de Europa!

Las costas de México, pestilenciales como son, salvo durante los breves meses invernales, sólo pueden ser mantenidas mediante la conquista del país mismo. Pero un tercer órgano gubernamental inglés, el "Economist", declara que la conquista de México es imposible.

"Si con un ejército inglés se le quiere imponer —dice el periódico— un príncipe británico, se provocará con ello la ira más virulenta de los Estados Unidos. Los celos de Francia harían imposible una conquista de tal índole, y el proyecto sería rechazado rápidamente, casi por unanimidad, tan pronto como se le presentase a un parlamento inglés. Inglaterra, por su lado, no puede confiar a Francia el gobierno de México. De España, más vale ni hablar."

Toda la expedición es pues un camelo, cuya clave nos la proporciona la "Patrie" con las siguientes palabras: "El convenio reconoce la necesidad de instalar en México un gobierno fuerte, que pueda mantener allí la tranquilidad y el orden".

Se trata, pues, simplemente de aplicar a los estados de América, mediante una nueva Santa Alianza, la tesis según la cual ésta se consideraba llamada a intervenir en las relaciones gubernamentales internas de los países europeos. El primer plan de esta índole fue preparado por Chateaubriand para los Borbones de España y Francia, en la época de la Restauración. Fue frustrado por Canning y por Monroe, el presidente de los Estados Unidos, quien declaró interdicta toda intromisión europea en los asuntos internos de los estados americanos. Desde entonces la Unión [norte]americana consideró siempre la Doctrina de Monroe como ley internacional. La presente guerra civil, empero, creó la situación propicia para que las monarquías europeas sentaran un precedente de intervención, sobre el cual puedan fundarse más tarde. (75) Este constituye el verdadero objetivo de la intervención anglo-franco española. Su resultado inmediato sólo puede y ha de ser la restauración de la anarquía, ya en vías de extinción, en México.

Al margen, en general, de todos los principios del derecho de gentes, tiene para Europa una gran trascendencia el hecho de que Inglaterra, a través de concesiones en el dominio de la política continental, haya comprado la subordinación de Luis Bonaparte en la expedición mexicana.

[MEW, Band XV, S. 361-365]

(72) El general Leonardo Márquez, en un tiempo partidario de Santa Anna, estuvo al frente del partido conservador en la revuelta de 1859-60 contra el gobierno de Juárez y apoyó desde un principio a Maximiliano. Este le dio distintos destinos diplomáticos y, ya al filo del hundimiento del "imperio", lo designó jefe del estado mayor y por último *lieutenant de l'empire*.

(73) Tomás Mejía (18127-1867), general reaccionario, participó activamente en las operaciones militares de los intervencionistas contra el gobierno de Juárez (tomás de Morella, Querétano y Tamaulipas). Fue derrotado en Matamoros (junio de 1866) y finalmente fusilado por traidor, el 19 de junio de 1867, junto a Maximiliano.

(74) Francisco II (1836-1894), último rey de Nápoles, fue expulsado del reino (1860) por las fuerzas revolucionarias al mando de Garibaldi y abdicó al año siguiente.

(75) Como se recordará, hubo precedentes de esa naturaleza mucho antes de la Guerra de Secesión. Ya promulgada la Doctrina Monroe, Estados Unidos se había abstenido de obstaculizar varias intervenciones europeas que no lesionaban directamente sus intereses, como la ocupación británica de las Malvinas.

LA INTERVENCIÓN EN MÉXICO /II/ (76)

Londres, 8 de noviembre de 1861.

La proyectada intervención en México por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión, una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional. Se trata de un ardid de típico sello palmerstoniano, que pasma al profano por la insania en cuanto al objetivo y la imbecilidad en lo relativo a los medios empleados, insania e imbecilidad que parecerían enteramente incompatibles con la conocida capacidad del viejo maquinador.

Es probable que, entre las muchas cartas que Luis Bonaparte, para distraer al público francés, está obligado a tener permanentemente en la manga, pueda haber figurado una expedición a México. Es seguro que España, a cuya nunca muy firme cabeza se le han subido sus baratos éxitos recientes en Marruecos y Santo Domingo, sueñe con una restauración en México. Pero, con todo, lo seguro es que al plan francés le faltaba mucho para madurar, y que tanto Francia como España se resistían, enérgicamente a una expedición conjunta en México bajo guía británica.

El 24 de setiembre, el "Moniteur" privado de Palmerston, el "Morning Post" londinense, hizo el primer anuncio pormenorizado del plan a seguir en la intervención conjunta, con arreglo a los términos de un tratado recién concluido, según dice, entre Inglaterra, Francia y España. Esta declaración casi no había cruzado el canal cuando el gobierno francés, mediante las columnas de la "Patrie", le daba un enérgico mentís. El 27 de setiembre el "Times" de Londres, el órgano nacional palmerstoniano, rompió por primera vez en un editorial el silencio acerca del proyecto, contradiciendo, aunque sin citarla, a "La Patrie". El "Times" aseguró incluso que el conde Russell había comunicado al gobierno francés la decisión adoptada por Inglaterra de intervenir en México, y que monsieur de Thouvenel replicó que el Emperador de los Franceses había llegado a una conclusión similar. Entonces le tocó el turno a España. Un periódico oficioso de Madrid, aunque confirmó la intención española de entremeterse en México, repudió al mismo tiempo la idea de una intervención conjunta con Inglaterra. Los dementis (77) no estaban agotados aún. "The Times" había afirmado categóricamente que "el presidente [norte]americano había dado su anuencia plena a la expedición". Todos los periódicos [norte]americanos que mencionaron

el artículo del "Times", rechazaron desde ~~hace~~ tiempo esta aseveración.

Por ende es seguro, y así lo ha admitido expresamente "The Times", que la intervención conjunta en su forma actual es de cuño inglés, vale decir palmerstoniano. A España la arrastró a adherirse la presión francesa, y a Francia se le persuadió mediante concesiones en el campo de la política europea. En este aspecto es una coincidencia sugestiva que "The Times" del 6 de noviembre, en el mismo número donde se anuncia la conclusión en París de un acuerdo para la intervención conjunta en México, publique simultáneamente un editorial donde se trata con mofa y exquisita contumelia la protesta de Suiza contra la reciente invasión de su territorio, o sea el Dappental, por una fuerza militar francesa. Como retribución por su camaradería en la expedición mexicana, Luis Bonaparte ha obtenido *carte blanche* para sus proyectadas intrusiones en Suiza y, quizás, en otras partes del continente europeo. Las tratativas entre Inglaterra y Francia acerca de estos puntos se prolongaron durante setiembre y octubre enteros.

No existe en Inglaterra nadie que desee una intervención en México, salvo los tenedores de títulos mexicanos, quienes, empero, nunca pudieron gloriarse de ejercer el mínimo ascendiente sobre el sentir de la nación. De aquí la dificultad de volver aceptable al público el plan palmerstoniano. El mejor medio era aún, pues, desconcertar al elefante británico por medio de declaraciones contradictorias, procedentes del mismo laboratorio, mixturadas con los mismos materiales, pero diferentes en las dosis administradas al animal.

El "Morning Post", en su edición del 24 de setiembre, anunció que no habría "guerra territorial alguna en México", que lo único que estaba en discusión eran las reclamaciones monetarias al erario mexicano; que "sería imposible tratar con México como un gobierno establecido y organizado" y que, consecuentemente, "los principales puertos mexicanos serían ocupados temporariamente y secuestradas sus rentas aduaneras".

El "Times" del 27 de setiembre declaró, por

(76) El presente artículo de Marx, que en buena parte es una ampliación del anterior, se publicó el 23 de noviembre de 1861 en el periódico norteamericano "New-York Daily Tribune". Lo reproducimos íntegramente

(77) desmentidas

el contrario, que "ante la deshonestidad, el repudio [de deudas], el saqueo inevitable y legal de nuestros connacionales por obra de una comunidad en bancarrota, una larga experiencia nos ha vuelto insensibles", y que, por tanto, "el robo privado a los tenedores ingleses de bonos" no era, contrariamente a lo que opinaba el [Morning] Post, el motivo de la intervención. Al tiempo que señalaba, en passant, (78) que "la ciudad de México es suficientemente salubre, caso que sea necesario internarse tanto", "The Times", confiaba, empero, en que "la mera presencia de una escuadra combinada en el Golfo y la ocupación de algunos puertos, urgirían al gobierno mexicano a realizar nuevos esfuerzos para mantener la paz y convencerían a los descontentos de que practicaran una forma de oposición más constitucional que el bandidaje". Si, entonces, según el [Morning] Post, había que iniciar la expedición porque "no existe un gobierno en México", conforme a "The Times" ésta sólo se proponía alentar y apoyar al gobierno mexicano existente. ¡Por cierto! El método más singular jamás imaginado de consolidar a un gobierno consiste en la ocupación de su territorio y el secuestro de sus ingresos.

Una vez que "The Times" y el "Morning Post" dieron el pie, John Bull fue transferido a los oráculos ministeriales menores, que lo trabajaron de modo sistemático en el mismo estilo contradictorio durante cuatro semanas, hasta que la opinión pública quedó por fin suficientemente compenetrada de la idea de una intervención conjunta en México, aunque se le mantuvo deliberadamente en la ignorancia del objetivo de esa intervención. Por último, las tratativas con Francia llegaron a su término; el "Moniteur" anunció que el 31 de octubre se había concertado el acuerdo entre las tres potencias interventoras, y el "Journal des Débats" (79) —uno de cuyos propietarios ha sido designado comandante de un buque de la escuadra francesa— informó al mundo que no se tenía en vista ninguna conquista territorial permanente: que se ocuparía Veracruz y otros puntos de la costa y que se había resuelto avanzar hacia la capital en caso de que las autoridades constituidas de México no cumplieran las demandas de la intervención; que, además, se instalaría en la república un gobierno fuerte.

A "The Times", que desde su primer anuncio del 27 de setiembre parecía haberse olvidado de la misma existencia de México, le correspondía ahora dar un nuevo paso. Quienquiera que ignorara su conexión con Palmerston y la introducción original del proyecto de éste en sus columnas, sería inducido a pensar que el editorial publicado hoy en el periódico es la sátira

más despiadada y mordaz contra toda la aventura. Comienza afirmando que "la expedición es muy notable" (más adelante dice que es curiosa). "Tres estados se coligan para obligar a un cuarto a conducirse correctamente, no tanto por medio de una guerra, sino de una intervención autoritaria en salvaguarda del orden."

¡Intervención autoritaria en salvaguarda del orden! ¡Es textualmente la jerga de la Santa Alianza, y en boca de Inglaterra, con su enaltecimiento del principio de no-intervención, suena realmente de un modo muy notable! ¿Y por qué "los métodos de la guerra, de la declaración de guerra y todos los otros preceptos del derecho internacional" han sido sustituidos por "una intervención autoritaria en salvaguarda del orden"? Porque, dice "The Times", no "existe gobierno alguno en México". ¿Y cuál es el objetivo proclamado de la expedición? "Formular demandas a las autoridades constituidas de México."

Es fácil recapitular los únicos agravios aducidos por las potencias interventoras, los únicos motivos que podrían dar a su actitud hostil el atisbo más tenue de justificación. Se trata de los reclamos monetarios de los tenedores de títulos y una serie de ultrajes personales a que han sido sometidos, se dice, súbditos de Inglaterra, Francia y España. Estos eran los motivos de intervención tal como originariamente los expuso el "Morning Post" y tal como los confirmó oficialmente hace algún tiempo Lord John Russell, en una entrevista con representantes de los tenedores ingleses de títulos mexicanos. Hoy el "Times" manifiesta: "Inglaterra, Francia y España han concertado una expedición para hacer que México cumpla sus compromisos específicos y para proteger a los súbditos de las respectivas coronas". Sin embargo, en el curso de su artículo, "The Times" vira en redondo y exclama:

"Obtendremos, sin duda, por lo menos un reconocimiento de nuestros reclamos pecuniarios; de hecho, una sola fragata británica hubiese podido lograr esa satisfacción en cualquier momento. Podemos confiar, también, en que los más escandalosos de los ultrajes cometidos serán expiados mediante compensaciones más directas y sustanciales; pero resulta claro que si quisiéramos obtener tan sólo esto, no necesitábamos re-

(78) de pasada, incidentalmente

(79) El "Journal des Débats Politiques et Littéraires", liberal, moderado, apareció desde 1789 hasta 1944; por la época en que Marx escribía este artículo, el "Journal" era el vocero de los grandes capitalistas que se agrupaban en torno a la casa de Orleans.

currir a medios tan extremos como los ahora propuestos."

"The Times", pues, con tanto palabrerío, confiesa que las razones aducidas originariamente para la expedición eran hueros pretextos; que para el logro de reparaciones no se necesitaba en absoluto un procedimiento como el presente, y que, en realidad, el "reconocimiento de reclamos monetarios y la protección de súbditos europeos" nada tienen que ver con la actual intervención conjunta en México. ¿Cuáles, entonces, son sus verdaderos objetivos?

Antes de seguir a "The Times" en sus explicaciones ulteriores, llamaremos la atención, en passant, acerca de algunas "curiosidades" que aquél se cuida bien de no tocar. ¡En primer término, es realmente "curioso" ver cómo España —justamente España entre todos los países— se torna en adalid de la santidad de las deudas extranjeras! El "Courrier des Dimanches" (80) del último domingo reclama al gobierno francés que aproveche la oportunidad y obligue a España "al cumplimiento, eternamente postergado, de sus añejos compromisos pendientes con los tenedores franceses de títulos".

La segunda "curiosidad", aun mayor, es que el mismísimo Palmerston que, conforme a la reciente declaración de Lord John Russell, está por invadir a México para hacer que el gobierno de ese país pague a los rentistas ingleses, es quien sacrificó voluntariamente, en contra de la voluntad del gobierno mexicano, los derechos concedidos a Inglaterra por tratado y las hipotecas que México había dado a sus acreedores británicos.

Por el convenio concluido con Inglaterra en 1826, México se comprometía a no permitir el establecimiento de la esclavitud en ninguno de los territorios que constituían el, en ese entonces, imperio. (81) Por otra cláusula del mismo tratado, otorgaba a Inglaterra, como garantía de los préstamos concedidos por capitalistas británicos, la hipoteca de 45.000.000 de acres de tierras fiscales en Tejas. (82) Fue Palmerston quien, diez o doce años después, intervino como mediador en favor de Tejas y en contra de México. En el tratado que entonces concertó con Tejas, no sólo sacrificó la cláusula anti-esclavista, sino también la hipoteca sobre tierras fiscales, despojando así a los rentistas británicos de su garantía. El gobierno mexicano protestó en esa oportunidad, pero entretanto el secretario John C. Calhoun (83) pudo permitirse, más adelante, el chiste de informar al gabinete de St. James que su deseo "de ver abolida la esclavitud en México" se cumpliría mejor mediante la anexión de Tejas a los Estados Unidos. Los tenedores ingleses de títulos, en rea-

lidad, perdieron todo derecho sobre México a causa del sacrificio voluntario, por parte de Palmerston, de la hipoteca que el tratado de 1826 les había concedido.

Pero, ya que el "Times" londinense aduce que la actual intervención nada tiene que ver con reclamos monetarios ni con ultrajes a personas, ¿cuál es, entonces, su objetivo real o pretextado?

"Una intervención autoritaria en salvaguarda del orden." Inglaterra, Francia y España proyectan una nueva Santa Alianza y se han constituido a sí mismas en arcéopago armado que velará por la restauración del orden en el mundo entero. "Hay que rescatar a México de la anarquía", dice "The Times", "y ponerlo en la vía del autogobierno y la paz". Los invasores "deben instituir un gobierno fuerte y estable allí, y ese gobierno ha de ser extraído de algún partido mexicano".

Ahora bien, ¿se imagina alguien que Palmerston y su vocero, "The Times", realmente consideran la intervención conjunta como un medio para alcanzar el fin proclamado, esto es, la extinción de la anarquía y el establecimiento en México de un gobierno estable y fuerte? Muy lejos de sustentar un credo tan utópico, "The Times" declara expresamente en su principal editorial del 27 de setiembre: "El único punto respecto al cual posiblemente pueda existir una diferencia entre nosotros y nuestros aliados, se refiere al gobierno de la república. A Inglaterra le complacería dejarlo en las manos del Partido Liberal, actualmente en el poder, mientras que Francia y España son sospechosas de parcialidad a favor de la reciente derribada dominación eclesiástica... Sería singular, por cierto, que Francia se presentara simultáneamente en el Viejo y Nuevo Mundo como protectora de sacerdotes y bandidos." En su editorial de hoy, "The Times" continúa razonando en la misma vena y resume sus escrúpulos en la siguiente sentencia: "Es difícil suponer que las potencias interventoras puedan coincidir todas en la preferencia absoluta por uno de los dos partidos en los cuales está dividido

(80) Semanario francés, crítico moderado de Napoleón III.

(81) En realidad, el "imperio" mexicano fundado por Agustín de Iturbide ("Agustín I") se había derrumbado ya en 1823; en octubre de 1824 se proclamó formalmente la república.

(82) Alrededor de 182.000 kilómetros cuadrados.

(83) Calhoun (ver nota 53) fue secretario de guerra de Monroe en 1817-25 y secretario de estado en 1844-45; desde este último cargo trabajó en pro de la anexión de Tejas a Estados Unidos.

México, y es igualmente difícil imaginar que se encontrará un compromiso viable entre enemigos tan determinados".

Palmerston y "The Times", entonces, son plenamente conscientes de que "existe un gobierno en México"; que el Partido Liberal, "ostensiblemente favorecido por Inglaterra, está actualmente en el poder" y que la "dominación eclesiástica" ha sido "recién derribada"; que la intervención española era la última esperanza perdida de los sacerdotes y bandidos, y, finalmente, que la anarquía mexicana estaba en vías de extinción. Saben, pues, que la intervención conjunta, con ningún objetivo proclamado si no es el de rescatar a México de la anarquía, producirá precisamente el efecto contrario, debilitará al gobierno constitucional, fortalecerá al partido clerical mediante una partida de bayonetas españolas y francesas, reavivará los rescoldos de la guerra civil y, en lugar de extinguirla, restaurará la anarquía en todo su esplendor.

La inferencia que el propio "Times" extrae de estas premisas es realmente "notable" y "curiosa". "Aunque", asevera, "esas consideraciones pueden llevarnos a considerar con cierta ansiedad los resultados de la expedición, no se pronuncian contra la oportunidad de la expedición en sí."

No se pronuncian, por tanto, contra la oportunidad de la expedición en sí, ya que la expedición se pronuncia contra el único objetivo ostensible. No se pronuncian contra los medios, ya que éstos desbaratan su propio fin declarado.

Pero aún mantengo in petto (84) la mayor "curiosidad" aportada por "The Times". "Si el presidente Lincoln", afirma, "aceptara la invitación, prevista en el convenio, de participar en las inminentes operaciones, el carácter de todo el asunto se volvería más curioso aun."

Sería, por cierto, el colmo de las "curiosidades" que los Estados Unidos, que viven en amistad con México, se asociaran a los traficantes del orden europeos y, al solidarizarse con sus actos, sancionaran la interferencia de un arcópago armado europeo en los asuntos internos de los estados americanos. El primer proyecto de tal trasplante de la Santa Alianza al otro lado del Atlántico, durante la Restauración, fue urdido por Chateaubriand para los Borbones de Francia y España. La intención fue desarticulada por un ministro inglés, Mr. Canning, y un presidente [norte]americano. Mr. Monroe.

A Palmerston le pareció que la actual convulsión en los Estados Unidos constituía una buena ocasión para adoptar el proyecto bajo una forma modificada. Como los Estados Unidos, por el momento, deben impedir que las complicaciones exteriores interfieran en su guerra por la Unión, todo lo que pueden hacer es protestar. Quienes en Europa les desean lo mejor, esperan que protestarán, con lo cual los Estados Unidos repudiarán firmemente, ante los ojos del mundo, toda complicidad en uno de los planes más nefandos.

La expedición militar de Palmerston, ejecutada por una coalición con otras dos potencias europeas, se inicia durante el receso parlamentario, sin la sanción y contra la voluntad del parlamento británico. La primera guerra extraparlamentaria de Palmerston fue la guerra afgana, (85) endulzada y justificada mediante la presentación de documentos falsos. Otra guerra de esa [naturaleza] fue la persa, de 1857-1858. (86) En esa oportunidad se defendió con el argumento de que "el principio de la sanción previa por la cámara (87) no es aplicable a las guerras asiáticas". Parece que tampoco se aplica a las guerras americanas. Con el control de las guerras en el exterior, el parlamento perderá todo control sobre la hacienda pública y el gobierno parlamentario se transformará en una farsa.

[Traducción del texto original inglés, según la recopilación: Marx and Engels, "The Civil War in the United States", International Publishers, New York, Second Edition, 1940, p. 25-34.]

(84) en reserva

(85) Marx se refiere a la guerra de 1838-1842 entre Inglaterra y Afganistán, que significó un rudo fracaso para la primera; aunque logró apoderarse de gran parte de ese país en 1838, sus tropas de ocupación fueron prácticamente aniquiladas en el levantamiento nacional de fines de 1841.

(86) La guerra anglo-persa se desarrolló entre noviembre de 1856 y marzo de 1857, (Marx que había analizado este conflicto durante su desarrollo —véase MEW, Band XII, S. 71 u. 117— comete aquí un pequeño error en cuanto a las fechas de iniciación y término del mismo). Según el convenio de paz firmado en París, Persia renunció a sus pretensiones sobre el principado autónomo de Herat (NW del Afganistán actual), pero Gran Bretaña, a su vez, puesta entre dos fuegos por las primeras revueltas de los soldados indios en Calcuta y Berhampur, debió postergar sus proyectos de conquista.

(87) the House, el parlamento.

EL DEBATE PARLAMENTARIO SOBRE LA RÉPLICA AL DISCURSO DE LA CORONA (88)

Londres, 7 de febrero de 1862.

[...] La parte "sustanciosa" del debate giró en torno a los Estados Unidos, México y Marruecos.

Respecto a los Estados Unidos, los Outs (los que no están en el gobierno) elogiaron la política de los Ins (89) (los *beati possidentes*). (90) Derby, (91) el jefe conservador de la Cámara de los Lores, y Disraeli, el jefe conservador de la Cámara Baja, no se opusieron al gabinete, sino entre sí.

Derby en primer lugar manifestó su desagrado por la falta de una "pressure from without". (92) "Admira", dijo, la actitud digna y estoica de los obreros fabriles. En lo que se refiere a los fabricantes, tiene que excluirlos de su elogio. A éstos la convulsión [norte] americana les ha venido de perlas, ya que la superproducción y la saturación (93) de todos los mercados de cualquier modo les habrían impuesto una restricción del comercio.

Más adelante Derby atacó violentamente al gobierno de la Unión, "que se ha expuesto

(88) El presente artículo, del cual incluimos la parte directa o indirectamente referente a la intervención contra México, se publicó el 12 de febrero de 1862 en nuestro conocido "Die Presse".

(89) Los que están en el gobierno. Ins son los que están in office; Outs, quienes se hallan out of office.

(90) los dichosos (o bienaventurados) poseedores.

(91) Edward George Smith Stanley, conde de Derby (1799-1869), ultrarreaccionario, opresor de Irlanda, fue dos veces secretario de colonias y primer ministro en tres oportunidades.

(92) Literalmente, "presión desde afuera". En su artículo "Un mitin obrero londinense", dice Marx: "Ninguna innovación importante, ninguna medida decisiva se lleva a cabo en este país sin *pressure from without* (presión desde afuera), ya sea que la oposición necesite tal *pressure* contra el gobierno, o el gobierno contra la oposición. Por *pressure from without* el inglés entiende las grandes demostraciones populares, extraparlamentarias, que naturalmente no pueden ser puestas en escenas sin la activa cooperación de la clase obrera" (MEW, Band XV, S. 454).

(93) En MEW (XV, 469) se lee "Überproduktion und Überführung aller Märkte", esto es, literalmente, "sobreproducción y traslación de todos los mercados", lo cual en el contexto no resulta lógico. Con seguridad se trata de una errata de MEW o de "Die Presse": "Überführung" (traslación) por "Überfüllung" (saturación).

a sí mismo y ha expuesto a su pueblo a la humillación más indigna" al —en lugar de actual como "gentlemen"— no tomar la iniciativa y entregar voluntariamente a Mason, Slidell y compañía y dar cumplidas satisfacciones. (94) Su secundante en la Cámara Baja, Mr. Disraeli, comprendió de inmediato en qué grado la embestida de Derby podía dañar las esperanzas ministeriales de los conservadores. Por ello declaró, a la inversa:

"Cuando tengo en cuenta las grandes dificultades con las cuales han tenido que luchar los estadistas norteamericanos, debo manifestar mi opinión de que se han enfrentado a ellas viril y valerosamente."

Por otra parte —con la consecuencia habitual en él —Derby protestó contra las "nuevas doctrinas" del derecho marítimo. Inglaterra en todas las épocas ha sostenido los derechos de los beligerantes contra las pretensiones de los neutrales. Lord Clarendon, (95) ciertamente hizo a París, en 1856, una concesión "peligrosa". Afortunadamente ésta aún no ha sido ratificada por la Corona, de manera que "no altera el estado de la ley internacional". Mr. Disraeli, de acuerdo en este punto, evidentemente, con el gabinete, evitó toda alusión al problema.

Derby aprueba la política ministerial de no-intervención. Aún no ha llegado la hora de reconocer a la Confederación sureña, pero el orador reclama documentos auténticos para juzgar "en qué medida el bloqueo es efectivo

(94) Derby se refiere al "caso Trent". El 8 de noviembre de 1861 el buque de guerra yanqui "San Jacinto" interceptó en el canal Old Bahama al paquebote inglés "Trent", en el que viajaban James Mason y John Slidell, enviados por la Confederación para representarla en Londres y París, respectivamente. Los nortños se apoderaron de los agentes sudistas y de sus secretarios, todo lo cual dio origen a un entredicho diplomático con Gran Bretaña. El caso se cerró el 26 de diciembre, al anunciar el gobierno de la Unión que liberaría a los detenidos, lo que se efectuó días después.

(95) George William Villiers, conde de Clarendon (1800-1870), virrey de Irlanda (1847-52) y uno de los culpables de la terrible hambruna que asoló a ese país entre 1847 y 1851 (un millón de muertos). Clarendon, varias veces ministro de asuntos extranjeros, fue uno de los inspiradores de la Declaración de París (16/IV/1856) en la que se establecieron normas jurídicas para la guerra en el mar, entre ellas varias en salvaguarda de las naves neutrales.

y por lo tanto legalmente obligatorio" (96) Lord John Russell aclaró, a este respecto, que el gobierno de la Unión ha utilizado una cantidad suficiente de buques para el bloqueo, pero que no lo ha llevado a cabo consecuentemente en todas partes. Mr. Disraeli se abstiene de juzgar la naturaleza del bloqueo, pero exige documentos ministeriales para su ilustración. Pone en guardia muy enfáticamente contra cualquier reconocimiento prematuro de la Confederación, tanto más porque Inglaterra en este momento está comprometida en la amenaza contra un estado americano (México) cuya independencia ella misma fue la primera en reconocer.

Después de los Estados Unidos, le tocó el turno a México. Ningún parlamentario condenó una guerra [librada] sin declaración de guerra, pero sí la intromisión en los asuntos internos de un país bajo el santo y seña de la "política de no-intervención", así como la coalición de Inglaterra con Francia y España para intimidar a una nación semi-indefensa. En realidad, los Outs sólo dieron a entender que se reservaban a México como pretexto para sus maniobras partidistas. Derby exige documentos tanto sobre la convención entre las tres potencias como sobre el modo de su ejecución. Aprueba la convención porque —a su juicio— el camino justo para cada una de las partes contratantes hubiera sido hacer valer sus derechos independientemente de las otras. Ciertos rumores públicos le hicieron temer que por lo menos una de las potencias —España— proyectaba operaciones al margen del acuerdo. ¡Como si Derby realmente hubiera creído capaz, a la gran potencia española, de la audacia de obrar contra la voluntad de Inglaterra y Francia! Lord John Russell respondió: Las tres potencias persiguen el mismo fin y evitarían escrupulosamente el impedir a

los mexicanos que manejaran sus propios asuntos de gobierno.

Mr. Disraeli en la Cámara Baja se abstiene de todo juicio previo al examen de los documentos presentados. Empero, encuentra "sospechoso" el anuncio del gobierno. Inglaterra fue la primera en reconocer la independencia de México. Este reconocimiento recuerda una política memorable —la política contra la Santa Alianza— y a un hombre memorable, Canning. ¿Qué singular motivo, pues, empujó a Inglaterra a asestar el primer golpe contra esa independencia? Por añadidura la intervención en muy poco tiempo ha cambiado de pretexto. Originariamente se trataba de obtener satisfacciones por ultrajes perpetrados contra súbditos ingleses. Ahora corren rumores referentes a la introducción de nuevos principios de gobierno y la fundación de una nueva dinastía. Lord Palmerston se remite a los documentos presentados, así como a la convención, la cual prohíbe a los aliados la "subyugación" de México y la imposición de una forma de gobierno no grata al pueblo. Al mismo tiempo, Palmerston arroja luz sobre un escondrijo diplomático. Sabe de oídas que un partido mexicano desea la transformación de la república en monarquía. Desconoce la fuerza de ese partido. El "sólo desea, por su parte, que en México se establezca alguna forma de gobierno, con la cual los gobiernos extranjeros puedan tratar". Desea, por tanto, que se establezca una "nueva" forma de gobierno. Proclama la inexistencia del actual gobierno. Reivindica para la alianza de Inglaterra, Francia y España la prerrogativa de que gozó la Santa Alianza: decidir sobre la existencia o inexistencia de gobiernos extranjeros. "Esto es el máximo", agregó modestamente, "que el gobierno de Gran Bretaña procura alcanzar." ¡Sólo eso! [...]

JMEW, Band XV, S. 469-471.1

EL REVOLTIJO MEXICANO (97)

Londres, 15 de febrero de 1862.

El libro azul (98) recién publicado sobre la intervención en México contiene una revelación muy comprometedora sobre la moderna diplo-

macia británica, con toda su santurrón hipocresía, su furia desatada ante los débiles, su servilismo frente a los fuertes y su absoluto desprecio por el derecho de gentes. En otro artículo, mediante un análisis preciso de los despachos

(96) Derby alude al bloqueo de los puertos de la Confederación, proclamado por Lincoln en abril de 1861 y puesto en práctica alrededor de julio. El Norte empleó unas 600 embarcaciones en el bloqueo, que resultó altamente efectivo: se estima que en 1861 las posibilidades de captura eran de 1 en 10; en 1864 de 1 en 3. En virtud, en gran medida, de esas operaciones, el valor de las exportaciones algodoneras del Sur cayó

de U\$S 191.000.000 en 1860 a tan sólo U\$S 4 millones en 1862.

(97) El presente artículo apareció en el "New-York Daily Tribune" el 10 de marzo de 1862. Salvo error u omisión, fue el último trabajo de Marx publicado en ese periódico.

(98) Se trata de la "Correspondence Relative to the Affairs of Mexico" (Correspondencia referente a los asuntos de México), editada en Londres.

intercambiados entre Downing Street (99) y los representantes británicos en México, aportaré la prueba irrefutable de que la actual confusión es de origen inglés; de que Inglaterra tomó la iniciativa de concretar la intervención y de que lo hizo bajo los pretextos más deleznable y contradictorios, para solapar los motivos reales pero inconfesos de su actuación. Esta ruindad con que se aplicaron los medios más abominables para iniciar la intervención mexicana, sólo es superada por la imbecilidad senil en cuyo marco el gobierno británico pretende estar sorprendido y trata de escurrir el bulto ante la puesta en práctica de la ignominiosa intervención por él mismo planeada. En primer término consideraré el aspecto de la cuestión mencionado últimamente.

El 13 de diciembre de 1861 el señor Istúriz, (100) embajador español en Londres, presentó a John Russell una nota con las instrucciones que el capitán general de Cuba había remitido a los comandantes españoles que estaban al frente de la expedición mexicana. John Russell se desentendió de la nota y guardó silencio. El 23 de diciembre el señor Istúriz le dirige una nueva nota, donde explica las razones que llevaron a la expedición española a abandonar Cuba antes de la llegada de las tropas inglesas y francesas. John Russell pasa por alto una vez más la nota y permanece mudo. El señor Istúriz, en el afán de verificar si esta silenciosa reserva —mantenida, durante un tiempo inusualmente prolongado, por el en otros casos tan elocuente descendiente de la casa de Bedford— puede significar algo ominoso, solicita insistentemente una entrevista personal, que se le concede y tiene lugar el 7 de enero. En ese momento John Russell ya hacía más de un mes que estaba al tanto de la apertura unilateral de las operaciones, por parte de España, contra México. Había transcurrido casi un mes desde el momento en que el señor Istúriz le había informado oficialmente de este acontecimiento. A pesar de todo, John Russell, en su entrevista personal con el embajador español, no dejó escapar una sola palabra que pudiera expresar el menor desagrado y asombro por "los precipitados pasos dados por el general Serrano". (101) Sus manifestaciones ante el señor Istúriz no daban la menor impresión de que todo era injusto y de que el proceder español era reprobado por el gobierno británico. El orgullo castellano del señor Istúriz, naturalmente, ni le dejó pasar por la cabeza que los poderosos aliados de España sólo jugaban con ella y la habían convertido en su mero instrumento. Empero, el período de sesiones del parlamento se aproximaba y John Russell había de redactar una serie de informes

no destinados a trascender internacionalmente, sino específicamente para uso parlamentario. Prepara así el 16 de enero un informe en el que se pregunta, en tono bastante iracundo, acerca de la iniciativa unilateral emprendida por España. Las dudas y escrúpulos, que durante más de un mes habían dormitado en su interior y ni siquiera dieron síntomas de vida durante su entrevista personal con el señor Istúriz el 7 de enero, perturban repentinamente los sueños placenteros de este estadista candoroso, sincero y crédulo. El señor Istúriz se siente como tocado por un rayo y, en su respuesta fechada el 18 de enero, le recuerda algo irónicamente a Su Excelencia las oportunidades desperdiciadas por éste de dar rienda suelta a su retardada cólera. En verdad, cuando Istúriz adopta, en su justificación de la iniciativa tomada por España, el mismo aire de candor que Lord John Russell aparentó en su demanda de una explicación, le paga a Su Excelencia en su misma moneda. "El capitán general de Cuba", dice el señor Istúriz, "llegó demasiado temprano a Veracruz porque temía arribar demasiado tarde." "Además —y aquí agracia a Lord John Russell con una indirecta—, la expedición desde hace tiempo estaba preparada en todos los aspectos", aunque el capitán general, hasta mediados de diciembre, "ignoraba los detalles del convenio y el punto fijado para el encuentro de las escuadras." El convenio no había sido firmado hasta el 20 de noviembre. Si el capitán general ya tenía "preparada en todos sus aspectos" su expedición, desde hace tiempo, "antes de mediados de diciembre", entonces las órdenes que originariamente le dirigieron desde Europa para el comienzo de la expedición, no aguardaron a la firma del tratado. En otras palabras, el concierto original entre las tres potencias y las medidas adoptadas para su ejecución, no esperaron al tratado y se diferenciaban en sus "detalles" de lo establecido en éste; el convenio, desde un principio, no estaba ideado como una guía para

(99) A la Downing Street —una de las calles céntricas de Londres— dan varios edificios del gobierno británico; en el n° 10 queda la sede del gabinete.

(100) Francisco Javier de Istúriz (1790-1871), político liberal español, fue presidente de las cortes (1823), presidente del consejo (1836), jefe del gobierno (1838, 1846 y 1848) y embajador de su país en Inglaterra (1848, 1850-54 y 1858-62); en sus últimos años se hizo conservador.

(101) Francisco Serrano y Domínguez (1810-1885), capitán general de la entonces colonia española de Cuba (1859-62). Participó en el levantamiento de O'Donnell (1856) y, como jefe de la Unión Liberal, en la revolución de 1868. Fue regente desde 1869 hasta el advenimiento de Amadeo I en 1871 y varias veces jefe del ejecutivo entre 1868 y 1874.

actuar, sino solamente como fórmula decorosa, necesaria para conciliar a la opinión pública con el nefando plan. El 23 de enero John Russell le responde al señor Istúriz en una nota bastante agria, donde le da a entender que "el gobierno británico no se puede dar completamente por satisfecho con la explicación dada", pero que a la vez no cree a España capaz de la estúpida impertinencia de ser tan audaz como para obrar contra Inglaterra y Francia. Lord John Russell, que durante un mes entero estuvo tan aletargado, tan inactivo, de súbito se vuelve vivacísimo y despejadísimo, apenas se aproxima rápidamente el período de sesiones del parlamento. No hay tiempo que perder. El 17 de enero mantiene una entrevista personal con el conde Flahault, (102) el embajador francés en Londres. Éste le trae la mala noticia de que su soberano considera necesario "enviar una fuerza militar adicional a México"; que España ha echado a perder el asunto por su iniciativa precipitada; que "los aliados tendrían ahora que avanzar hacia el interior de México, y que no solamente las fuerzas militares combinadas se mostrarían insuficientes para la operación, sino que la operación misma adoptaría tal carácter, que Luis Bonaparte no podría permitir a las tropas francesas caer en una situación que fuera peor que la de los españoles, o correr el riesgo de ponerse en ridículo."

La argumentación de Flahault, aun así, era todo menos convincente. Si España había infringido el tratado, hubiera bastado una sola nota de St. James o las Tullerías para amonestarla por sus ridículas pretensiones y reducirla al modesto papel que a ella le había asignado el convenio. Pero no. Como España había violado el acuerdo —una ruptura puramente formal y sin consecuencias, ya que su apresurado arribo a Veracruz no afectó en nada el objetivo confeso de la expedición—, como España había osado echar el ancla en Veracruz sin la presencia de las tropas inglesas y francesas, a Francia no le quedaba más salida que seguir las huellas de España, infringir a su vez el convenio y no solamente aumentar sus tropas expedicionarias, sino también modificar todo el carácter de la operación. Las potencias aliadas, naturalmente, no necesitaban ningún pretexto para poner las cartas sobre la mesa y, ya en el mismo comienzo de la expedición, echar al viento los subterfugios y objetivos bajo los cuales presuntamente la habían emprendido. Es por eso que John Russell, a pesar de que "lamentaba el paso" dado por Francia, lo da por bueno al comunicarle al conde Flahault que "no tiene nada que objetar, en nombre del gobierno de Su Majestad, contra la validez del argumento francés".

En un despacho del 20 de enero a Lord Cowley, (103) embajador inglés en París, le remite una reseña de su entrevista con el conde Flahault. El día anterior, el 19 de enero, redactó un despacho a Sir F. Crampton, (104) el embajador inglés en Madrid; el documento constituye una mezcla singular de hipocresía santurrona, dirigida al parlamento británico, e insinuaciones solapadas para la corte de Madrid acerca del valor real del lenguaje liberal al que recurre tan abiertamente. "El comportamiento del mariscal Serrano", afirma, "presumiblemente provocará cierto malestar", no sólo debido a la prematura partida de la expedición española desde La Habana, sino también "a causa del tono de la proclama emitida por el gobierno español". Pero simultáneamente el *bon homme* (105) propone a la corte madrileña una excusa verosímil por la evidente violación del convenio. Está completamente convencido de que la corte madrileña no abrigaba mala intención alguna; pero los jefes militares, lejos de Europa, en ocasiones son "imprudentes" y deben "ser muy celosamente vigilados". De esta manera el buen Russell ofrece voluntariamente sus servicios para aliviar a la corte madrileña de la responsabilidad y cargarla sobre las espaldas de atolondrados jefes españoles que están "en la lejanía", e incluso fuera del alcance de las prédicas del buen Russell. No menos curiosa es la segunda parte de su despacho. Las fuerzas militares aliadas no deben estorbar el derecho de los mexicanos "a elegir su propio gobierno", con lo cual se da a entender que en México no existe "ningún gobierno", y que, por tanto, no solamente habría que elegir nuevos miembros del gobierno, sino incluso "una nueva forma de gobierno" bajo la égida de los intrusos, de los aliados. La "constitución de un nuevo gobierno" "complacería" al gobierno británico; pero, naturalmente, las fuerzas militares de los intrusos no deberían conculcar el sufragio universal, que se proponen recomendar a los mexicanos para la institución de un nuevo gobierno. Por supuesto, queda librado a los comandantes de la inva-

(102) Joseph Flahault de la Billarderie (1785-1870), general y diplomático francés, hijo ("natural") de Talleyrand, fue embajador en Londres en 1842 y 1860-62.

(103) Henry Wellesley, conde de Cowley (1804-1884), fue embajador en Francia entre 1852 y 1867; condujo las negociaciones previas y posteriores a la guerra de Crimea, concluyó la paz de 1857 con Persia (ver nota 86) y contribuyó a preparar la intervención anglo-franco-española contra México.

(104) John Fiennes Crampton (1805-1886) embajador en España entre 1860 y 1869.

(105) hombre débil, demasiado bondadoso; anciano

sión armada juzgar qué forma de nuevo gobierno es "incompatible con los sentimientos de México" y cuál no lo es. En cualquier caso el buen Russell se lava las manos. Russell envía soldados extranjeros a México para forzar al pueblo de allí a que "elijan" un nuevo gobierno; pero espera que los soldados cumplirán apaciblemente su cometido y examinarán con mucho esmero los sentimientos políticos del país en el cual se han entrometido. ¿Es menester detenerse un solo instante en esta andrajosa farsa? Lean ustedes, al margen de los despachos del buen Russell, el "Times" y el "Morning Post" de octubre, seis semanas antes de la conclusión del acuerdo ficticio del 30 de noviembre, y encontrarán, predichos, exactamente los mismos desagradables acontecimientos que Russell pretende no haber descubierto hasta fines de enero, y que él achaca a la "imprudencia" de algunos enviados españoles lejos de Europa.

La segunda parte de la farsa que Russell tuvo que representar, consistió en poner sobre el tapete al archiduque Maximiliano de Austria, a quien Inglaterra y Francia tenían en vista como rey mexicano.

El 24 de enero, aproximadamente diez días antes de la inauguración del parlamento, Lord Cowley escribe a Lord Russell que no solamente la chismografía parisiense se ocupa exhaustivamente del archiduque, sino que hasta los oficiales que marchan a México con las tropas de refresco, aseveran que la expedición persigue el fin de convertir al archiduque Maximiliano en rey de México. Cowley considera necesario interpelar a Thouvenel sobre este tema escabroso. Thouvenel le responde que no es el gobierno francés, sino emisarios mexicanos —"que con ese motivo han llegado a Viena"— quienes han iniciado las tratativas con el gobierno austríaco.

Por último, ustedes esperan que el candoroso John Russell, quien apenas cinco días atrás en un despacho a Madrid había insistido machacadamente en las cláusulas del convenio; quien incluso tiempo después, en el discurso de la Corona del 6 de febrero, anunció la "reparación" de los ultrajes que, como sostienen los súbditos europeos, sería el único motivo y fin de la intervención; ustedes esperan, pues, que John Russell monte en cólera y arroje rayos y centellas ante la sola idea de que a su benévola confianza se le haya hecho una jugarreta tan inauditamente vil. ¡Nada de eso! El bueno de Russell acepta la cháchara de Cowley el 26 de enero y el día siguiente se apresura a redactar un despacho, donde ofrece voluntariamente su protección a la candidatura del archiduque Maximiliano al trono de México.

Russell informa a Sir C. Wyke, (106) su re-

presentante en México, que las tropas francesas y españolas marcharán "inmediatamente" hacia la capital mexicana, que el archiduque Maximiliano "al parecer es el ídolo del pueblo mexicano" y que, si tal es el caso, "en el convenio no hay nada que pueda obstaculizar su ascenso al trono de México".

Dos cosas son dignas de señalarse en estas revelaciones diplomáticas: la primera, cómo se le ha tomado el pelo a España, y la segunda, cómo a Russell ni siquiera se le pasa por la cabeza la idea de que no puede iniciar una guerra contra México sin declararla previamente, y que no puede formar para ese conflicto una coalición con potencias extranjeras sino sobre la base de un convenio que comprometa a todas las partes contratantes. ¡Ésta es la gente que desde hace dos meses nos ha hartado con su santurrón hipocresía sobre el carácter sagrado de las severas reglas del derecho internacional y con su respeto por éste!

[MEW, Band XV, S. 472-477.]

/INGLATERRA CONTRA MÉXICO/

[CARTA A ENGELS] (107)

6 de marzo de 1862.

[...] En materia de brutalidad por parte de Inglaterra, el Mexican Blue Book (98) supera todo lo registrado por la historia. Comparado con Sir C. Lennox Wyke, Ménshikov (108) resulta un gentleman. Este canalla no sólo despliega el celo más desenfrenado en la ejecución

(106) Charles Lennox Wyke (1815-1897) fue embajador y luego ministro plenipotenciario británico en México (1860-63). Wyke, a cuyos métodos brutales se refiere Marx en el texto siguiente, reconoció empero, más de una vez, que la mayoría de los mexicanos estaban contra el partido conservador y los intervencionistas.

(107) Brindamos sólo la parte referente a México. Debido a la extensión de las citas de Charles Wyke (en inglés) que figuran en esta carta —todas las frases entrecomilladas—, hemos considerado conveniente traducirlas ya en el texto, y no, como hemos hecho con palabras y expresiones sueltas, al pie. En la versión española de esas citas procuramos re-crear la heterodoxa sintaxis del plenipotenciario británico.

(108) Alexandr Serguéievich Ménshikov (1787-1869), soldado y estadista ruso, participó activamente en las luchas contra Napoleón, en la opresión de Finlandia y en la guerra ruso-turca de 1828-29; fue además comandante en jefe de las fuerzas rusas en la guerra de Crimea. Marx alude aquí a su actuación como embajador extraordinario en Constantinopla (1853).

de las instrucciones secretas de Pam, (109) sino que además, por necesidad, procura vengarse de que el ministro mexicano de relaciones exteriores (actualmente alejado del cargo), el señor (20) Zamacona, (110) un ex-periodista, lo supere variablemente en el intercambio de notas diplomáticas. En lo tocante al estilo del tipo, van aquí algunas muestras de sus notas a Zamacona: "El acto arbitrario de suspender todos los pagos por el espacio de dos años les está despojando a las partes interesadas su dinero durante ese espacio de tiempo, lo cual es una pérdida absoluta de tanto valor para ellas." "Un hambriento puede justificar, ante sus propios ojos, el acto de robar un pan con el argumento de que lo forzaba una necesidad imperiosa; pero tal argumento, desde el punto de vista moral, no puede justificar su violación de la ley, la cual, prescindiendo de todo sentimentalismo, se mantiene tan positiva como si su delito no tuviera excusa. Si realmente se estaba muriendo de hambre, debió primero haberle pedido al panadero que mitigara su necesidad, pero haciendo así (¿pasando hambre?), según su propio y libre albedrío, sin permiso, actúa exactamente como ha actuado el gobierno mexicano respecto a sus acreedores en esta ocasión." "En cuanto al punto de vista desde el cual usted considera el problema, tal como se expresa en su nota antes mencionada, me disculparé señale que no puede ser resuelto unilateralmente, SIN también tener en cuenta las opiniones de aquellos que directamente padecen bajo la aplicación práctica de tales ideas como emanan de usted." "Tengo pleno derecho de quejarme por haber oído por primera vez acerca de esta medida extraordinaria al verla en carteles impresos, fijados a través de la vía pública." "Tengo un deber que cumplir, tanto ante mi propio Dios como ante aquel por el cual estoy acreditado, el cual me impele, etc." "Suspendo todas las relaciones oficiales con el gobierno de esta república hasta que el de Su Majestad adopte aquellas medidas que ellos juzguen necesarias." Zamacona le escribe que a las intrigas (111) de los diplomáticos (112) extranjeros les cabe la principal responsabilidad, desde hace 25 años, en las troubles (113) de México. Wyke le responde que "¡la población de México está tan degradada que se ha vuelto peligrosa, no sólo para sí misma, sino para quienquiera que entre en contacto con ella!"

Zamacona le escribe que las propuestas que formula Wyke liquidan la autonomía de la república y atentan contra la dignidad de todo estado independiente. Wyke responde: "Discúlpeme si agregó que una propuesta como la que le he formulado no se vuelve necesariamente desdolorosa e impracticable simplemente porque

a usted, una persona interesada (es decir, como ministro mexicano de relaciones exteriores) le plazca decirlo". Pero satis superque! (114) [...]

[Marx-Engels, "Briefwechsel", Dietz Verlag Berlin, 1950, Band III, S. 73-74.]

UN "CASO MIREN" INTERNACIONAL (115)

Londres, 28 de abril de 1862.

Un tema central en los círculos diplomáticos locales lo constituye la irrupción de Francia en México. Se tiene por un enigma el hecho de que Luis Bonaparte haya reforzado las tropas expedicionarias en el preciso instante en que prometió reducirlas, y que quiera seguir adelante mientras que Inglaterra se retira. Aquí se sabe muy bien que el impulso para la expedición mexicana procedió del gabinete de St. James, no de las Tullerías. (116) Se sabe, igualmente bien, que a Luis Bonaparte le place ejecutar todas sus empresas, y especialmente las aventuras ultramarinas, bajo la égida inglesa. Como es de dominio público, el imperio restaurado aún no ha remedado el truco del original: acuartelar las tropas francesas en las capitales de la Europa moderna. Como *pin aller* (117) las ha llevado en cambio a las capitales de la Europa antigua, a Constantinopla, Atenas y Roma, y hasta por añac' dura a Pekín. (118). ¿Había

(109) El primer ministro Palmerston (ver nota 59).

(110) Manuel María de Zamacona, político y periodista mexicano, respaldó a Juárez hasta 1864. En 1867 fundó un periódico, "El Globo", y fue electo al congreso; desde ambas tribunas criticó duramente a Juárez y contribuyó al ascenso de Porfirio Díaz al poder.

(111) intrigas

(112) diplomáticos

(113) dificultades, perturbaciones

(114) ¡demasiado y más que demasiado!

(115) Con este título, Marx alude al proceso a que fuera sometido en 1861 un banquero y especulador francés, Jules-Isaac Mirés (1809-1871), de cuyas estafas eran cómplices varios paniaguados de Napoleón III. El artículo, que reproducimos enteramente, se publicó en "Die Presse" el 2 de mayo de 1862.

(116) El palacio de las Tullerías (incendiado en 1871 y posteriormente demolido) era la sede del Poder Ejecutivo francés.

(117) recurso que se adopta a falta de otro mejor; peor-es-nada

(118) Luis Napoleón mantuvo tropas de ocupación en Constantinopla y Atenas durante la guerra de Crimea (1854-56) y en Roma desde 1849 —intervención contra la República Romana— hasta 1870. En 1860 una expedición franco-inglesa tomó por asalto y saqueó a Pekín

que perderse el efecto teatral de una gira a la capital de los aztecas, así como la oportunidad de realizar colecciones arqueológico-militares a la Montauban? (119) Si, empero, se toma en consideración el estado actual de las finanzas francesas y los serios conflictos futuros, con los Estados Unidos e Inglaterra, que puede aparejar el comportamiento de Luis Bonaparte en México, habrá que rechazar sin más trámites la precedente explicación de sus actitudes, sustentada por diversos periódicos británicos. Creo, en cambio, que puedo comunicarles a ustedes la solución del problema.

Por la época de la resolución del 17 de julio de 1861, (120) cuando los reclamos de los acreedores ingleses estaban en vías de ser contemplados pero el plenipotenciario inglés (106) exigía un examen de todo el registro de las deudas y pecados de México, (120a) el ministro mexicano de relaciones exteriores (110) estimó la deuda con Francia en 200.000 dólares, o sea una bagatela de aproximadamente 40.000 libras esterlinas. La factura presentada ahora por Francia, en cambio, de ningún modo se ciñe a tan modestos límites.

Bajo la administración católica de Zuloaga y Miramón (121) se efectuó una emisión de títulos de deuda pública mexicanos por el monto de 14.000.000 de dólares, por intermedio de la casa bancaria suiza de J. B. Jecker & Comp. (122) La suma total que fue lograda al realizarse la primera emisión de estas obligaciones, alcanzó sólo el 5% del importe, o sea a 700.000 dólares. El total de los bonos cayó muy pronto en manos de franceses prominentes, entre ellos algunos parientes del emperador y maquinadores de la "haute politique". (123) La casa de Jecker & Comp. cedió a estos caballeros los mencionados bonos por muchísimo menos de su precio nominal originario.

Miramón contrajo esta deuda en momentos en que se hallaba en posesión de la capital. Más tarde, cuando había descendido al papel de mero jefe de guerrilla, otra vez hizo emitir, por medio de su presunto ministro de finanzas, el señor Peza-y-Peza, (124) títulos de deuda pública por un valor nominal de 38.000.000 de dólares. Nuevamente correspondió a la casa Jecker & Comp. negociar la emisión, pero en esta oportunidad limitó sus adelantos a la modesta suma de apenas 500.000 dólares, o sea entre el 1 y el 2% por dólar. Una vez más los banqueros suizos se las ingeniarón para desembarazarse de su propiedad mexicana a la mayor velocidad posible, y nuevamente los títulos cayeron en las manos de aquellos franceses "prominentes", entre ellos algunos habitués (125) de la corte imperialista, (125a) cuyos nombres perdurarán en los ana-

les de las bolsas europeas tanto como el caso Mirés.

Es esta deuda, pues, de 52.000.000 de dólares —de los cuales sólo se han adelantado 4.200.000—, la que el gobierno de Juárez se niega a reconocer, en primer lugar porque no tiene nada que ver con ella, y en segundo término porque los señores Miramón, Zuloaga y Peza-y-Peza carecían de todo poder constitucional para contraer tal deuda pública. Los franceses "prominentes" más arriba citados supieron, no obstante, imponer la opinión contraria en el lugar decisivo. A Lord Palmerston, por su lado, ciertos parlamentarios le advirtieron a su debido tiempo que todo el asunto aparejaría las más

(119) Charles-Guillaume Cousin-Montauban (1796-1878) comandaba la expedición contra Pekín mencionada en la nota anterior; sus tropas, aparte de cometer innumerables crímenes y vejámenes contra la población civil, desvalijaron y luego incendiaron el Palacio de Verano Yuan-ming-yuan, destruyendo así una de las más afamadas joyas arquitectónicas de China.

(120) Con esa fecha el congreso mexicano resolvió una moratoria de dos años en el pago de la deuda externa. Aunque en noviembre del mismo año el gobierno de Juárez anuló ese acuerdo —tomado como pretexto por los intervencionistas—, Inglaterra, Francia y España siguieron adelante con sus agresivos planes.

(120a) En el original, "Schulden- oder Sündenregister". La palabra alemana "Schuld" significa "deuda", pero también "culpa"; de ahí el juego de palabras con "Sünden" (pecados).

(121) El general Félix Zuloaga (1814-1876), líder conservador, ocupó la ciudad de México y se proclamó presidente en enero de 1859, pero fue depuesto en diciembre del mismo año. Miguel Miramón (1832-1867) comandó las fuerzas de los reaccionarios en 1859-60; en diciembre de este último año fue derrotado por el general juarista Ortega, en Calpulalpán. Más tarde apoyó la intervención extranjera; el 1º de febrero de 1867 el general Escobedo lo batió en Hacienda de San Jacinto y en abril cayó prisionero. El gobierno de Juárez lo hizo fusilar por traidor, junto a Maximiliano.

(122) Jean-Baptiste Jecker (¿1810?-1871), especulador y banquero suizo, estaba estrechamente vinculado a los manejos financieros de la camarilla bonapartista; fue fusilado por los comuneros de París.

(123) alta política.

(124) Carlos G. de la Peza y Peza fue el autor de la célebre "emisión Peza" del 6 de julio de 1859, no reconocida por ningún gobierno liberal de México. En 1867, cuando se restauró la república, los bonos Peza constituían casi la mitad de la deuda pública mexicana (36.906.446 en 78.331.604).

(125) Parroquianos, concurrentes asiduos.

(125a) Marx utiliza aquí el adjetivo *imperialistisch* (imperialista) y no *kaiserlich* (imperial). Debe señalarse que, a diferencia de teóricos posteriores, para Marx el imperialismo (*Imperialismus*) era "la forma más prostituida, y al mismo tiempo final, de ese poder estatal al

hostiles interpelaciones en la Cámara Baja. Era de temer, entre otras, la pregunta de si el poder terrestre y naval británico debía utilizarse para respaldar las jugadas (126) de ciertos políticos rouge et noir (127) de allende el canal. En con-

secuencia, Palmerston convocó urgentemente la Conferencia de Orizaba (128) para retirarse de un asunto que amenaza degenerar en un caso Mirés internacional.

[MEW, Band XV, S. 496-498.]

UN DEBATE SUSPENDIDO ACERCA DE MÉXICO Y LA ALIANZA CON FRANCIA (129)

Londres, 16 de julio de 1862.

Uno de los inventos anglo-parlamentarios más extraños es el count out (el recuento). ¿Qué es el count out? Si están presentes menos de 40 miembros en la Cámara Baja, no forman quórum, vale decir, un cuerpo capaz de adoptar decisiones. Si un parlamentario independiente presenta una moción que es igualmente fastidiosa para ambas facciones oligárquicas —los Ins y los Outs (los que están en el gobierno y los que están en la oposición)— éstas se ponen de acuerdo para que, el día del debate, parlamentarios de los dos sectores progresivamente se acaben, es decir, se esfumen. Cuando el abandono de los escaños ha alcanzado el máximo necesario, el whip gubernamental (el látigo del gobierno), o sea el parlamentario a quien el gabinete de turno le ha confiado el velar por la disciplina de la fracción, hace una seña al compinche previamente destinado a esa tarea. El compadre parlamentario se levanta y con despreocupada ingenuidad solicita al charmain (presidente) que haga contar [los miembros presentes en] la cámara. Se realiza el recuento y, mire usted, encontramos que hay presentes menos de 40 miembros. Con ello el procedimiento llega a su término. La antipática moción es quitada de en medio, sin que el partido de gobierno y el opositor hayan tenido que encontrarse en la desagradable y comprometedor situación de tener que rechazarla en una votación.

En la sesión de ayer se introdujo el "count out" de una interesante manera. Lord R. Montagu (130) había anunciado que ese día presentaría una moción relativa a la comunicación de nuevos documentos diplomáticos sobre la intervención en México. Comenzó su discurso con las siguientes palabras:

"El sábado pasado se presentó a la cámara

que la sociedad burguesa naciente había forjado como herramienta de su propia liberación del feudalismo, y al que la sociedad burguesa plenamente desarrollada ha transformado en un instrumento de subyugación del trabajo por el capital" (Marx, "Der Bürgerkrieg in Frankreich", en MEW, Band XVII, S. 338).

el último libro azul sobre México, y por lo tanto, con arreglo a la constitución, debe debatirse ahora el problema mexicano. Sé que la fracción del gobierno y la de la oposición están de acuerdo en descartar mi propuesta mediante un count out. Del sentido del deber que anima a este cuerpo, espero que no se tolere tal maniobra en un caso de tanta importancia."

Pero Lord R. Montagu no contaba con la huésped. Una vez que hubo terminado de hablar, que Layard (131) le contestara en nombre del gobierno y que Fitzgerald (132) hubiera aportado algo de cháchara oficial por cuenta de los Tories, Kinglake (miembro liberal) (133) tomó la palabra. El exordio de su discurso finalizó con las siguientes palabras:

(126) Spieloperationen, literalmente "operaciones de juego".

(127) rojo y negro (los colores de la ruleta)

(128) En Orizaba (estado de Veracruz), en territorio mexicano ocupado, se reunieron el 9 de abril de 1862 los representantes de las potencias interventoras. Los mismos no llegaron a un acuerdo sobre cómo proseguir la agresión contra México; Inglaterra, especialmente, no quería despejar el camino a Francia y temía, ante el cariz que tomaba la guerra civil en EE.UU., un posible enfrentamiento con la Unión. De resultados de esta reunión Inglaterra y España retiraron sus fuerzas del cuerpo expedicionario.

(129) Artículo publicado por "Die Presse" el 20 de julio de 1862. Lo reproducimos en su totalidad.

(130) Robert Montagu (1825-1902), político conservador, enconado adversario de Palmerston.

(131) Austen Henry Layard (1817-1894) realizó importantes excavaciones arqueológicas en Mesopotamia (Marx lo llamó —MEW, Band XI, S. 98— "el gran sabio de Nínive"). Ingresó al parlamento en 1852, como liberal; fue subsecretario de estado en el Foreign Office (1861-66) y embajador en Madrid (1869-77) y Constantinopla (1877-80).

(132) William Robert Vesey Fitzgerald (1818-1885), político conservador. Fue secretario interino de relaciones exteriores (1858-59) y gobernador de Bombay (1866-72).

(133) El liberal Alexander William Kinglake (1809-1891), miembro de los Comunes desde 1857 hasta 1865, escribió una obra histórica destinada a la glorificación del ejército británico, "The Invasion of the Crimea" (1863), duramente criticada por Engels.

"La serie entera de negociaciones, reveladas por los documentos, es un ejemplo notable de la forma y manera en que el gobierno francés utiliza sus relaciones con este país como medio de apuntalar el trono imperial.

"Para el gobierno de Francia es de importancia decisiva apartar la atención del pueblo francés de los asuntos internos, mostrándole cómo aquél está ocupado en grandes empresas en el exterior. Y aun más importante para el gobierno francés es mostrarle que lleva a cabo tales acciones en conjunción con una de las grandes potencias prestigiosas."

Apenas Kinglake había pronunciado estas palabras, cuando un "honorable" miembro de la cámara propuso que ésta fuera "contada". Y hete aquí que la Cámara se había ido disolviendo hasta tener sólo 33 miembros. La moción de Lord Montagu fue ultimada por el mismo count out contra el que protestó al inaugurarse el debate.

Aparte el discurso interrumpido de Kinglake, sólo el de Lord Montagu contiene datos de interés. En la exposición de Lord Montagu figura el siguiente análisis de los hechos:

"Sir Charles Wyke había concluido un acuerdo con México. Por servilismo para con Luis Bonaparte, Lord Russell no ratificó ese convenio. Sir Ch. Wyke firmó el acuerdo mencionado después de que Francia, por sus conexiones con Almonte, (134) el jefe del partido reaccionario, hubiera adoptado una conducta que anulaba la convención conjunta entre Inglaterra, Francia y España. El propio Lord John Russell declaró en un despacho oficial que aquel convenio satisfacía todas las legítimas demandas de Inglaterra. En su correspondencia con Thouvenel, empero, prometió, con arreglo al deseo de Bonaparte, no ratificar el acuerdo por el momento. Permitió que Thouvenel comunicara esa decisión al Corps Législatif. (135) Sí, Lord Russell se rebajó tanto, que prometió a Thouvenel que suspendería toda comunicación con Sir Ch. Wyke hasta el 1º de julio de 1862 —un plazo que le daba tiempo a Thouvenel para contestar—. Este respondió que Bonaparte no discutía el derecho de Inglaterra a actuar aisladamente, pero que desaprobaba el convenio anglo-americano (136) concertado por Sir Ch. Wyke. Acto continuo Russell ordenó a Wyke que se abstuviera de ratificar el acuerdo."

Inglaterra, añadió Lord Montagu, utiliza su influencia para imponer la aceptación de las demandas fraudulentas contra el erario mexicano que Morny, (137) "y quizás personas de relevancia en Francia", habían pergeñado mediante el concurso del bolsista estafador Jecker.

"Todo el asunto mexicano", prosiguió, "se co-

menzó sin previa anuencia del parlamento. La primera guerra extraparlamentaria se llevó a cabo en 1857. (138) Palmerston se disculpó diciendo que era una guerra librada en Asia. El mismo principio se aplica ahora a América. Terminará finalmente por aplicarse a Europa. El régimen parlamentario se convierte en una mera farsa en el momento en que la representación popular pierde, con el control de la guerra, el control sobre los desembolsos." (139)

Lord Montagu concluyó con estas palabras:

"Acuso al gabinete de haber hecho que nos aliáramos con el asesino de la libertad en Francia; de poner ahora, a ese aventurero desalmado, en condiciones de instituir el despotismo en un país extranjero. [El gabinete] liga nuestro destino al de un hombre que provoca el aborrecimiento de la humanidad y la venganza del cielo."

[MEW, Band XV, S. 521-523.]

(134) Juan Nepomuceno Almonte (¿1804?-1869), general y político mexicano, fue embajador en los Estados Unidos (1841-46, 1853) y en Francia (1857, 1860) y uno de los promotores de la intervención de este último país en el suyo. Al desembarcar los franceses en Veracruz, se autotituló "jefe supremo de la nación", pero su "gobierno" fue disuelto por los propios interventores en setiembre de 1862.

(135) Denominación, en diversos momentos de los siglos XVIII-XIX y particularmente durante el Segundo Imperio (1852-1870) de la segunda cámara o Cámara de Diputados francesa.

(136) Así en MEW, Band XV, S. 522-523: "den [...] englisch-amerikanischen Vertrag". Pero casi seguramente estamos ante una errata (de los compiladores de MEW o del propio Marx) y se debe leer "den [...] englisch-mexikanischen Vertrag", esto es, "el convenio anglo-mexicano". En una traducción al inglés de este artículo (ver Marx and Engels, "The Civil War in the United States", ed. cit., p. 197) se lee: "the Anglo-Mexican treaty". Incidentalmente, el texto de algunas de las citas que figuran en este trabajo difiere, a veces sensiblemente, entre la recopilación de MEW y la "The Civil War...", lo que parecería indicar que o los editores alemanes o los editores norteamericanos ajustaron el texto de aquéllas a los originales (¿actas de la Cámara de los Comunes?), apartándose de la versión periodística dada por Marx. Seguimos aquí, naturalmente, la versión de MEW.

(137) Charles de Morny (1811-1865), hijo de Joseph Flahault (ver nota 102) y de la reina Hortensia (madre también de Napoleón III), fue uno de los organizadores del golpe de diciembre de 1851 y presidió el "Corps Législatif" en 1854-56 y 1857-65. Morny se valió de sus cargos para enriquecerse, peculados y estafas mediante.

(138) Montagu se refiere a la guerra anglo-persa de 1856-57 (ver nota 86).

(139) Nótese la coincidencia conceptual entre este párrafo de Montagu y el último del artículo de Marx "La intervención en México [II]", incluido en esta selección.

MÉXICO Y LOS "CRAPAUDS"/

[IDE CARTAS A ENGELS]

[I]

6 de mayo de 1862.

[...] La actual maniobra de Bonaparte en México (al principio la cosa tenía el sello de Pam) (109) se explica porque Juárez sólo reconoce la deuda oficial a Francia, o sea 46.000 libras esterlinas. Pero Miramón y su banda, por medio del banquero suizo Jecker et Co., han emitido títulos de deuda pública por 52.000.000 de dólares (de los cuales sólo se han pago about (141) 4 millones de dólares). Estos títulos de deuda —Jecker et Co. sólo [son] hommes de paille (142)— han caído casi por dos cobres en las manos de Morny et Co. Exigen de Juárez el reconocimiento de los mismos. Hinc illae lacrimae. (143) [...]

[II]

27 de mayo de 1862.

[...] ¡Palmerston lo ha hecho empantanarse bonitamente a Bonaparte en México! [...]

[III]

20 de noviembre de 1862.

[...] ¡Si los mexicanos (les derniers des hommes!) (144) derrotaran nuevamente a los crapauds (145)! ¡Pero estos últimos perros hablan ahora en París —los presuntos burgueses radicales— hasta de "l'honneur du drapeau"! (146) [...]

[IV]

13 de febrero de 1863.

[...] La aventura en México constituye, por lo demás, un final superlativamente clásico para la farsa del lower Empire. (147) [...]

[V]

15 de agosto de 1863.

[...] Me parece importante para los United States que se apoderen antes que nada de los restantes ports, (148) Charleston, Mobile, etc., con vistas a la colisión que puede producirse ese día entre ellos y Boustrapa. (149) Este Lazarillo de Tormes imperial ahora no sólo caricaturiza a su tío, sino que lo hace consigo mismo. Pues el "suffrage" (150) en México es, por cierto, una hermosa caricatura, no solamente del suffrage por el cual él se hizo, sino tam-

bién del que le sirvió para convertir en francesas a Saboya y Niza. (151) Para mí no cabe duda alguna de que en México se rompe el cogote si antes no lo ahorcan. [...]

[Marx-Engels, "Briefwechsel", Band III, S. 83, 90, 135, 152, 183.]

(141) alrededor de

(142) testaferros

(143) De ahí esas lágrimas. La frase es de "La Andriana" de Terencio (acto I, escena 1ª) y la citan Cicerón ("Discurso pro Celio", cap. XXV) y Horacio ("Epístolas", I, 19, 41).

(144) los últimos de los hombres!

(145) sapos; aquí: franceses. El 5 de mayo de 1862 los vencedores de Sebastopol, Magenta y Solferino, al mando del general Lorencez, habían sido ignominiosamente rechazados en Puebla por los juaristas.

(146) el honor de la bandera.

(147) Bajo Imperio (romano); Marx alude aquí, burlonamente, al decadente Segundo Imperio (francés) proclamado en 1852 por Luis Bonaparte.

(148) puertos

(149) Mote de Napoleón III, derivado de los nombres (en francés) de las tres ciudades desde las cuales había intentado tomar el poder: Boulogne (conspiración de 1840), Strasbourg (complot de 1836) y París (elección como presidente en diciembre de 1848).

(150) sufragio

(151) En 1860 Napoleón III se cobró, con la anexión de Saboya y Niza (hasta entonces provincias del reino de Cerdeña) la ambigua participación francesa en la guerra contra Austria de 1859. Se pudo saber así, como escribía Engels (MEW, Band XIII, S. 563), qué entendía Luis Napoleón por una "Italia libre y agradecida, que debe sólo a Francia su independencia". En ambos territorios anexados se realizaron "plebiscitos", con el resultado previsible.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS NOTAS

Para la elaboración de nuestras notas hemos tomado datos de diversas obras, y entre ellas muy particularmente de las siguientes: Cossío Villegas, "Historia moderna de México" (México, 1955), Egon Conte Corti, "Maximiliano y Carlota" (México, 1944), "Webster's Biographical Dictionary" (Menasha, 1961), "Webster's Geographical Dictionary" (Menasha, 1962), Haberkorn u. Wallach, "Hilfswörterbuch für Historiker" (Bern, 1964), Kerff y Seydewitz, "Wörterbuch der Aussenpolitik" (Berlin, 1965), Erich Bayer, "Wörterbuch zur Geschichte" (Stuttgart, 1960), Hans Herzfeld, "Geschichte in Gestalten" (Frankfurt am Main, 1963), Vincent Esposito, "The West Point Atlas of American Wars" (New York, 1967), Mark M. Boatner III, "The Civil War Dictionary" (New York, 1966), E. Lipson, "Europe in the Nineteenth Century" (London, 1946). Utilizamos también distintas obras de Marx y Engels y, en algunos casos, datos contenidos en las notas del Institut für Marxismus-Leninismus a las "Marx Engels Werke".

P. S.

ENSAYO DE INTERPRETACION Y DE CRITICA DE ALGUNOS CONCEPTOS DEL MARXISMO

I — EL PROBLEMA CIENTÍFICO DE "EL CAPITAL" DE MARX

AUNQUE la obra de Karl Marx ha sido muchas veces expuesta, criticada, resumida y hasta se han publicado extractos en panfletos de propaganda, no es fácil comprender el carácter peculiar de las investigaciones de Marx; incluso es necesario una gran capacidad de abstracción y de sentido filosófico. Existen pues dificultades intrínsecas y, además, no parece que el autor haya tenido siempre plena conciencia del carácter peculiar de sus trabajos, es decir de la diferencia teórica que los distingue de todos los que tienen por objeto los hechos económicos; de todas maneras, no creyó necesario, u olvidó suministrar las explicaciones preliminares y metódicas que podían ayudar a conocer la naturaleza. Por último hay que tener en cuenta la propia composición de su obra, mezcla extraña de teoría generales, de polémicas y sátiras amargas, de ilustraciones y digresiones históricas y cuyo plan es tan complicado que sólo Loria (¡hombre feliz!) pudo decir que "El Capital" era uno de los libros "más bellos y más simétricos"; por el contrario, la obra es verdaderamente asimétrica; no tiene orden ni proporción; y choca contra todas las leyes de la estética; algo parecido, en ciertos aspectos, a la "Scienza nuova" de Vico. Por último, la obra está plagada de esa fraseología hegeliana —deleite de Marx— cuya tradición ya se ha perdido y de la cual, dentro de esa misma tradición, se

servía con una libertad que permitía introducir a veces cierta ironía. No es asombroso que "El Capital" haya sido considerado, simultánea y sucesivamente, un tratado de economía política, una filosofía de la historia, un conjunto de leyes sociológicas, una crítica moral y política, e incluso, un libro de historia!

No obstante, si se intenta comprender cuál es la forma y la comprensión de la investigación de Marx y si se deja de lado, como hay que hacer, toda la parte histórica, polémica y descriptiva (que pertenecen al organismo del libro pero no al de la investigación principal), se puede prescindir al instante de la mayor parte de las definiciones antedichas y establecer los dos puntos siguientes:

1) En su forma, es evidente que "El Capital" es una investigación abstracta: la sociedad capitalista que Marx estudia, no es tal o cual sociedad, históricamente existentes, Francia o Inglaterra, ni siquiera la sociedad moderna de las naciones más civilizadas de Europa Occidental o de América. Es una sociedad ideal y esquemática, deducida de ciertas hipótesis, que incluso podrían no haberse realizado nunca en el transcurso de la historia. Es cierto que esas hipótesis corresponden en gran parte a las condiciones históricas del mundo civilizado moderno pero si esa correspondencia constituye la importancia, el interés de la investigación de Marx, porque nos ayuda a comprender, en su funcionamiento, hechos que nos tocan de muy cerca, el carácter de esa investigación no por eso

se transforma. En ninguna parte se encontrará la viva imagen de las categorías de Marx, porque son categorías abstractas que, para que se realicen, necesitan perder muchos de sus elementos y adquirir muchos otros.

2) En su comprensión, la investigación de Marx no abarca todo el ámbito de los hechos económicos, ni siquiera esa región última y dominante, donde todos los hechos económicos tienen su fuente, como ríos que descienden de la misma montaña. Se limita, en cambio, a una formación económica particular, a la sociedad en la cual el capital es objeto de propiedad privada, es decir, según una expresión propia de Marx, a la sociedad capitalista. Deja afuera, no sólo las otras formaciones históricas o teóricamente posibles, como la sociedad fundada sobre el monopolio o la sociedad fundada sobre el capital colectivo, sino incluso una serie de fenómenos económicos comunes a las diferentes sociedades y a la economía individual. En síntesis, "El Capital", desde el punto de vista de la forma, no es una obra de descripción histórica; desde el punto de vista de la comprensión, no es un tratado de economía política, y mucho menos una enciclopedia (1).

Pero, admitidos estos dos puntos, no hemos aún penetrado la esencia propia de la investigación de Marx. Si "El Capital" fuera sólo lo que hemos dicho, sería simplemente una monografía económica de las leyes de la sociedad capitalista. Para escribir una monografía Marx tenía una sola manera de proceder: después de investigar cuáles son esas leyes, las habría explicado mediante las leyes generales o los conceptos fundamentales de la economía; hubiera reducido en una palabra, lo complejo en simple o bien hubiera pasado, mediante deducciones y con la introducción de nuevas hipótesis, de lo simple a lo complejo. Habría así mostrado, con una exposición metódica, que los hechos del mundo económico más diferentes en apariencia están regidos, en última instancia, por una misma ley, o, lo que resulta lo mismo, como esa ley se refracta de manera diferente al pasar a través de las diversas organizaciones sin cambiar de naturaleza, puesto que de no ser así el modo y el mismo criterio de la explicación desaparecerían. Este trabajo ya estaba hecho en gran parte cuando Marx escribía; después fue continuado por los economistas y alcanzó un grado muy alto de perfección, como lo atestiguan, por ejemplo, los tratados de economía política de los profesores italianos Pantaleoni y Pareto. Pero no me parece que Marx se hizo economista para dedicarse a esta clase de estudios de un interés casi exclusivamente teórico, hasta escolástico. Toda su personalidad de hombre práctico y de

revolucionario rechazaba las investigaciones abstractas que no tienen un vínculo estrecho con los intereses de la vida histórica. Si "El Capital" tenía que ser una monografía puramente económica, es lícito presumir que nunca habría sido escrito.

¿Qué hizo pues Marx, y desde qué punto de vista estudió los fenómenos de la sociedad capitalista, si es que no realizó un estudio de pura teoría económica? Marx adoptó, fuera del dominio de la pura teoría económica, una proposición, la igualdad célebre entre valor y trabajo, es decir: el valor de los bienes producidos por el trabajo es igual a la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlos. La afirmación de este elemento particular es el punto de partida de su investigación propia.

¿Pero qué vinculación existe entre esta proposición y las leyes de la sociedad capitalista? ¿Cuál es su función en la investigación? y ¿cuál es, además, su significación intrínseca? Marx nunca lo explicó, y sobre este punto existen las mayores confusiones y los críticos se han permitido las mayores fantasías.

Unos han visto en la ley del valor-trabajo una ley histórica, propia de la sociedad capitalista, y que determina todas las manifestaciones de ésta (2); otros, que consideran con razón que las manifestaciones de la sociedad capitalista no están determinadas por esta ley, sino que obedecen a motivos económicos generales propios de la naturaleza económica del hombre, han abandonado esta ley, que les parece una proposición absurda a la cual Marx llegó al llevar a sus consecuencias extremas una idea bastante poco feliz de Ricardo.

La crítica pues, la de la aceptación completa, acompañada de una interpretación evidentemente falsa, a la negación total y sumaria del modo de proceder de Marx, cuando, en estos últimos años, y en particular después de la aparición del tercer volumen póstumo de "El Capital", se comenzó a buscar y seguir un camino mejor. En realidad, a pesar de sus ardientes defensores, la doctrina de Marx seguía siendo oscura; y a pesar de las condenas desdeñosas y sumarias, tenía la vida dura, como no la tienen, por lo común, los errores y sofismas.

A Werner Sombart le corresponde el mérito de haber afirmado, en un artículo notable, que las conclusiones prácticas de Marx pueden ser refutadas desde el punto de vista político, pero que, científicamente, es necesario en primer lugar comprender su pensamiento. (3)

Sombart se apartó claramente de la interpretación de la ley del valor de Marx considerada la ley real de los hechos económicos, y formuló en una forma mucho más compleja e incluso

diría, mucho más valiente, las indicaciones tímidas que ya otros habían propuesto (C. Schmidt); afirmó que la ley del valor de Marx no es un hecho empírico, sino un hecho racional (*keine empirische, sondern eine gedankliche Tatsache*); que el valor de Marx es un hecho lógico (*eine logische Tatsache*); que ayuda a nuestro pensamiento a comprender los hechos de la vida económica. (4)

Esta interpretación fue, en sus líneas generales, aceptada por Engels en un trabajo escrito pocos meses antes de su muerte y publicado después. Engels opinaba "que no había por qué considerarla inexacta, pero que, no obstante, era muy vaga y podía exponerse con mayor precisión". (5)

Es preciso mencionar también las observaciones profundas y plagadas de dudas que publicó recientemente, en el "Journal des Economistes", sobre la teoría del valor, un eminente marxista francés, Sorel. Reconoce que la teoría de Marx no puede aplicarse a los fenómenos reales de la vida económica, y que, si puede aportar cierta claridad, en una medida muy limitada, no parece que pueda jamás explicar en el sentido científico de la palabra. (6).

Recientemente, Labriola, en una rápida observación sobre este problema, aludiendo sin lugar a dudas a Sombart, del cual acepta en parte la opinión, aunque la critica, escribe también que la teoría del valor "no representa de ninguna manera un *factum empiricum*", extraído de la inducción vulgar, que tampoco expresa una posición lógica, como ha dicho alguien; sino que es la premisa lógica sin la cual todo el resto es ininteligible". (7)

Esta expresión de Labriola me parece, en efecto, mucho más exacta que la de Sombart, que, por otra parte, no da la sensación de estar contento con su expresión, como si su pensamiento no fuera aún claro y no hubiera podido encontrar una locución satisfactoria. Hecho racional, hecho lógico, es poco decir, porque bien se sabe que todas las ciencias están plagadas de hechos lógicos, es decir de conceptos. El valor-trabajo de Marx no es una generalidad lógica, sino un hecho razonado y tomado como tipo, es decir algo muy diferente de un concepto lógico. No es tampoco una pálida abstracción; tiene toda la riqueza del hecho concreto. (8). Este hecho concreto sirve además, en la investigación de Marx, de término de comparación, de medida, de modelo, (9) respecto a la sociedad capitalista.

Después de haber aceptado esta medida o este modelo, la investigación se le presenta a Marx de la manera siguiente: Dado que el valor es igual al trabajo socialmente necesario,

mostrar según cuáles divergencias de esta medida se forman los precios de las mercaderías en la sociedad capitalista, y cómo la propia fuerza del trabajo adquiere un precio y se convierte en una mercadería. Marx formuló este problema, es cierto, con expresiones impropias; este valor típico, utilizado por él como medida, lo presentó como la ley de los hechos económicos de la sociedad capitalista. Y es, si se quiere, la ley, pero en su concepción, y no en la realidad económica. Es evidente, en efecto, que podemos concebir las divergencias en relación a una medida como las rebeliones de la realidad contra esa medida, que elevamos de esa manera a la dignidad de ley.

Desde el punto de vista formal, nada hay que objetar a esta investigación iniciada por Marx. ¿No es un procedimiento corriente en el análisis científico considerar un hecho, no sólo como se presenta, sino también como sería si uno de sus factores variara, o comparar el hecho hipotético con el hecho real, estudiando al primero en tanto difiere del segundo, al cual se considera fundamental, o estudiando el segundo, en tanto difiere del primero, tomado con ese mismo valor?

Si yo construyera deductivamente las máximas morales que se desarrollan en dos grupos sociales en lucha entre sí, y si mostrara en qué se diferencian de las máximas morales que se desarrollan en estado de paz, haría algo similar a lo realizado por Marx. Y no habría gran peligro (aunque la expresión no fuera feliz ni precisa) en decir, en un sentido figurado, que la ley de las máximas morales de las épocas de guerra es la misma que la de las máximas de las épocas de paz, pero adaptada a las condiciones nuevas y transformada de tal manera que parece, en definitiva, contradictoria consigo misma. Marx, mientras permanece dentro de los límites de su hipótesis, procede de una manera científica muy correcta. El error sólo comenzaría cuando él u otros llegaran a confundir la hipótesis con la realidad y el modo de concebir y de juzgar con el modo de ser. Mientras no se caiga en este error, el procedimiento no puede criticarse.

Pero esta justificación formal no puede ser suficiente. Procediendo de una manera lógicamente correcta, se puede llegar a resultados sin significación y sin importancia, y sólo lograr juegos mentales. Tomar una medida de comparación arbitraria, y comparar, y deducir, y establecer finalmente una serie de divergencias en relación con esta medida, ¿para qué? Es preciso entonces justificar la propia medida: es decir, hay que determinar la significación y la importancia que puede tener para nosotros.

Este problema, aunque no fue formulado de esta manera, se le planteó a los críticos de Marx y muchos le han encontrado después una solución, al afirmar que la igualdad entre el valor y trabajo es un ideal ético-social, un ideal moral. Pero es imposible encontrar algo más inexacto en sí mismo y más apartado del pensamiento de Marx que esta interpretación. De esta premisa: el valor es igual al trabajo socialmente necesario, ¿qué consecuencias morales podrían extraerse? Si se reflexiona, verdaderamente ninguna. La comprobación de este hecho no nos dice nada sobre las necesidades de las sociedades y esas necesidades hacen imprescindible tal o cual organización ético-jurídica de la propiedad y de la forma de distribución. El valor podrá ser igual al trabajo, y sin embargo condiciones históricas especiales podrán hacer necesaria una sociedad dividida en castas o en clases, dividida en gobernantes y gobernados, en amos y súbditos, con, por consiguiente, una distribución desigual del producto del trabajo. El valor será igual al trabajo, pero incluso aunque se admita que condiciones históricas nuevas hacen posible la desaparición de la sociedad basada en la división en clases y el advenimiento de la sociedad comunista, y también aunque se admita que, en esta sociedad, la repartición puede hacerse según la cantidad de trabajo suministrado por cada uno, esta repartición no será consecuencia de la igualdad comprobada entre valor y trabajo, sino efecto de una medida tomada por razones especiales de oportunidad social (10). Tampoco puede decirse que esta igualdad contiene en sí misma un ideal de justicia perfecta (aunque no sea razonable), porque el criterio de lo justo no tiene ninguna relación con las diferencias, a menudo puramente naturales, que existen en la capacidad de los individuos para hacer un trabajo social más o menos importante o para producir un valor más o menos grande. De la igualdad entre valor y trabajo no puede deducirse ni una máxima de justicia abstracta, ni una máxima de oportunidad social. Esas dos máximas sólo pueden encontrar su fundamento en otros órdenes de consideraciones absolutamente diferentes de la consideración de una simple igualdad económica.

Sombart no cayó en esta confusión vulgar, y con mayor justeza buscó la significación de la medida planteada por Marx en las profundidades de la propia sociedad y al margen de nuestros juicios morales. Afirma que el trabajo es el hecho económico objetivamente más importante, y que el valor, en el pensamiento de Marx, es sólo "la expresión económica de la fuerza productiva social del trabajo, como fundamento de la existencia económica."

Pero me parece que esta investigación está recién iniciada y no terminada, y, si tuviera que decir cómo habría que perfeccionarla, agregaría que es preciso intentar precisar y aclarar esa palabra objetivo, que es vaga y metafórica. ¿Qué es un hecho económicamente objetivo? ¿Esa palabra no indica el presentimiento de una idea más que la visión clara de esa idea?

Agregaré que esta expresión "objetivo" (cuyo término correlativo es "subjetivo") no me parece exacta aquí. Consideremos, en cambio, en una sociedad, únicamente lo propiamente económico, es decir, en toda la vida social, sólo la sociedad económica. Suprimamos enseguida, por abstracción, todos los bienes cuya cantidad no puede aumentarse por trabajo. Por otra abstracción, suprimamos todas las diferencias de clases, que pueden considerarse accidentes en relación con el concepto general de sociedad económica. Hagamos abstracción del modo de distribución de la riqueza producida, que, como ya hemos dicho, sólo puede ser determinada por razones de oportunidad o de justicia, pero siempre tomando en consideración toda la vida social y no sólo la sociedad económica. ¿Qué nos queda luego de todas estas sucesivas abstracciones? Nada más que la sociedad económica como sociedad productora (società lavoratrice) (11). Ahora bien, para esta sociedad sin diferenciación de clases, es decir para una sociedad económica como tal, cuyos únicos bienes son productos del trabajo ¿qué puede ser el valor? Evidentemente la suma de esfuerzos, es decir la cantidad de trabajo que necesita la producción de las diferentes categorías de bienes. Y, puesto que se trata del organismo social económico, y no de los individuos que lo componen, es natural que ese trabajo sólo puede calcularse promedialmente y por consiguiente como trabajo socialmente (repito que se trata de una sociedad) necesario.

El valor trabajo se nos presentaría así como la determinación del valor en la sociedad económica considerada en sí misma, y sólo en tanto que productora de bienes cuya cantidad puede aumentarse por trabajo.

De esta definición puede extraerse el corolario siguiente: la determinación del valor-trabajo tendrá cierta correspondencia en los hechos en tanto exista una sociedad que produzca bienes por medio del trabajo. Es evidente que en el país de Cogne, esta determinación no tendría ninguna correspondencia en los hechos, porque todos los bienes existirían en cantidades superiores a las necesidades; también es evidente que esta determinación no podría realizarse

en una sociedad cuyos bienes fueran inferiores a las necesidades, pero que no pudieran ser aumentados por el trabajo.

Pero la historia sólo nos suministra, hasta el momento, sociedades que, aunque tengan bienes que el trabajo no puede aumentar, han provisto sus necesidades con trabajo. Esta igualdad entre valor y trabajo tiene por el momento y tendrá durante un tiempo indefinido una correspondencia en los hechos. ¿Qué naturaleza tiene esta correspondencia? No hemos admitido: 1) que se trata de un ideal moral; 2º) que se trata de una ley empírica; y como hemos llegado a la conclusión de que esta igualdad es un hecho (que Marx utiliza como un modelo); tenemos que decir, y no puede haber otra conclusión: que es un hecho, pero un hecho que existe en medio de otros hechos: es decir, un hecho que empíricamente se nos presenta contrariado, disminuido, desfigurado por otros hechos, como una fuerza entre otras fuerzas, cuya resultante es distinta a lo que podría ser si esas otras fuerzas dejaran de existir. No es un hecho dominante absoluto, pero tampoco un hecho inexistente o simplemente imaginario (12).

Es preciso destacar aún que en el curso de la historia este hecho ha sufrido muchas vicisitudes, es decir que ha sido contrariado en mayor o menor grado; y aquí es adecuada la observación que Engels hacía a Sombart, es decir que la forma como Sombart define la ley del valor "no destaca toda la importancia que tiene esta ley en las etapas del desarrollo económico en las cuales domina." Engels hacía enseguida una incursión por la historia económica para mostrar que la ley del valor de Marx, es decir la igualdad entre valor y trabajo socialmente necesario, "dominó" durante miles de años (13). "Dominó", es mucho decir; pero es exacto que las oposiciones de los otros hechos a esta ley fueron mucho menos numerosas y menos intensas en el comunismo primitivo, en la economía medieval y en la economía doméstica, etc... mientras alcanzan su punto máximo en la sociedad basada sobre el capital privado y sobre la competencia mundial más o menos libre, es decir, en la sociedad que produce casi exclusivamente mercaderías (14).

Marx, pues, al tomar como modelo la igualdad entre valor y trabajo y al aplicarlo a la sociedad capitalista, comparaba en cierta medida la sociedad capitalista a una parte de sí misma, aislada y elevada a la categoría de existencia independiente: comparaba la sociedad capitalista con la sociedad económica en sí misma (pero sólo en su calidad de sociedad productora).

En otras palabras, estudiaba el problema social del trabajo, y mostraba por la comparación implícita que había hecho, el modo particular como se resolvía ese problema en la sociedad capitalista. He ahí la justificación real, y no ya formal, de su manera de proceder.

Gracias a esta manera de proceder, y a la luz proyectada por el modelo elegido, Marx pudo llegar a descubrir y a definir el origen social del beneficio, es decir de la plusvalía. La expresión plusvalía no tiene sentido en economía pura, como su propio nombre nos lo está diciendo, puesto que una plusvalía es un extra-valor, y por consiguiente escapa al dominio de la economía pura. Pero tiene un sentido, y no es una idea absurda, como concepto de diferencia, cuando se compara una sociedad económica con otra, un hecho con otro, o dos hipótesis entre sí.

También al partir de esta premisa pudo llegar a esta proposición tan importante: los productos del trabajo en la sociedad capitalista sólo excepcionalmente se venden por su valor, y generalmente por debajo o por encima de su valor, y a veces con diferencias muy grandes: es decir, el valor no coincide con el precio. Si, en hipótesis, la organización de la producción capitalista se transformara de golpe en producción comunista, se presenciaria, no sólo ese cambio de fortunas de individuos que preocupa tanto, sino también un cambio mucho más importante: la transformación de la condición de las propias cosas. Se formaría entonces una escala de apreciaciones de los productos del trabajo que diferiría enormemente de las apreciaciones actuales. No es el momento de mostrar cómo Marx demuestra esta proposición mediante el análisis de las variaciones en la composición del capital en las diferentes industrias, es decir de la parte del capital constante (máquinas, etc.) y del capital variable (salarios).

De esta manera, o sea por la demostración del crecimiento continuo del capital constante en relación al capital variable, Marx estableció otra ley muy importante de la sociedad capitalista, la ley de la tendencia a la baja de la tasa del beneficio. El progreso técnico que, en una sociedad económica abstracta, tendría como consecuencia una disminución del trabajo necesario para producir la riqueza, determina en la sociedad capitalista una baja gradual de la tasa del beneficio (15). Pero esta sección del tercer volumen de "El Capital" es una de las menos acabada de esta obra póstuma tan poco acabada; por otra parte, me propongo realizar al respecto un examen crítico profundo en otro ensayo (16).

II — EL PROBLEMA DE MARX Y LA ECONOMÍA PURA (CIENCIA ECONÓMICA GENERAL)

LA economía marxista es pues una economía que estudia la sociedad productora abstracta, y que muestra las variaciones que ésta sufre en las diversas organizaciones económicas sociales. Marx realiza su investigación para una sola de estas organizaciones, la organización capitalista, y se limitó a simples indicaciones para la economía basada en la esclavitud, para la economía basada en el vasallaje, para el comunismo primitivo y para la economía doméstica y natural (17).

Es en ese sentido que Marx y Engels afirmaban que la economía, es decir la economía tal como ellos la estudiaban, es una ciencia histórica (18). Pero incluso sobre este punto, su definición no fue tan feliz como su investigación; ya sabemos que las investigaciones de Marx no son históricas, sino hipotéticas y abstractas, es decir teóricas (19). Se podría decir con mayor exactitud, que son investigaciones de sociología económica, si la palabra sociología no tuviera tantos sentidos diferentes y arbitrarios.

Hemos caracterizado exactamente la naturaleza de la investigación de Marx; si la ley del valor que formula es la ley particular de la sociedad productora abstracta, y si sólo se realiza parcialmente en las sociedades económicas históricamente conocidas y en otras sociedades hipotéticas o posibles, parece posible concluir: 1º) que la economía marxista no es la ciencia económica general; 2º) que el valor trabajo no es el concepto general del valor. Una ciencia económica general puede pues, e incluso debe, vivir y desarrollarse al margen de la investigación marxista; establecerá un concepto del valor que deducirá de hipótesis completamente diferentes y más comprensivas que las hipótesis particulares de Marx. Y si los economistas que estudian la economía pura, encerrados en su especialidad, cometen el error de mostrar una repulsión intelectual bastante mezquina por las investigaciones de Marx, los marxistas, por su parte, cometen el error de desconocer las investigaciones ajenas de sus estudios, y de pretender a veces que son inútiles, e incluso completamente absurdas.

En mi opinión, y lo digo francamente, la única antítesis o enemistad que puede existir entre estas dos clases de investigaciones es la antipatía y la ignorancia recíprocas de esos dos grupos de estudiosos. Es cierto que a veces se le

ha dado una explicación política; pero, sin negar que las preocupaciones políticas son a menudo causa de errores teóricos, esta explicación no me parece suficiente ni exacta; me niego a creer que un grupo entero de estudiosos se deje dominar ciegamente por pasiones extrañas a la ciencia, o, lo que es peor aún, que falsifique a sabiendas su pensamiento teórico y que construya sistemas económicos por razones de circunstancias.

En realidad, el propio Marx nunca tuvo tiempo u ocasión de asumir posición respecto a la economía pura, a los hedonistas, a los utilitarios, a la escuela deductiva, a la escuela austriaca cualquiera sea el nombre que se le dé a esta escuela, pero tenía el más profundo desprecio por la "economía vulgaris", expresión con la cual designaba las investigaciones de economía general, que explican, según él, lo que no hay necesidad de explicar y dejan sin explicar lo más difícil de explicar y lo que nos interesa verdaderamente. Engels tampoco se ocupó de manera especial; pero podemos tener una idea de su concepción por su polémica contra Dühring. Dühring se esforzaba por encontrar una ley general del valor que pudiera dominar todas las formas posibles de la economía; y Engels respondía: "Quien quiera reducir a una única ley la economía política de Tierra del Fuego y la de Inglaterra moderna, sólo puede llegar a los lugares comunes más vulgares." Y se burlaba de las verdades fundamentales, de las leyes eternas de la naturaleza, de los axiomas tautológicos y vacíos, a los cuales Dühring había llegado con su método (20). No existen leyes fijas ni leyes eternas; no existe pues ninguna posibilidad de construir una ciencia general de la economía para todas las épocas y todos los lugares. Si Engels se hubiera referido a los que proclamaban la eternidad y el carácter necesario de las leyes de la sociedad capitalista, habría tenido razón, y habría atacado un prejuicio que la historia basta para desmentirlo, al demostrar que el capitalismo ha aparecido en épocas diferentes, ha sido el sucesor de formas diversas de organización económica o incluso que ha desaparecido para ser remplazado por otras formas. Pero esta crítica no alcanzaba a Dühring, porque Dühring no quería dar como fijas y eternas las leyes de la sociedad capitalista, sino establecer un concepto general del valor, lo cual es completamente distinto; quería, en otras palabras, demostrar cómo, desde el punto de vista puramente económico, la sociedad capitalista se explica por los mismos conceptos generales que explican las otras formas de organización. Nadie, inclusive Engels, podrá impedir que se plantee

y resuelva este problema, porque no se puede destruir la lógica, que, al lado de los hechos particulares, trata los conceptos generales.

Sería interesante investigar todas las remisiones que hace Marx en "El Capital" a análisis no hechos y extraños a su estudio, que son el terreno sobre el cual arraigan las investigaciones de la economía pura. ¿Qué es, por ejemplo, "el trabajo humano abstracto" (abstrakt menschliche Arbeit) concepto del cual Marx se sirve como de un postulado? ¿Por qué "processus" se realiza esa reducción del trabajo completo en el trabajo simple, al cual alude como un hecho corriente? ¿Y si, en la hipótesis de Marx, las mercaderías aparecen como concreciones de trabajo, o trabajo cristalizado, ¿por qué, en otra hipótesis, todos los bienes económicos, y no sólo las mercaderías, no podrían aparecer como concreciones de medios de satisfacción de necesidades cristalizadas? Leo en "El Capital": "Cosas que, por sí mismas no son mercaderías, como por ejemplo, la conciencia, el honor, etc., pueden hacerse venales y adquirir así por el precio que se les otorga forma de mercadería. Una cosa puede pues tener precio formalmente sin tener valor. El precio se convierte en una expresión imaginaria como algunas magnitudes en matemáticas" (21). La dificultad, una vez más, está indicada, pero no resuelta. ¿Existen pues precios formales o imaginarios? Y, ¿qué son? ¿A qué leyes obedecen? ¿Quizá son las palabras griegas en la prosodia latina que, según la regla de la escuela, "per Ausoniae fines sine lege vagantur"? Es a estas preguntas que responden las investigaciones de la economía pura.

El filósofo Lange, que rechazaba la ley del valor de Marx, que la veía como un **parto forzado, un hijo del dolor**, porque no podía considerarla —y en eso tenía razón— una ley general del valor, mucho antes de que se pusieran de moda las investigaciones de la economía pura, se orienta hacia las soluciones que después ésta aportó. "Hace algunos años —escribía en su libro sobre "El problema obrero"— también trabajé en una nueva teoría del valor, que fuera capaz de hacer aparecer **los casos más extremos de las variaciones del valor como casos especiales de una misma fórmula.**" Y después de agregar que no lo había logrado indicaba que se había encaminado por la vía que luego Jevons ha seguido en su "Theory of political economy", publicada en 1871. (22)

Algunos marxistas más prudentes y moderados han pensado que las investigaciones de los hedonistas no tienen por qué ser rechazadas por falsas y mal fundadas; han tratado entonces de justificarlas frente a la doctrina marxista, y han

visto una **sicología económica**, que se desarrolla al margen de la economía propiamente dicha. Pero en esta definición hay un equívoco extraño. La economía pura no tiene nada de sicología. Y en primer lugar es difícil determinar el sentido preciso de esas palabras: **sicología económica**. La ciencia de la psicología se divide en **ciencia formal y ciencia descriptiva**. En la ciencia formal no hay cabida para los hechos económicos, ni para cualquier otro hecho físico que tenga un contenido particular. La ciencia descriptiva sin duda incluye las representaciones, los sentimientos, las voliciones que tienen un contenido económico; pero tales como se presentan en la realidad, mezclados a otros fenómenos síquicos de contenido diferente, e inseparables de ellos. De manera que la **sicología económica descriptiva** puede ser, a lo sumo, una delimitación aproximativa que tiene como objeto de descripción especial la forma de concebir, de sentir y de desear de los hombres (en una época y en un lugar dados o, incluso en general, como se han presentado hasta el momento en la historia) en relación a algunas categorías de bienes, que se denominan comúnmente materiales o económicos, y que es preciso, de todas maneras, especificar y determinar. Dominio éste, pues, en realidad, más de la historia que de la ciencia, que sólo recoge allí generalidades vagas e insignificantes, como lo demuestra el largo estudio de Wagner en su Manual, lo más notable que conozco de todo lo que se ha escrito sobre este problema y que sin embargo, en el fondo, es tan poco notable y tan poco concluyente! (23). La enumeración y la descripción de las diferentes tendencias de los hombres: tendencias egoístas y antiegoístas, búsqueda del interés personal y temor de lo perjudicial, temor al esfuerzo y búsqueda de la recompensa, sentimiento del honor y temor de la desestima y el desprecio públicos, amor a la actividad y odio de la inercia, sentimiento de respeto frente a la ley moral, etc., etc., a eso Wagner denomina **sicología económica**; sería mejor decir que son "observaciones de psicología descriptiva" que deben tenerse presentes cuando se estudian los problemas prácticos de la economía. (24)

¿Qué hay pues en común entre la psicología y la economía pura? Estos economistas parten del postulado hedonista, es decir de la naturaleza económica aun del hombre, y de ahí deducen los conceptos de utilidad (utilidad económica, que Pareto propuso con razón denominar con el nombre especial de **ofelinidad**) de valor, etc., etc., y todas las leyes particulares según las cuales el hombre se comporta como "**homo oeconomicus**". Hacen exactamente lo mismo que los filósofos que se ocupan de la ética cuan-

do estudian la naturaleza moral; que los filósofos de la lógica, cuando estudian la naturaleza lógica; etc. Si eso es sicología económica, habría que decir que la ética es una sicología de la ética y la lógica una sicología de la lógica. Y como todo lo que conocemos pasa a través de la síquis humana, la ontología sería una sicología del ser, la matemática una sicología de la matemática (!!) Habríamos así confundido las cosas más diversas y realizado una revolución cuyo fin no comprenderíamos. Concluimos pues que, observándola desde cerca y con atención, es preciso convenir que la economía pura no es una sicología, sino que es en realidad la ciencia general de los hechos económicos.

Labriola demuestra, también, cierta antipatía, que no me parece justificada, por los economistas de la economía pura, "que —dice— traducen en conceptualismo sicológico la razón del riesgo y de otras consideraciones análogas de la práctica comercial corriente." Y tienen razón —podemos responder— porque la inteligencia también tiene derecho a comprender las razones del riesgo y de la práctica comercial y a explicarlos en su mecanismo y en su naturaleza. ¿Por qué hablar de conceptualismo sicológico: no parece una transacción poco feliz entre lo que la inteligencia dice que es la economía pura (ciencia que desemboca en un concepto irreducible) y la definición poco precisa de sicología que he criticado antes? El sustantivo y el adjetivo rechinan juntos. Labriola habla con desdén del "atomismo abstracto" de los hedonistas, que logra que "no se sepa ya qué es la historia y que el progreso se convierta en una pura apariencia." (25) No me parece justificado ese desdén, puesto que Labriola sabe perfectamente que en todas las ciencias abstractas las cosas desaparecen, y sólo sus elementos son tomados en consideración: no se puede pues hacer un reproche especial a la ciencia económica. Pero si la historia y el progreso son hechos extraños al estudio de la economía abstracta, por eso dejan de existir y de ser el objeto de otras disciplinas; y eso es lo que importa.

Por mi parte, acepto la construcción económica de la escuela hedonista, la utilidad ofelinidad, el grado final de utilidad e incluso la explicación (económica) del beneficio del capital como producto del grado diferente de utilidad de los bienes presentes y de los bienes futuros. Pero esto no responde a la necesidad de una explicación que podríamos denominar sociológica del beneficio del capital; y esta explicación, y todas las otras de esta naturaleza, sólo pueden encontrarse en la dirección que Marx las ha buscado. (26)

III — EL CAMPO PROPIO DE LA DOCTRINA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

SI el materialismo histórico quiere ser algo aceptable desde el punto de vista crítico, no puede ser, como ya se ha dicho, ni una nueva construcción a priori de la filosofía de la historia, ni un nuevo método del pensamiento histórico: debe ser simplemente un canon de interpretación histórica. Ese canon nos aconseja dirigir nuestra atención sobre la infraestructura económica de la sociedad para comprender mejor sus configuraciones y sus cambios.

Esta manera de encarar las cosas no debería provocar ninguna dificultad, sobre todo si se tiene presente que no supone ninguna anticipación sobre los resultados, y que sólo es una ayuda para obtenerlos; de origen absolutamente empírico. Cuando el crítico del texto de la D. Comedia de Dante aplica el célebre canon de Witte: "la lección difícil debe preferirse a la lección fácil", sabe que sólo posee un simple instrumento, que puede ser útil en infinidad de casos, inútil en otros, y cuyo empleo correcto y beneficioso depende siempre de su facultad de discernimiento. De la misma manera y en el mismo sentido se debe decir que el materialismo histórico es un simple canon, aunque en realidad sea, un canon extraordinariamente sugestivo.

¿Pero era ese el sentido que le atribuían Marx y Engels; de esa manera lo entienden, por regla general, los marxistas?

Comencemos por la primera cuestión. Es difícil y plantea muchas dificultades. La primera deriva, por así decirlo, del estado de las fuentes. La doctrina del materialismo histórico no se encuentra en un libro clásico y definitivo para sus autores, al cual se habría incorporado, de manera que la discusión del libro y la discusión de la doctrina fueran lo mismo. Al contrario, está diseminada en una serie de obras, escritas en el transcurso de medio siglo, con largos intervalos, y en donde se le menciona a menudo de una manera accidental; a veces incluso simplemente está sobrentendida o contenida implícitamente. Si se quisiera conciliar todas las fórmulas que Marx y Engels suministraron, se tropezaría con fórmulas contradictorias que no permitirían a un intérprete prudente y metódico establecer lo que era, para ellos, en general, el materialismo histórico.

Otra dificultad surge enseguida respecto al alcance que debe atribuirse a sus fórmulas. Hasta el momento nunca se ha estudiado lo que podría denominarse la "forma mentis" de Marx,

con la cual Engels tenía puntos de contacto por la propia naturaleza de su mentalidad, por imitación y por influencia. Marx, como ya he destacado, tenía una especie de horror por las investigaciones puramente escolásticas. Devorado por la sed de conocimiento de las cosas, se detenía poco en discusiones de conceptos y en las formas de los conceptos, lo cual a veces llegaba hasta la indeterminación o a la exageración de los propios conceptos. Por eso nos ofrece el contraste extraño de afirmaciones que, tomadas rigurosamente, son inexactas, y que nos parecen, y están en efecto, cargadas y plenas de verdades. Marx estaba inclinado, en síntesis, hacia una especie de **lógica concreta**. (27) ¿Es preciso pues interpretar literalmente sus expresiones, y correr el riesgo de darles un valor distinto del que tenían realmente en el pensamiento íntimo del escritor? ¿O hay que interpretarlas con amplitud y correr el riesgo de darles un significado teóricamente quizás más aceptable, pero históricamente menos verdadero?

Sin duda, las obras de muchos pensadores presentan estas mismas dificultades, pero en las obras de Marx son muy grandes. La interpretación tendrá que realizarse con paso meditado: trabajar de especie a especie, de libro a libro, de proposición a proposición, relacionar estas manifestaciones diferentes entre sí, pero sin olvidar las diferencias de tiempo, las circunstancias de los hechos, las impresiones fugitivas, los hábitos mentales y literarios; y tendrá que resignarse a reconocer lo dudoso, lo inacabado, cuando sea necesario, y resistir a la tentación de afirmar y completar de su propio peculio. Es posible, por ejemplo —como lo creo por razones diversas— que el sentido que atribuí anteriormente al materialismo histórico sea el mismo que le daban Marx y Engels en el fondo de su pensamiento; o por lo menos el que habrían aceptado como propio si hubieran tenido más tiempo para esos trabajos de elaboración científica y si la crítica no hubiera aparecido tan tarde. Todo esto importa sólo hasta cierto punto al intérprete y al historiador de ideas, porque, para la historia de la ciencia, Marx y Engels, no son ni más ni menos de lo que son en sus obras, personajes reales y no personajes hipotéticos o posibles. (28)

Por otra parte, para la propia ciencia, y no para su historia, incluso los Marx y los Engels hipotéticos o posibles tienen su valor. En otras palabras, teóricamente importa comprender los diferentes modos posibles de interpretación de los problemas planteados y de las soluciones dadas por Marx y Engels, para poder elegir entre estas últimas, después de la crítica, las que nos parecen, teóricamente, ciertas y aceptables.

¿Cuál fue la posición que asumió Marx respecto a la filosofía de la historia de Hegel? ¿En qué consiste la crítica que le hizo? ¿Esa crítica es la misma en el artículo publicado en los *Deutsch-franzoesische Jahrbücher* de 1844, en la *Heilige Familie* de 1845, en la *Miseria de la Filosofía* de 1847, en el apéndice al "Manifiesto del Partido Comunista" de 1848, en el prefacio de *Zur Kritik* de 1859, y en el prefacio a la segunda edición de "El Capital" de 1873? ¿Pueden plantearse las mismas interrogantes para las obras de Engels, para el *Antidühring*, para sus artículos sobre Feuerbach, etc.? ¿Marx quiso sustituir, como se ha afirmado, la idea hegeliana por la materia, o por el hecho material? ¿Qué relación había en su mente entre el concepto de material y el concepto de económico? ¿La explicación que dio de su posición respecto a Hegel: "las ideas están determinadas por los hechos del punto de vista de Hegel, o la inversión del punto de vista de los ideólogos y de los doctrinarios"? (29) Son todos problemas que competen a la historia de las ideas y que serán resueltos un día u otro, si es cierto que aún no ha llegado el momento de construir la historia de ideas que están todavía en vías de desarrollo.

Si dejamos de lado este trabajo de curiosidad histórica, debemos sobre todo trabajar sobre esas ideas, para avanzar en el conocimiento teórico del problema. ¿Cómo se puede justificar científicamente el materialismo histórico? Me planteé esa pregunta y a ella responden las investigaciones críticas aludidas al principio de este capítulo. No quiero volver sobre lo mismo, pero daré otros ejemplos tomados de la literatura marxista. ¿Cómo debe comprenderse científicamente la neo-dialéctica marxista? El pensamiento definitivo, expuesto por Engels sobre este particular, (30) me parece éste: la dialéctica es el ritmo del desarrollo de las cosas, es decir la ley interna de las cosas en su desarrollo. Ese ritmo no se determina a priori y por deducción metafísica, sino al contrario se observa y se comprueba a posteriori: y sólo a través de repetidas observaciones y verificaciones realizadas en los diferentes campos de la realidad, se puede suponer que todos los hechos se desarrollan por negaciones y negaciones de negaciones. (31) La dialéctica sería pues el descubrimiento de una gran ley natural, menos vacía y menos formal que la ley de evolución, y no tendría nada en común con la vieja dialéctica hegeliana, salvo su nombre, que nos conservaría el recuerdo histórico de la manera como Marx llegó a ella. ¿Pero ese ritmo natural de desarrollo existe verdaderamente? La respuesta sólo puede darla la observación, a la cual ya Engels recurría para

afirmar su existencia. ¿Y qué es una ley recordada por la observación?, ¿puede llegar a ser una ley que rija las cosas de manera absoluta, o es una de esas leyes que actualmente se denominan leyes tendenciales, o es sólo una simple generalización? ¿Esta representación del ritmo por negación no es un viejo residuo metafísico, del cual es preciso desembarazarse? (32)

He ahí una investigación que podría contribuir al progreso de la ciencia.

De la misma manera se puede y se debe hacer la crítica de otras proposiciones de Marx y de Engels. ¿Qué debemos pensar de la polémica de Engels y Dühring sobre el principio de la historia: ese principio reside en la fuerza política o en el hecho económico? ¿No es posible que esta polémica conserve valor particular contra la afirmación de Dühring, quien decía que el hecho político históricamente es lo fundamental, pero que en sí ella no tenga esa importancia general que cree tener? Nótese que la tesis de Engels: "La fuerza protege (schützt), pero no causa (verursacht) la explotación", podría precisamente invertirse en esta otra: "La fuerza causa la explotación, pero el interés económico la protege", y ello por el bien conocido principio de la interdependencia y de la concurrencia de los factores sociales.

¿Y la lucha de clases? ¿En qué sentido es exacta esa fórmula general: la historia es una lucha de clases? Casi me animaría a decir que la historia es una lucha de clases: 1º) cuando existen clases; 2º) cuando tienen intereses antagónicos; 3º) cuando tienen conciencia de este antagonismo. Lo que nos conduciría, en síntesis, a esta igualdad humorística, la historia sólo es una lucha de clases cuando es... una lucha de clases. En realidad, ha ocurrido que las clases no han tenido intereses antagónicos, y a menudo no tienen conciencia, y eso lo saben muy bien los socialistas que se esfuerzan, a veces sin éxito (con los campesinos, por ejemplo) por despertarla entre el proletariado moderno. Respecto a la posibilidad de la inexistencia de clases, los socialistas que la anuncian para la sociedad del futuro, tienen por lo menos que admitir que no es algo intrínsecamente necesario al desarrollo histórico, porque, incluso en el futuro, y sin clases, la historia, es de esperar, no se detendrá. En una palabra, incluso esta fórmula particular; "la historia es una lucha de clases", simplemente nos da una orientación, tiene el valor limitado de una regla general, de un canon, como afirmamos de manera general para la concepción materialista. (33)

Pero, —y podemos ahora responder a la segunda pregunta que nos hemos planteado— ¿cómo entienden los marxistas el materialismo

histórico? No creo que se pueda negar que en la literatura marxista, es decir entre los discípulos y los intérpretes de Marx, existe verdaderamente un peligro metafísico, contra el cual hay que defenderse. Incluso en las obras de Labriola se encuentran proposiciones que recientemente han llevado a un crítico riguroso y exacto a concluir que Labriola concibe el materialismo histórico como una verdadera metafísica, y de la peor especie, una metafísica de lo contingente. (34) Aunque ya señalé, en un trabajo anterior, las proposiciones y las fórmulas que me parecían criticables en las obras de Labriola, pienso todavía, como creía entonces, que son simplemente excrescencias de un pensamiento realista y sano, es decir, para vincular mi crítica a las consideraciones desarrolladas en las páginas precedentes, que al volverse marxista ha adoptado un aire y un tono un poco cortantes, y que a menudo demuestra cierta despreocupación por la elaboración formal de los conceptos, que asombran un poco en un ex-discípulo de Herbart; (35) pero que corrige con sus observaciones y sus limitaciones, a veces ligeramente contradictorias, siempre felices, porque nos devuelven al terreno realista.

Labriola, por otra parte, tiene una cualidad que lo distingue de todos los que comúnmente exponen o aplican el materialismo histórico. Si sus fórmulas teóricas tienen aspectos vulnerables a la crítica, cuando hace historia, cuando se ocupa de hechos concretos, es prudente y circunspecto: tiene desarrollado al grado máximo, el respeto de la historia. Odia los esquematismos de cualquier clase, cuando se trata de elucidar y de profundizar procesos determinados; y no se cansa de señalar que no existe "teoría" por más buena y por más excelente que sea, que autorice el conocimiento sumario de cada historia particular". (36)

En su último libro hay un largo examen de lo que podría ser una historia del cristianismo. Labriola critica a los que toman por objeto de esa historia a la entidad cristianismo, del cual no se sabe cuándo ni dónde existió, porque la historia de los últimos siglos de Roma nos muestra simplemente el nacimiento y el crecimiento de lo que fue la asociación cristiana o la Iglesia, y es ése un conjunto de hechos que varía con las variaciones de las condiciones históricas. Me parece exacta esta crítica de Labriola, si no se quiere negar (que él, por otra parte, no niega) la justificación de esa forma de exposición histórica que, a falta de otra palabra, denominó historia por conceptos, (37) para distinguirla de la exposición histórica propiamente dicha, la de la vida de un grupo social dado, en un lugar dado y en un lapso dado. Quien hace la

historia del cristianismo, pretende, en realidad, hacer algo parecido a lo que hace el historiador de la literatura, de la filosofía, del arte, es decir aislar una masa de hechos que entran en un concepto determinado y disponerlos por series cronológicas, sin desconocer o negar, no obstante, las raíces que esos hechos tienen en otros hechos de la vida, de los cuales son parte integral e integrante; pero considera a esos hechos aparte, para estudiarlos más de cerca. Por desgracia, si la literatura, la filosofía, el arte, etc., son conceptos determinados o determinables, el cristianismo, en cambio, es casi únicamente una bandera, con la cual se han cubierto creencias intrínsecamente muy diferentes, y, al hacer la historia del cristianismo, se puede correr a menudo el riesgo de hacer en realidad propiamente la historia de una palabra, vacía, sin tema. (38)

Pero qué diría Labriola si dirigiera su crítica contra esa Historia del origen de la familia, de la propiedad privada y del estado, que es una de las más importantes aplicaciones históricas realizadas por los marxistas: deseada por Marx, esbozada por Engels tras las huellas de los trabajos de Morgan, continuada por otros. En este dominio, no se quiso hacer simplemente, como quizás se podría, un manual bueno y útil de los hechos históricos abarcados en esos tres conceptos; se hizo una super-historia, una historia, según las mismas expresiones de Labriola, de la entidad Familia, de la entidad Estado, y de la entidad Propiedad privada, siguiendo un ritmo predeterminado. Una "historia de la familia", para retener uno de esos tres grupos de hechos, sólo puede ser una enumeración de las formas particulares adoptadas por la familia en los diferentes pueblos y en el transcurso del tiempo: una serie de historias particulares, que se vinculan en un concepto general. ¿Eso nos ofrecen las teorías de Morgan, retomadas por Engels, que la crítica moderna ataca por todos los flancos? (39) ¿No se ha llegado a considerar como etapa histórica fatalmente cumplida por todos los pueblos ese extraordinario matriarcado, en el cual se confunden tanto la simple filiación materna como la predominancia de la mujer en la familia y en la sociedad? ¿No oímos los reproches, e incluso las burlas de los marxistas contra los historiadores prudentes que se niegan a afirmar, en el estado actual del conocimiento de las fuentes, que existió un comunismo primitivo o un matriarcado en el pueblo griego? En realidad, no me parece que, en toda esa investigación, se haya dado pruebas de mucha sagacidad crítica.

Quisiera también llamar la atención de Labriola sobre otra confusión que aparece con

mucha frecuencia en la literatura marxista; se confunde siempre las formas económicas con las épocas económicas. Bajo la influencia del positivismo evolucionista, esas divisiones que Marx designó de manera general con el nombre de: economía asiática, economía antigua, economía feudal y economía burguesa, se han convertido en cuatro épocas históricas: comunismo, economía basada en la esclavitud, economía basada en el vasallaje, economía basada en el trabajo asalariado. Pero la historiografía moderna —que no es, en realidad, esa cosa superficial a que se refieren la mayoría de los marxistas, para ahorrarse el trabajo de participar en sus difíciles avances— sabe perfectamente que son cuatro formas de organización económica que se suceden y se entremezclan en la historia real, y que forman a menudo las mezclas y las sucesiones más extraordinarias. Sabe que existió una edad media y un feudalismo egipcio, una edad media y un feudalismo helénico; conoce también un neomedioevo alemán, que siguió a la expansión burguesa de las ciudades alemanas antes de la Reforma y el descubrimiento del Nuevo Mundo; y compara de buen grado las condiciones económicas generales del mundo grecorromano en su apogeo con las de Europa en los siglos XVI y XVII.

A esta concepción arbitraria de las épocas históricas se vincula la concepción de la investigación de la causa (no, no es un error: de la causa!) del pasaje de una de esas formas a la otra. Se investiga, por ejemplo, la causa de la abolición de la esclavitud, que por otra parte, tendría que ser la misma, ora se trate del mundo grecorromano, ora de la América moderna; y lo mismo respecto al vasallaje, o al comunismo primitivo, o a la forma capitalista; esas investigaciones absurdas han hecho célebre entre nosotros a Loria, el descubridor perpetuo de la causa única; aunque el mismo no sabe bien si esta causa única, es la tierra, la población, o cualquier otra cosa. No obstante, es fácil comprobar (basta leer, con un poco de atención, los libros de historia) que el pasaje de una forma económica o, generalmente de una forma social a otra, no es el efecto de una causa única, ni siquiera de un grupo de causas siempre iguales, sino que es el efecto de causas y circunstancias que es preciso examinar en cada caso, porque varían, de ordinario, en cada caso. La muerte siempre es la muerte, ¡pero se muere de tantas enfermedades!

Permítaseme terminar este capítulo tratando un problema que Labriola plantea en su libro reciente, y que él relaciona con la crítica del materialismo histórico.

Labriola distingue entre el materialismo his-

tórico como interpretación histórica y como concepción general de la vida y del mundo (Lebens und Weltanschauung). Se pregunta cuál es la filosofía immanente del materialismo histórico y, después de algunas observaciones, llega a la conclusión de que esta filosofía es la tendencia al monismo y que es una tendencia formal.

Me permito señalar que, si en la denominación materialismo histórico metemos dos cosas diferentes, es decir: 1º) un procedimiento de interpretación histórica; y 2º) una concepción determinada de la vida y del mundo, es natural que encontremos allí una filosofía e incluso una filosofía con tendencia al monismo, porque... se ha puesto previamente. ¿Qué vinculación íntima puede existir entre esos dos órdenes de pensamiento?, ¿una vinculación lógica y de coherencia mental? Por mi parte, confieso que no llego a verla. Creo, por el contrario, que Labriola nos expone simplemente a propósito del materialismo histórico, la orientación que considera necesaria del pensamiento moderno sobre los problemas ontológicos, o bien, la actitud que según él debe asumir, la conciencia socialista respecto a las concepciones optimistas o pesimistas, etc., etc. Creo, en una palabra, que no es esa una investigación que descubre la concepción filosófica que existe en el fondo del materialismo histórico, sino simplemente una digresión, por otra parte importante e interesante. ¡Pero cuántos otros puntos de vista, impresiones y sentimientos muy importantes se encuentran en la conciencia socialista! ¿Por qué bautizar esta complejidad de hechos nuevos con el nombre de materialismo histórico, que tiene ya el sentido bien determinado de un modo de interpretación histórica? ¿No es el fin del estudio distinguir y analizar lo que se presenta como una unidad, en la realidad empírica y en la conciencia común?

IV — EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y LOS PROGRAMAS SOCIALES

YA es un lugar común afirmar que con Marx el socialismo pasó de la utopía a la ciencia, como lo indica el título de pequeño folleto de Engels; el socialismo científico es ahora una denominación corriente. Labriola no oculta —con razón— su poca simpatía por esta expresión.

Por otra parte, los partidarios de otras escuelas, por ejemplo los liberales intransigentes (los cito de preferencia honoris causa, porque están, también ellos, dentro de la categoría de los idealistas de nuestra época), condenan, siempre en nombre de la ciencia, al socialismo por anticientífico y proclaman que sólo su propia doctrina es científica.

¿No sería bueno que, de un lado como de otro, se practicara un poco el autoexamen, se dejara un poco de lado el orgullo, y se confesara que el socialismo y el liberalismo pueden considerarse científicos por metáfora o por hipérbola, pero que ni uno ni otro son, ni pueden ser, deducciones científicas y que se trasladara entonces el problema del socialismo y del liberalismo, o de cualquier otro programa social práctico, a otro terreno, que no es el de la ciencia pura, pero sí el único adecuado?

Denténgamos un momento en el liberalismo. Se nos presenta bajo dos formas intelectuales, es decir, con una doble justificación. En su forma más antigua, es innegable que tiene un fundamento metafísico, que se basa en la creencia de la bondad de las leyes naturales y en el concepto naturaleza (derecho natural, estado natural, etc.), que aparece con la filosofía del siglo XVII y que reinó durante todo el siglo XVIII. (40) No pongamos obstáculos a la naturaleza y todo marchará mejor. La crítica de Marx, en realidad, no se dirige directamente contra esta concepción. Su análisis del concepto naturaleza, mostró que éste era el complemento ideológico del desarrollo histórico de la burguesía, un arma muy poderosa de la cual ella se sirvió contra los privilegios y las opresiones que quería destruir. (41) Pero ese concepto pudo haber nacido como instrumento de una función histórica accidental y ser no obstante intrínsecamente verdadero. La expresión leyes naturales tendría, en ese caso, la misma significación que leyes racionales y habría entonces que impugnar ese carácter racional y la excelencia de esas leyes. Ahora bien, cabe rechazar ese concepto porque es de origen metafísico, pero no se puede refutarlo. Desaparece con la metafísica que integra, y actualmente parece haber desaparecido. ¡Qué en paz descansen las leyes naturales!

Pero el liberalismo se presenta bajo una forma totalmente distinta entre sus partidarios más recientes. Los liberales han abandonado las hipótesis metafísicas y han establecido dos tesis importantes desde el punto de vista práctico: a) la tesis de que existe un máximo hedonista económico, que consideran idéntico al máximo deseable para la sociedad; (42) y b) la tesis que ese máximo hedonista sólo puede alcanzarse mediante la libertad económica más completa. Con estas dos tesis se colocan al margen de la metafísica y sobre un terreno realista, pero no sobre un terreno científico. En efecto, la primera tiene por contenido un juicio sobre los fines de la vida humana, quizás aceptable, pero que no puede deducirse de una proposición científica. La segunda tesis sólo puede demostrarse recurriendo a la experiencia, es decir a lo que sa-

bemos de la sicología humana, y a lo que, por aproximación y por conjetura, esa sicología será probablemente en el futuro. Es posible hacer ese cálculo, y ha sido hecho con mucha penetración, ciencia y prudencia; si se quiere, puede calificarse como científico, pero es sólo una metáfora y una hipérbole, como ya hemos indicado: el conocimiento que nos proporciona nunca podrá tener, en efecto, el valor de un conocimiento rigurosamente científico. (43)

Pareto, uno de los más inteligentes partidarios actuales del liberalismo, de los más leales y de los más sinceros, (44) no oculta ese carácter limitado y aproximativo que tienen las conclusiones del liberalismo; y para él es tanto más evidente puesto que utiliza fórmulas matemáticas, que indican inmediatamente el grado de certeza que pueden alcanzar afirmaciones semejantes.

En efecto, el comunismo (que también ha tenido su período metafísico, y anteriormente un período teológico) puede oponer con buenas razones a las dos tesis del liberalismo otras dos tesis que consisten: a) en una estimación diferente, que no es puramente económica, del máximo deseable para la sociedad; b) en la afirmación de que ese máximo puede alcanzarse, no por el liberalismo absoluto, sino por la organización de las fuerzas económicas. Y ese es el sentido de la famosa fórmula: el pasaje del reino de la necesidad (libre competencia o anarquía) al de la libertad (dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza). Pero el comunismo tampoco puede demostrar estas dos tesis, y por las mismas razones. Los ideales no se demuestran; los cálculos empíricos y las convicciones prácticas no entran en el campo de la ciencia. Pareto comprendió perfectamente este carácter del socialismo moderno y reconoce que el sistema comunista, como sistema, es concebible, es decir que no presenta contradicciones internas. Según él, no se enfrenta a leyes científicas sino a dificultades prácticas inmensas como por ejemplo, las dificultades que encontraría la adopción de los progresos técnicos sin la ayuda de la experiencia y de la selección que provoca la competencia; la ausencia de estímulos al trabajo; la elección del personal que ya no se realizaría, siempre según Pareto, en virtud de razones exclusivamente técnicas, como en la industria moderna, sino por razones políticas y sociales. Está de acuerdo con las críticas de los socialistas a los derroches que provoca la libre competencia; pero los considera inevitables como medios prácticos para lograr el equilibrio de la producción. El verdadero problema a resolver, afirma, es: si, en los experi-

mentos que suscita la libre competencia, se puede llegar a conocer la línea mn (es decir la línea de adaptación completa de la producción a las necesidades) y si los gastos para hacer funcionar la organización unificada (comunista) no son superiores a los gastos ocasionados por la solución por aproximaciones de las ecuaciones de producción. Reconoce también cuanto hay de parasitario en el capitalismo (el caballero de la triste figura de Marx); pero sostiene, a la vez, que el capitalismo suministra servicios sociales que no se sabe cómo reemplazar. (45) Las antítesis de estos dos puntos de vista podrían resumirse de esta manera: los liberales piensan que la sicología humana es extremadamente fija, y los socialistas que puede ser considerablemente modificada. Es indudable, que la sicología humana cambia y se adapta; pero la extensión y la rapidez de esos cambios se sustraen a toda determinación segura y caen dentro de las conjeturas y las opiniones individuales. ¿Podrán alguna vez ser objeto de un cálculo exacto?

Si pasamos a otro orden de consideraciones, si investigamos no lo que es deseable, es decir los fines y los medios que imaginamos y consideramos excelentes, sino aquello que, en la situación presente, la historia nos promete, es decir las tendencias objetivas de la sociedad moderna, no llego a entender cómo muchos liberales pueden calificar de utopía al socialismo. Los socialistas tendrían muchas más razones para calificar así al liberalismo, si lo estudiaran tal como es actualmente y no como era hace cincuenta años, cuando Marx lo criticó. El liberalismo dirige sus exhortaciones a un ser que, por lo menos actualmente, no existe: el interés nacional o general de la sociedad, porque la sociedad actual está dividida en grupos antagónicos y sólo conoce el interés particular de cada uno de esos grupos, y no tiene noticias, o muy débilmente, de un interés general. ¿En quién tienen fe los liberales? ¿En los terratenientes o en los industriales, en los obreros o en los poseedores de deuda pública? El socialismo, en cambio, desde Marx, ha confiado poco en la bondad y el buen sentido de los hombres y ha proclamado que la revolución social será principalmente el fruto de la fuerza de una clase directamente interesada, el proletariado. Y sus progresos han sido tantos que el historiador debe preguntarse si la experiencia que tenemos del pasado permite suponer que un movimiento social de esa extensión y esa intensidad puede ser absorbido o dispersado sin pasar antes al terreno de los hechos. Una vez más, recurro a Pareto, que reconoce que, incluso en la tierra preferida de los liberales, en Inglaterra, el sistema se mantiene no porque exista el convencimiento sobre su

bondad intrínseca, sino porque es favorable a los intereses de algunos empresarios. (46) Reconoce, en su calidad de historiador, que si el movimiento social al realizarse, como todos los otros movimientos, sigue la línea de la menor resistencia, es posible que sea necesario pasar por un estado socialista para llegar a un estado de libre competencia!

He dicho que los liberales extremistas son, mucho más que los socialistas, idealistas, o si se quiere, ideólogos. En Italia, se puede comprobar, espectáculo curioso, cierto acercamiento y cierta simpatía intelectual entre socialistas y liberales, puesto que unos y otros son críticos mordaces y penetrantes de un mismo hecho, que los primeros denominan anarquía burguesa y los segundos socialismo burgués. Pero, mientras en la acción práctica, los socialistas (y ahora no me refiero sólo a Italia) obtienen grandes éxitos, los liberales deben contentarse con las vanas flores de la maledicencia; son un grupo pequeño de hombres de gran inteligencia, llenos de buenas intenciones que se escuchan entre sí. (47) No quiero criticar a esos liberales honestos, radicales y consecuentes; cuentan con toda mi admiración y no se les puede reprochar su poco éxito. Quiero simplemente agregar que si los ideales, como dice el filósofo, tienen las piernas cortas, las del ideal de los liberales son excesivamente chicas!

Podría continuar mi demostración analizando otros programas sociales, el del socialismo de estado por ejemplo, que acepta el ideal socialista, pero como fin último y que incluso podría no lograrse nunca completamente, y no cree que la fuerza motora esté en una clase revolucionaria, ni en la opinión de la gente bien pensante, sino en la fuerza propia del estado, concebido como poder creador, independiente y superior a las voluntades individuales. Es innegable que la función del estado, como todas las funciones sociales, por un conjunto de circunstancias entre ellas la tradición, el respeto, la conciencia de algo superior a los individuos y otras impresiones y sentimientos que la psicología colectiva analiza, adquiere cierta independencia y desarrolla cierta fuerza propia; pero en la evaluación de esta fuerza se cae en los más crasos errores, como lo ha mostrado luminosamente la crítica socialista; de todas maneras, siempre se trata de un cálculo; y seguimos estando en el ámbito de la opinión, en ese territorio que la ciencia puede aún parcialmente conquistar, pero que siempre le opondrá resistencia en gran parte.

¡Cuántos abusos se han hecho con la palabra Ciencia!

En una época esos abusos eran monopolio de

la metafísica, consecuencia de su naturaleza despotica. Se podrían citar ejemplos muy significativos, incluso entre los grandes filósofos, Hegel, Schopenhauer, Rosmini; que demostrarían cómo las más humildes conclusiones prácticas, producto de pasiones y de intereses humanos, fueron a menudo metafísicamente transformadas en deducciones del Espíritu, del Ser Divino, de la Naturaleza de las cosas, de la finalidad del Universo. La metafísica hipostasiaba lo que luego deducía triunfalmente. Ya Marx en su juventud mostró con sentido del humor, en el hegelianismo de Bruno Bauer, la armonía prestablecida de lo que denominaba la crítica críticamente hecha (*kritische Kritik*) con la censura alemana.

Quienes abusan más de esa palabra ciencia convierten a esta función limitada de la inteligencia en una especie de adivina o de pitonisa. Pero lo que es deseable no pertenece a la ciencia; y lo que es realizable no pertenece a la ciencia. (48)

¿El conocimiento científico es pues algo absolutamente superfluo en los problemas prácticos? ¿A eso quiero llegar? El lector atento ya ha advertido, sin duda, que no discuto aquí la utilidad de la ciencia, sino la posibilidad de deducir, como quieren algunos, proposiciones científicas de los programas prácticos; es únicamente esta posibilidad la que niego.

La ciencia, en tanto es el conocimiento de las leyes de los hechos, puede ser un excelente instrumento para simplificar los problemas, al permitir distinguir en ellos lo que puede ser afirmado científicamente y lo que sólo se puede conocer de manera incompleta. Así se han resuelto y aclarado muchas cosas sobre las cuales se discute comúnmente. Veamos un ejemplo: cuando Marx demostró, contra Proudhon y sus predecesores ingleses (Bray, Gray, etc.); lo que había de absurdo en la creación de los bonos de trabajo, es decir del trabajo-moneda; y cuando Engels dirige críticas análogas a Dühring y otras críticas, mejor justificadas quizás, a Rodbertus; (49) o cuando ambos establecieron que existe una conexión íntima entre la forma de producción y la forma de distribución, estaban en el dominio propio de la demostración científica, puesto que se proponían demostrar que existía incompatibilidad entre las consecuencias y las premisas, es decir ponían al desnudo las contradicciones internas de los conceptos que criticaban. Lo mismo se puede decir de la demostración, rigurosamente hecha por los liberales, de esta proposición: toda protección equivale a una destrucción de riqueza. Y si se hubiera establecido exactamente esta ley de la baja tendencial de la tasa del beneficio, con

la cual Marx se propuso corregir y extender la ley de Ricardo deducida de la usurpación progresiva de la renta de la tierra, se podría decir, **bajo algunas condiciones**, que el fin de la organización capitalista burguesa es indudable, aunque no se pueda prever con toda seguridad qué sociedad la reemplazará.

Esta restricción **bajo algunas condiciones** es esencial. Todas las leyes científicas son leyes abstractas, y entre lo abstracto y lo concreto no hay puente, porque lo abstracto no es una realidad sino un esquema del pensamiento, una forma propia de pensar, casi diría, por abreviación. Y aunque el conocimiento de las leyes **esclarece** nuestra percepción de lo real, no puede convertirse en la **propia percepción**. (50)

De todo esto puede sacarse en conclusión que Labriola tenía mucha razón cuando, poco satisfecho con la denominación **socialismo científico**, proponía, sin explicaciones, reemplazarla por **comunismo crítico**. (51)

Si pasamos de las leyes abstractas y de los conceptos a la observación de la realidad histórica, encontramos sin duda los puntos de unión de nuestros ideales y las cosas; pero también caemos en difíciles cálculos de probabilidades, de los cuales no se puede eliminar, como ya hemos dicho, la variedad de opiniones y de tendencias.

Ante el futuro de las sociedades, ante los caminos a seguir, es preciso repetir como Fausto: ¿Quién puede decir: creo? ¿Quién puede decir: no creo?

No es que quiera recomendar o justificar de alguna manera el escepticismo vulgar. Pero es preciso, a la vez, ser conscientes de la relatividad de nuestras creencias y decidírnos prácticamente cuando no decidirse es una falta. ¡He ahí la dificultad! Es la causa de todas las angustias de los hombres de ideas, de su importancia práctica, que el arte simbolizó en Hamlet. Por cierto, no hay que imitar a ese magistrado que menciona Rabelais, célebre en varios lugares vecinos por lo acertado de sus sentencias, y cuyo método consistía simplemente en dirigir una plegaria al Señor y jugar a los dados la sentencia cuando llegaba el momento de dictarla. (52) Hay que esforzarse para llegar a una convicción subjetiva y recordar siempre que las grandes personalidades históricas han tenido el coraje de osar. *Alca jacta est*, dijo César; *Gott helfe mir*, Amen, dijo Lutero. La audacia histórica no sería audacia, si estuviera acompañada de la visión anticipada de los resultados, como en los profetas y los inspirados por el Señor.

Felizmente, la lógica no es la vida, y el hombre no es sólo inteligencia. Si entre los propios

individuos que tienen facultad crítica **existe el** hombre apasionado y dotado de imaginación, se puede decir también que, en la vida de las sociedades, la inteligencia tiene en verdad una parte muy pequeña y mezquina; y, con un poco de hipérbole, se puede agregar que las cosas siguen su curso con independencia de nosotros. Dejemos que los charlatanes proclamen, no diría en las plazas públicas donde nadie les creería, sino en las cátedras universitarias o en las salas de congreso y de conferencias, que la ciencia (es decir su ciencia) es la reina de la vida. Limitémonos a afirmar como Labriola que **"la historia es el verdadero maestro de todos, y que somos vividos por la historia"**.

V — EL JUICIO ÉTICO Y LOS PROBLEMAS SOCIALES

LABRIOLA fustiga con su espíritu mordaz a los que reducen la historia a un caso de conciencia o a un error de contabilidad.

Se pliega pues a esta doble tesis: 1º) que para Marx el problema social no era un problema moral; y 2º) que su análisis del capitalismo conducía a la comprobación de las leyes que regulan una sociedad dada, y no a la comprobación de un robo, como se lo imaginan algunas mentes simplistas, como si bastara restituir al obrero el monto exacto de su super trabajo para que todas las cuentas quedaran en regla y el problema social se resolviera. (53)

Dejaremos de lado esta segunda tesis que demuestra, una vez más, las desnaturalizaciones burlescas que puede tener una teoría científica; nos detendremos algo en la primera fórmula que suscita por regla general el mayor escándalo entre los no socialistas, al punto que muchos de ellos quieren agregar un poco de sal a la mezcla y completar el socialismo con la moral.

En realidad, nunca las grandes ínfulas y las indignaciones morales fueron menos pertinentes.

Esas tesis, que parecen denotar una gran indiferencia moral, tienen en Marx un sentido claramente circunscripto y muy evidente. Supongamos por un momento, como se pensó tantas veces, que ninguna organización social, de ninguna clase, pueda existir sin la esclavitud, o sin el vasallaje, o sin el trabajo asalariado, lo cual significaría decir que la esclavitud, el vasallaje o el trabajo asalariado son condiciones naturales de la organización social y que sin ellas no puede existir esta cosa tan esencial al hombre y de la cual, por lo menos desde que el hombre es hombre, nunca ha podido prescindir.

dir: la sociedad. Establecida esta condición de hecho, ¿qué significación tendrían nuestros juicios morales contra esos seres humanos opresores, que denominamos amos de esclavos, señores feudales y capitalistas burgueses, y a favor de esos seres humanos oprimidos, que denominamos esclavos, siervos, trabajadores libres, que, unos y otros, sólo podrían ser lo que son y que sólo podrían cumplir la función que la propia naturaleza de las cosas les ha asignado? (54) Nuestras condenaciones, serían la condenación de lo inevitable. Sería, para poner un ejemplo un poco grosero, como si nos indignáramos porque hay hombres feos al lado de hombres hermosos, hombres enfermos al lado de hombres sanos. Pero el encomio o la condena siempre se refieren a una voluntad, buena o mala: y esos juicios estarían, en cambio, dirigidos contra un hecho que no ha sido querido por nadie y que es soportado por todos, porque no puede ser sino lo que es. Podemos, por supuesto, deplorarlo; pero, al deplorarlo, no sólo no se le destruye, sino que nada se cambia: en síntesis, perdemos el tiempo.

Es a eso que Marx llama la impotencia de la moral, o la inutilidad de plantearse esos problemas, que son absurdos, porque no dependen de los esfuerzos de nadie para resolverlos.

Cuando, al contrario, esas relaciones de sometimiento no aparecen como necesarias al orden social en general, sino simplemente necesarias para una de sus etapas históricas, y cuando comienzan a surgir nuevas condiciones que hacen posible su abolición (fue el caso del progreso industrial respecto a la servidumbre, y eso piensan los socialistas del asalariado y del beneficio para las etapas ulteriores de la civilización moderna), entonces la condenación es justificada y es, hasta cierto punto, también eficaz, para acelerar el proceso de disolución y barrer los últimos vestigios del pasado.

Ese es el sentido de esta fórmula de Marx: la moral condena lo que la historia ya ha condenado. (55)

No puedo llegar a comprender qué dificultades impiden admitir estas afirmaciones, aun para quienes aceptan las doctrinas éticas más rigurosas. No se trata, en efecto, de desconocer la naturaleza de la moral o de convertirla en algo fortuito y puramente relativo: se trata simplemente de establecer las condiciones del progreso social de la humanidad, al llevar el pensamiento de los efectos secundarios e inevitables a las causas fundamentales y al despojarnos de las vanas imágenes y de los piadosos deseos. Cabe pensar que si se siente cierta repugnancia por esa concepción, proviene del orgullo de la vanidad humana mucho más que de un error in-

telectual; parece que nos empeñamos en atribuirle a nuestras pobres palabras un poco de la eficacia del verbo divino: *Fiat lux, et lux fuit!* (56)

Ese mismo sentimiento quizás aparezca en el fondo de las oposiciones que encuentra por regla general la otra máxima práctica de los socialistas: el obrero hace su educación en la lucha política. Pero Labriola tiene sobradas razones para admirar en el progreso del socialismo alemán "ese caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social; ese hecho que, en un número tan considerable de hombres y, en particular de obreros y pequeñoburgueses, se forma una conciencia nueva, cuya formación resulta, en igual medida, del sentimiento directo de la situación económica, que impulsa a la lucha, y de la propaganda del socialismo, considerado como un fin o un punto de llegada". ¿Cuáles son los medios que tienen a mano los que predicán máximas morales, para obtener un efecto semejante? ¿Esos obreros que se unen en asociaciones, que leen sus diarios, discuten los actos de sus delegados, aceptan las decisiones del congreso, no son hombres que hacen una educación moral?

No hay sólo vanidad y orgullo en ese sentimiento de repugnancia que muchos sienten respecto a las máximas prácticas de los socialistas, y en el desco que manifiestan de asumir, en nombre de la moral y de la religión, la dirección espiritual de la educación del obrero; no seremos tan ingenuos ni tan indulgentes como para admitir esa explicación parcial. Hay más: hay, diría, miedo y temor.

Miedo, poco razonable, a que la organización política del proletariado conduzca a un desborde bestial de las masas populares y a un trastocamiento social; como si la historia no nos diera ejemplos de esos desbordes, precisamente durante aquellas épocas en que se pretende que la religión dirigía a las conciencias, como en las "jacqueries" del siglo XIV, en Francia, en la Guerra de los Campesinos, en Alemania y cuando la organización y la educación políticas del pueblo eran nulas! (57)

Temor, razonable en cambio, y que surge de la creencia que se pueden superar movimientos proletarios instintivos y ciegos por la fuerza, mientras que la organización acompañada de la conciencia esclarecida no puede ser vencida, o sólo puede sufrir derrotas temporarias. ¿Mommesen no destaca, respecto a las rebeliones de los esclavos de la Roma antigua, que los estados serían bien felices si no tuvieran que correr otros peligros que aquellos que pueden surgir de las rebeliones proletarias, que no son mayores que los peligros que se corren ante las manadas de osos o de lobos hambrientos?

Luego de aclaradas estas proposiciones de ética y de pedagogía socialistas, cabe aún preguntarse: ¿cuál era el pensamiento filosófico de Marx y de Engels respecto a la moral? ¿Eran relativistas, utilitarios, hedonistas, o idealistas, absolutistas, etc.?

Permítaseme afirmar que estos problemas tienen poca importancia y que incluso son algo inoportunos. Ni Marx ni Engels fueron filósofos de la ética, y no gastaron mucho sus mentes poderosas en el estudio de esos problemas. Es preciso dejar bien establecido que sus conclusiones respecto a la función de la moral en los movimientos sociales, y respecto al método de educación del proletariado, no contienen ninguna contradicción de principios éticos generales, aunque choquen, en un lado u otro, con los prejuicios de la pseudo moral corriente. Sus opiniones personales sobre los principios de la ética no asumieron, en sus obras, una forma científica elaborada, y algunos puntos y algunos sarcasmos no son elementos suficientes como para instituir una discusión sobre este tema.

Diría más aun: yo que, en materia de ética, no he logrado aún librarme de la prisión de la crítica kantiana, y no veo que se haya superado la posición que ocupa Kant, que incluso me parece fortificada por ciertas tendencias modernas, no puedo considerar definitiva la forma como Engels polemizó contra Dühring sobre los principios de la moral en su obra tan conocida. (58) Aparece una vez más la manera de proceder que ya hemos criticado respecto a las discusiones sobre el concepto general del valor. Dühring, por razones de abstracción científica, considera al individuo aislado y declara explícitamente que se trata de una concepción abstracta. (Denkschema); Engels afirma, con fineza pero inexactamente, que ese hombre aislado es nada más que una nueva edición del Adán del Paraíso Terrestre! Es indudable que incluso en esta crítica hay un buen número de golpes certeros, y se podría considerarla justa en general, si se aplicara sólo a las concepciones éticas como conjunto de reglas particulares y de juicios morales que se refieren a situaciones sociales determinadas; esos conjuntos y esas construcciones no pueden pretender la verdad absoluta para todas las épocas y para todos los lugares, precisamente porque se trata de apreciaciones hechas para ciertos tiempos y ciertos lugares. Pero, fuera de esas construcciones particulares, el análisis nos suministra los principios fundamentales y directores de la moral, frente a los cuales se plantean problemas que se pueden resolver de manera diversa, pero que indudablemente no fueron tomados en consideración ni por Marx, ni por Engels. Y en verdad, si no es im-

posible construir una teoría del conocimiento según Marx, (59) es, en mi concepto, una empresa absolutamente desesperada querer ocuparse del principio de la ética según Marx.

VI — CONCLUSIÓN

LAS observaciones precedentes son en parte ensayos de interpretación y en parte ensayos de corrección crítica de algunos puntos de vista de algunos conceptos de Marx y de la literatura marxista. ¡Cuántos otros puntos merecerían ser sometidos a una revisión, desde el problema de la concentración de la propiedad privada en un pequeño número de manos, que amenaza convertirse en algo semejante a la ley de bronce de los salarios, tan desacreditada, hasta esa extraña proposición de historia de la filosofía, que el proletariado es el heredero de la filosofía alemana! La atención podría también dirigirse hacia otros grupos de problemas que no hemos tratado (por ejemplo, la concepción de la sociedad del futuro), como también hacia los desarrollos particulares y las aplicaciones históricas y prácticas que se han realizado. (60) Si esta descomposición del marxismo que se nos anuncia (61) fuera una rigurosa revisión crítica, sería realmente bienvenida.

En resumen hemos intentado mostrar en nuestras observaciones precedentes:

1º) Desde el punto de vista de la ciencia económica, que la economía marxista está justificada plenamente, si se la considera no como la ciencia económica general, sino como una economía sociológica, o una economía aplicada a un problema particular, de interés capital para la vida histórica y social.

2º) Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, que el materialismo histórico debe liberarse de toda concepción a priori (ya sea una herencia de Hegel o una consecuencia del contagio del evolucionismo vulgar), y que hay que considerar esta doctrina un simple canon de interpretación histórica, muy fecundo por otra parte.

3º) Desde el punto de vista práctico, que es imposible deducir el programa marxista (al igual que cualquier otro programa social) de proposiciones de pura ciencia, puesto que los programas sociales deben ser el producto de la observación empírica y de convicciones prácticas: en ese terreno, el programa del marxismo aparece como uno de los más altos y más audaces, y al mismo tiempo uno de aquellos que tienen más vínculos con las condiciones objetivas de la sociedad actual.

4º) Desde el punto de vista ético, hemos in-

tentado destruir la leyenda de la amoralidad, del carácter anti-ético intrínseco del marxismo.

Agregaré una observación sobre el segundo punto. Quizás se piense que al reducir el materialismo histórico a los límites dentro de los cuales lo hemos circunscripto, no sólo deja de ser una teoría científica (lo cual estaríamos dispuestos a admitir), sino que pierde absolutamente toda clase de importancia; contra esta segunda consecuencia, aquí, como ya hemos dicho en otra parte, protestamos enérgicamente. Sin duda hay algo absurdo en el horror que algunos profesan por la ciencia pura y las abstracciones, porque esos procedimientos intelectuales son indispensables para el propio conocimiento de la realidad concreta; pero la adoración total y exclusiva de las proposiciones abstractas, de las definiciones, de los teoremas, de los corolarios es también absurda: como si en eso hubiera cierta aristocracia de la mente humana. Los economistas de la economía pura (para no tomar ejemplos en otras disciplinas, y se podría encontrar cantidad en las matemáticas puras), podrían servirnos para mostrar que por regla general no es muy importante ni incluso muy difícil descubrir teoremas científicos, estricta, impecablemente científicos. Basta pensar, para convencerse, en el gran número de epónimos de los nuevos teoremas que nos vienen de las escuelas de Alemania o de Inglaterra. Las redes, con anchas mallas, de las abstracciones y de las hipótesis, dejan escapar, inaprensible, la realidad concreta, es decir el propio mundo en el cual vivimos y nos movemos, y que nos interesa conocer. Marx, como sociólogo, sin duda no nos ha dado definiciones sutilmente elaboradas del hecho social, como se encuentran en los libros de ciertos sociólogos contemporáneos, de Simmel y Stamler en Alemania, de Durkheim en Francia; pero nos enseña (incluso con sus proposiciones aproximativas por el contenido y paradojales en la forma), a penetrar en lo que es, en su realidad efectiva, la sociedad, y aun, desde ese punto de vista, me asombra que a nadie se le haya ocurrido denominarlo: "el más notable continuador de Maquiavelo".

Una observación todavía sobre el tercer punto. Si el programa social del marxismo no puede estar contenido todo entero en la ciencia marxista ni en ninguna otra ciencia, la práctica cotidiana de la política socialista no puede, tampoco, estar contenida toda entera en los principios generales del programa. Ese programa, al analizarlo, nos da: 1º) un fin último (la organización técnica de la sociedad); 2º) una razón histórica de este fin, buscada en las tendencias objetivas de la sociedad moderna (necesidad de la disolución capitalista, y organización comu-

nista, porque es la única posible progresivamente); 3º) un método (ayudar al desarrollo completo de la burguesía, y educar políticamente a la clase destinada a sucederla). Marx, por su genio político, pudo durante mucho tiempo guiar con sus consejos al movimiento socialista internacional, pero no podía formular preceptos y catecismos para todas las contingencias y todas las complicaciones históricas. La continuación de la obra política de Marx es mucho más difícil que la continuación de su obra científica. Y si, en este segundo aspecto, los marxistas han caído a veces en un dogmatismo científico lamentable, algunos hechos recientes pueden hacernos temer que caigan en un dogmatismo mucho más absurdo aun, el dogmatismo político. Motivo de temor para los marxistas más esclarecidos, en Alemania Kautsky y Bernstein, en Francia Sorel, y el libro reciente de Labriola contienen, a este respecto, graves advertencias.

Noviembre de 1897.

NOTAS

(1) Antonio Labriola, profesor en la Universidad de Roma, el más eminente de los marxistas italianos, en un libro reciente (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*) lo denomina una colosal monografía (económica). Pero en una obra anterior (*In memoria del Manifesto dei Comunisti*) lo había denominado una filosofía de la historia.

(2) No me refiero a los que consideran la ley del valor-trabajo como la ley general del valor. La refutación es simple. ¿Cómo podría ser "general", puesto que no tiene en cuenta toda una categoría de bienes económicos, los bienes en los cuales no se puede aumentar la cantidad por el trabajo?

(3) Werner Sombart, "Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx", en el *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* vol. VII, 1894, pp. 555-594. Lamento no tener a mano, para citarlo, el estudio crítico (desde el punto de vista hedonista), de este artículo y del tercer volumen de *El Capital*, hecho el año pasado por Böhm-Bawerk y publicado en el *Revue d'études* con motivo del jubileo de Knies.

(4) Ob. cit. p. 571 y ss.

(5) *Neue Zeit*, vol. I, pp. 4-11, 37-44.

(6) "Sur la théorie marxiste de la valeur", en el *Journal des Economistes*, número de mayo de 1897, pp. 222-31.

(7) "Discorrendo di socialismo e di filosofia", p. 21.

(8) Es preciso recordar que un hecho concreto puede no ser un hecho empírico, sino un hecho construido por hipótesis y puramente imaginario, o un hecho parcialmente empírico, es decir de existencia fragmentaria en la realidad empírica. Veremos más adelante que la premisa lógica de Marx precisamente tiene este último carácter.

(9) Acepto de buena gana la expresión empleada por Labriola que además ya he utilizado hace un año.

(10) Al hacer una hipótesis de esta clase, Marx veía con toda claridad que, en ese caso, "el tiempo de trabajo desempeñaría una función doble; por un lado, como medida de valor, por otro, como medida de la parte individual que corresponde a cada productor en el trabajo común" (andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Mass des individuellen Theils der Produzenten an der Gemeinarbeit, und daher auch an dem individuell verzehbaren Theil des Gemeinprodukts) Das Kapital, I p. 45.

(11) Esta sociedad productora, no son los productores u obreros de nuestra sociedad capitalista, que son una clase, es decir una fracción de la sociedad económica, y no la sociedad económica y abstracta, productora de bienes cuya cantidad puede ser aumentada por el trabajo.

(12) Se podría dudar de este alcance general del valor-trabajo, considerado, como de aplicación general en toda sociedad económica productora, en el pensamiento de Marx y Engels, si se recuerdan numerosos pasajes en los cuales ambos, en varias ocasiones, afirmaron que: en la sociedad comunista del futuro el criterio del valor desaparecerá y la producción será regulada por la utilidad social cf. los "Umriss" de Engels, de 1844; Marx, "Miseria de la Filosofía"; Engels, "Antidühring". Pero esta afirmación tiene que ser entendida en el sentido que, por no estar esa sociedad comunista hipotética basada en el intercambio, la función del valor (de cambio) perdería, según ellos, toda importancia práctica, pero no en este otro sentido: que para la conciencia de la sociedad comunista el valor de los bienes no sería ya más igual al trabajo que cuestan a la sociedad. Todo lo contrario, en una forma de organización económica semejante, el valor trabajo sería la ley económica que dominaría completamente en la apreciación de los diferentes bienes producidos por el trabajo. Se tendría entonces una simplicidad de evaluación, como la que Marx describe en su Robinsonada; Das Kapital I 43.

(13) "Devenir social", noviembre de 1895, pp. 817 y siguientes.

(14) También Marx en "Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniss" esbozaba someramente las otras formas económicas: la sociedad medioeval, la economía doméstica, etc. "Alle Mysticismus der Waarenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Waarenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andern Produktionsformen flüchten". La relación que existe entre el valor y el trabajo aparece, con mayor evidencia, en las organizaciones económicas menos complicadas, porque está menos contrariada y menos oscurecida por otros hechos.

(15) Das Kapital, I. III, sect III, cap. XIII, XIV, XV: "Gesetz des tendentiellen Falls der Profitrate" (vol. III, P.I, pp. 191-249).

(16) Los marxistas deberían abocarse a liberar el pensamiento de Marx de la forma literaria que le ha dado, a estudiar de nuevo y completamente los problemas que plantea y a darles fórmulas nuevas y más precisas, nuevos desarrollos y nuevas ilustraciones históricas. Só-

lo en eso puede consistir el progreso científico. Las exposiciones que se han hecho del sistema de Marx son simplemente materiales; incluso a veces consisten, como la de Aveling, simplemente en una serie de resúmenes de los diferentes capítulos, más oscuros que el propio original.

(17) "Para realizar, integralmente, esta crítica de la economía burguesa, no basta conocer la forma capitalista de producción, del intercambio y de la distribución. Es preciso estudiar también, por lo menos en sus rasgos esenciales, y tomarlas como términos de comparación, las otras formas que la han precedido en el tiempo o que existen paralelamente en los países menos desarrollados. Esta investigación y esta comparación, hasta el momento sólo han sido hechas, y en forma sumaria, por Marx, y debemos casi exclusivamente a sus investigaciones lo que sabemos de la economía teórica preburguesa" (Engels, Antidühring). Engels escribía esto hace veinte años; desde entonces, la literatura histórico-económica se ha desarrollado extraordinariamente; no obstante la investigación histórica en muy pocas ocasiones ha sido acompañada de la investigación teórica.

(18) "La economía política es esencialmente una ciencia histórica" (Engels, ob. cit. p. 150).

(19) Es extraño comprobar que Engels (en el pasaje citado en la penúltima nota) dice con mucha exactitud que Marx ha hecho *theoretische Oekonomie*, en cambio, en el pasaje citado en la nota anterior (extraído del mismo libro y casi de la misma página), afirma resueltamente que la economía en el sentido marxista no es más que una *ciencia histórica*!

(20) "Antidühring", págs. 150, 153,

(21) "Das Kapital", I, p. 67.

(22) F. A. Lange, "Die Arbeiterfrage".

(23) Adolf Wagner, "Grundlegung der politischen Oekonomie", vol. I, libro I, cap. I, "Die wirtschaftliche Natur des Menschen".

(24) Permitaseme hacer notar que, en sus estudios, los economistas cometen de ordinario un error muy grave al hacer coincidir el concepto de lo "económico" con el de "egoísta". La actividad económica es una esfera independiente, al lado de todas las otras actividades humanas, como la esfera ética, la esfera estética, la esfera lógica, etc. Los bienes morales y la satisfacción de las necesidades morales más elevadas del hombre, por el hecho de ser bienes y necesidades, pertenecen al dominio de la ciencia económica, pero, por otro lado, sólo lo son por su condición de bienes y necesidades y no en su calidad de morales o inmorales, egoístas o altruistas. Al igual que toda manifestación (por la palabra, o por cualquier otro medio de expresión) pertenece al dominio de la estética, pero sólo en su condición de manifestación y no por su calidad de verdadera, falsa, moral, inmoral, útil, perjudicial, etc. Los economistas están aún bajo la impresión del hecho que Adam Smith haya escrito una teoría de la ética y una teoría de la economía, y muchos han creído que en una trató la teoría de los hechos altruistas y en la otra la teoría de los hechos egoístas. Pero de ser así, Adam Smith habría tratado, en una y otra de sus obras fundamentales, hechos de naturaleza ética, dignos de aprobación o de

desaprobación moral y no hubiera sido un economista. ¡Extraña consecuencia!

(25) "Discorrendo di socialismo e di filosofia".

(26) Es curioso que, incluso los economistas de la economía pura, tengan necesidad de otra explicación, lo cual los lleva a afirmaciones contradictorias y a dificultades insuperables. Pantaleoni ("Principi di economia pura") critica a Böhm-Bawerk, y se pregunta dónde el deudor del capital conseguirá lo necesario para pagar el interés. Pareto (Introducción a Karl Marx, El Capital) nota 1: "Los fenómenos de la plusvalía están en contradicción con la teoría de Marx, que determina el valor sólo por el trabajo. Pero, por otra parte, hay ahí una apropiación semejante a la que condena Marx. No está demostrado que esta apropiación sea útil para obtener el máximo hedonista del individuo y de la especie. Pero es un problema difícil encontrar el medio de evitar esta apropiación". Un gran economista italiano ha intentado conciliar los puntos de vista de la escuela hedonista y de la escuela ricardo-marxista, G. Ricca Salerno "La teoria del valore nella storia delle dottrine e dei fatti economici".

(27) No sin razón el demasiado criticado Dühring observaba que en las obras de Marx aparecen demasiado a menudo expresiones "que parecen generales sin serlo en realidad" (allgemein aussehen ohne es zu sein): "Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus".

(28) Gentile, "Una critica del materialismo storico" en los Studi storice de Crivellucci, vol. VI, 1897, págs. 379-423, expresa sus dudas sobre la interpretación realista que he dado del pensamiento de Marx y de Engels, e incluso sobre mi método de interpretación. Reconozco, con buena voluntad, que, en mis dos trabajos precedentes, no indiqué el punto preciso donde termina la interpretación de los textos y donde comienza la parte propiamente teórica; esa exposición teórica sólo puede considerarse conforme al pensamiento íntimo de Marx y Engels por conjetura y en el sentido indicado antes. En su volumen reciente, "La filosofía de Marx", Gentile observa que si es cómodo, y en algunos casos legítimo y necesario "interpretar las doctrinas afirmando que parte de lo que enuncian son escorias o elementos accidentales, o exteriores y caducos, y que otra parte constituye la sustancia verdadera y vital", sin embargo es necesario justificar esta interpretación de alguna manera. Entiende así, sin duda, que es necesario "justificarla como interpretación histórica", porque es indudable su justificación como corrección teórica. Me parece que no es difícil justificar históricamente esta interpretación, si se considera que (como lo dice Gentile), Marx no ha insistido sobre su construcción metafísica, mientras ha insistido sobre sus puntos de vista históricos, que constituyen el centro de su crítica de la sociedad actual, y de la política que preconizaba. La personalidad de Marx, considerado como sociólogo y como jefe de un movimiento social, supera sin duda a la del Marx metafísico, que sólo lo fue, por así decirlo, durante su juventud. No creo por otra parte que no sea interesante estudiar a Marx desde todos los puntos de vista; el propio Gen-

tile acaba de exponer y criticar la concepción metafísica juvenil de Marx.

(29) Confieso no haber podido comprender, aunque lo intenté, el sentido de este pasaje (que tiene no obstante que ser muy claro, puesto que se le cita a menudo y sin comentarios) del prefacio a la segunda edición de El Capital: "Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegel'schen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegentheil. Für Hegel ist der Denkprozess, der er sogar unter der Name Idee in ein selbständiger Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideale nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle". (Das Kapital, I, p. XVII). Me parece que el Ideelle de la última proposición no tiene ninguna relación con el Denkprozess y con la Idee hegeliana de la penúltima proposición. Algunos han creído que quise negar con mis objeciones la inspiración hegeliana de Marx. Quizás sea útil decir que me niego simplemente a admitir que exista una relación lógica entre esas dos teorías de la historia. ¡Negar la inspiración hegeliana de Marx sería negar la evidencia!

(30) "Antidühring", part. I, cap. XIII.

(31) Algunas de estas cuestiones se estudian en la obra de Gentile "La filosofía de Marx".

(32) Ya Lange, a propósito de El Capital de Marx, observaba que la dialéctica hegeliana, "el desarrollo por antítesis y conciliaciones, podría casi llamarse un descubrimiento antropológico. Sólo que, en la historia como en la vida del individuo, el desarrollo por antítesis no se realiza indudablemente tan fácil y radicalmente, ni con tanta simetría, como en la construcción especulativa". (Die Arbeiterfrage).

(33) Sobre las clases abstractas de la economía marxista y las clases reales o históricas, ver las observaciones de Sorel, art. cit. del "Journal des Economistes".

(34) G. Gentile, ob. cit., en "Studi storici".

(35) Su odio por lo que denomina la escolástica es realmente excesivo, pero no es inoportuno, incluso en su exceso, como una reacción contra las costumbres corrientes de los literatos puros, de los simples eruditos, de los razonadores en el vacío, de los juglares del pensamiento abstracto, y de todos aquellos que pierden el sentido de la conexión íntima entre la ciencia y la vida.

(36) "Discorrendo di socialismo e di filosofia".

(37) "Intorno alla storia della cultura" (Kulturgeschichte) en "Atti dell'Accad. Pont.", vol. XXV.

(38) "Si se entiende por cristianismo únicamente el conjunto de creencias y esperanzas sobre el destino humano, esas creencias —escribe Labriola—, en realidad son tan variadas que hay diferencia, para no citar sino una, entre el libre arbitrio del catolicismo posterior al concilio de Trento y el determinismo absoluto de Calvino."

(39) Aparte de la obra, bastante poco metódica, de Westermarck, History of human marriage, ver, en particular, el libro de Ernest Grosse "Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft".

(40) Estas relaciones aparecen expuestas en pocas palabras, pero con gran exactitud, en la obra de Ingram "Histoire de l'économie politique".

(41) Ver Marx, "Misericordia de la Filosofía", p. 167 y siguientes; Engels, "Antidühring", p. 1 y sts.

(42) Sobre las máximas hedonistas, cf. Bertolini Pantaleoni, "Cenni sul concetto di massimi edonistici individuali e collettivi", en el Giornale degli economisti; cf. Coletti, en el mismo Giorn., vol V.

(43) Como ilustración de este empleo metafísico de la palabra ciencia, ¿no existe en Italia hasta una Rivista di polizia scientifica?

(44) "Cours d'économie politique".

(45) Cf. también su crítica, ya citada, de Marx, p. XXXVI.

(46) "Salvo Inglaterra, donde reina el libre cambio, principalmente porque favorece los intereses de algunos empresarios, el resto de los países civilizados se inclina cada vez más hacia el proteccionismo."

(47) Ver el "Giornale degli economisti", excelente desde el punto de vista crítico, y en particular las "Chroniques" de Pareto.

(48) Puede observarse que la dificultad de separar lo puramente científico de lo práctico, es la causa principal de las dificultades y de la pobreza de las ciencias sociales y políticas. Y cabe sonreír frente a esos naturalistas o sus ingenuos admiradores, que pretenden salvar las ciencias sociales y políticas por aplicación de los métodos, según sus propias expresiones, de las ciencias naturales. (Un astrónomo italiano, tan ingenuo como sabio distinguido, propuso la creación de observatorios sociológicos, que permitirían a la sociología ser, en pocos años, algo semejante a la astronomía.) Pero la cosa no es tan simple; los sociólogos tienen todos la intención de aplicar métodos exactos; pero, ¿qué quedan de estas aplicaciones cuando se marcha per ignes, sobre un suelo que va, como diría Dante:

"d'una e d'altra parte
Si come l'onda che fugge e
s'appressa?"

(49) Ver el prefacio a la traducción alemana de la "Misericordia de la Filosofía", 2ª edit. Stuttgart, 1892.

(50) Las ciencias normativas tendrían como fin comprobar los medios y las condiciones necesarias para alcanzar fines determinados; pero sólo pueden establecer reglas generales o probables, cuya aplicación al caso concreto pertenece, en última instancia, al dominio de las opiniones y de los cálculos individuales: por esa razón antaño se consideraban artes (arte médico, arte político, arte poético, etc.), lo que actualmente se denomina ciencias normativas. Si nos limitamos a las ciencias propiamente dichas, incluso la ética mas absoluta conoce conflictos de deberes, que no puede solucionar porque se plantean entre elementos cuantitativos, que el individuo tiene que calcular en cada ocasión. ¿Quién puede resolver, por ejemplo, el antiguo conflicto entre los deberes del soldado y los deberes morales y sociales, salvo el propio individuo que es la sede de ese conflicto? (ver: De Vigny, "Servidumbre y grandeza militar"). Este puede llegar

a una solución objetivamente falsa, pero subjetivamente moral, porque, desde el punto de vista de la ética, está inspirada en la pureza y la sinceridad de la intención.

(51) La palabra comunismo es más exacta porque hay muchos socialismos (democrático, del Estado, católico, etc.). Sobre las relaciones entre la doctrina materialista de la historia y el socialismo, ver Gentile.

(52) Pantagruel, III, 39-43.

(53) El absurdo de esta interpretación parecerá evidente si se observa que muy a menudo el capitalista industrial paga por el trabajo del obrero un precio superior al que obtiene en el mercado: es cierto que en estos casos el capitalista marcha hacia la ruina y la bancarrota; pero no siempre es posible evitarlos. "Marx parte de las investigaciones realizadas por la escuela inglesa, de las cuales habría hecho un estudio profundo, y quiere explicar el beneficio sin admitir ninguna deshonestidad." (Sorel, art. cit. p. 227).

(54) Ver en el "Antidühring", p. 303, la justificación histórica de la división de clases.

(55) En apoyo de esta interpretación, cf. "Antidühring", págs. 152-153, 206, y especialmente págs. 161-162; el prefacio a la traducción alemana de "La Misericordia de la Filosofía", 2ª edic., Stuttgart, 1892, cf. también Labriola, ob. cit.

(56) Ver en Labriola, ob. cit., las profundas observaciones sobre las dificultades que enfrenta la doctrina del materialismo histórico en el estado de ánimo de los que quieren "moralizar el socialismo".

Esas discusiones sobre la ética de Marx recuerdan la crítica que se le hizo tradicionalmente a la ética de Maquiavelo, crítica en la cual triunfó De Sanctis (en el notable capítulo que consagró a Maquiavelo en su "Storia della letteratura"), pero que se repite constantemente y que reencontramos incluso en la obra del profesor Villari, que reprocha a Maquiavelo el no haberse planteado el problema moral.

Siempre me he preguntado por qué razón, a raíz de qué obligación, de qué contrato, Maquiavelo tenía que estudiar toda clase de problemas, incluso aquellos para los cuales no tenía la menor competencia y la menor simpatía. ¿Se puede por ejemplo, reprochar a un químico no haber ascendido de sus investigaciones particulares hasta los problemas generales y metafísicos sobre los principios de la realidad? —Maquiavelo parte de la comprobación de un hecho: el estado de lucha en el cual se encuentra la sociedad, y suministra reglas de conducta conformes a esta situación de hecho. ¿Por qué razón tenía que exponer él, que no era un filósofo moralista, la ética de la lucha? va derecho hacia las conclusiones prácticas. Los hombres son malos, afirma y, frente a hombres malos, son necesarios procedimientos malos. Engañarás a quien te engaña. Harás violencia a quien te haga violencia. Estas máximas no son ni morales, ni inmorales, ni beneficiosas ni perjudiciales; son una cosa u otra según los fines subjetivos y los efectos objetivos de la acción, según las intenciones y los resultados. Pero es indudable que una moral que quisiera introducir en la guerra las máximas de las épocas de paz, sería una moral para corderos que se quiere degollar y no para hombres que quieren rechazar la injusticia y afirmar su de-

recho. "Y si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno, etc. etc.," dice el propio Maquiavelo (El Príncipe, cap. XVIII). Villari aún sigue atascado en estas viejas fórmulas "el fin justifica los medios", el "fin moral", los "medios inmorales". No obstante, basta reflexionar un poco para comprender que los medios, simplemente por el hecho de ser medios, no pueden ser morales, ni inmorales; sólo están bien adaptados o mal adaptados. Medio inmoral es una contradicción en los términos, si es que no es simplemente una expresión del lenguaje corriente. Sólo el fin es pasible de ser calificado como inmoral o moral. Un análisis más profundo de esos ejemplos que se acostumbra citar, demuestra que no se trata de medios inmorales, sino de fines inmorales. La confusión llega al extremo cuando se introduce en los problemas la distinción absurda entre moral privada y moral pública.

Que se me excuse esta digresión, pero problemas totalmente análogos se plantean respecto a las máximas éticas del marxismo.

(57) Podríamos comparar aquí las rebeliones de los campesinos, sobre los cuales Italia, estos últimos años, nos ha suministrado más de un ejemplo, con las luchas políticas de los obreros alemanes o con las luchas económicas de los "Trades Unions" de Inglaterra.

(58) Ver, en particular, part. I, cap. IV, "Moral und Recht. Ewige Wahrheiten".

(59) Ver en particular los pensamientos de Marx, über Feuerbach de 1845, en apéndice al estudio de Engels, "Ludwig Feuerbach und der

Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", 2ª edit., Stuttgart, 1895, págs. 59-62; cf. Andler, en la "Revue de metaphysique", 1897; Labriola, ob. citada; Gentile ob. citada. Desde este punto de vista (y limitando esta afirmación a la teoría del conocimiento), se podría hablar como Labriola de un materialismo histórico como filosofía de la praxis, es decir una manera particular de concebir y resolver e incluso superar el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser. La filosofía de la praxis fue estudiada por Gentile en el volumen citado.

(60) Algunas interpretaciones podrían ser sólo simples explicaciones de palabras. A muchos les parece extraño que el socialismo tienda a la abolición del Estado. Sin embargo basta señalar que el Estado para los socialistas es sinónimo de diferencia de clases, y de existencia de clases dominantes y de gobierno, para comprender que, al igual que se puede hablar del origen del Estado, también se puede hablar de su fin: lo cual no significa el fin de la sociedad sometida a reglas (cf. "Antidühring", p. 302). Es preciso una gran elaboración crítica para llegar a concebir la manera como terminará económicamente la sociedad capitalista; sobre este punto, el pensamiento de Marx y Engels es oscuro y contradictorio (cf. Antidühring).

(61) Ver Ch. Andler, "Los Orígenes del Socialismo de Estado en Alemania". Andler anuncia un nuevo libro y actualmente realiza una serie de conferencias sobre la descomposición del marxismo.

LA FORMACION DE LAS IDEAS FILOSOFICAS DE KARL MARX

LOS años 1842-1843 constituyen la segunda etapa de la formación de los conceptos filosóficos de Marx. Es la época, entre otros, de los artículos de la *Rheinische Zeitung* y del manuscrito incompleto titulado: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Lenin habla de los artículos de *Rheinische Zeitung* para situar el pasaje de Marx del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo. El manuscrito de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que fue desconocido para Lenin, también debe ser relacionado con este período de transición.

La evolución de las ideas de Marx suscita un vivo interés. Es de Hegel que partieron los hegelianos de izquierda. Es también de Hegel que partió Marx. Pero ambos procesos era radicalmente diferentes; Marx, lo mismo que los hegelianos de izquierda, sacó conclusiones revolucionarias de la filosofía de Hegel. No obstante, las conclusiones de los hegelianos de izquierda no eran sino el resultado de la evolución lógica de la filosofía hegeliana. Es cierto que apoyaban sus deducciones en materiales históricos, pero no podían verlos sino a través del prisma de la filosofía hegeliana, el más lógico, sin embargo, de todos los sistemas idealistas posibles. Oponiendo entre ellos los diferentes aspectos de la filosofía de Hegel (era lo que hacían los jóvenes hegelianos) se llegaba inevitablemente a su destrucción. Y cuanto más se dedicaban a oponer un aspecto de esta filosofía a otro, cuan-

to más intensificaban el proceso de su "perfeccionamiento", más y más esa filosofía se volvía absurda.

Marx, a diferencia de los jóvenes hegelianos, no opone las diferentes partes de la filosofía de Hegel. Toma como punto de partida, para emplear la expresión de Engels "los hechos testarudos". Estudiando la realidad objetiva desde el punto de vista revolucionario, Marx se opone a la filosofía hegeliana en su conjunto.

La defensa de la libertad de prensa marca el comienzo de la acción de Marx. Sus exigencias revolucionarias se diferencian en numerosos aspectos de aquellas de la oposición burguesa que, en Alemania, se caracterizó siempre por su espíritu de indecisión y un carácter equivoco.

El 14 de enero de 1842, el gobierno prusiano decreta una nueva instrucción para la censura. El 10 de febrero, Marx propone a Ruge un artículo: "Observaciones sobre la nueva instrucción para la censura prusiana", para la revista *Deutsche Jahrbücher*.

La instrucción para la censura, brillantemente criticada por Marx, suprimía la libertad de la prensa y pedía a los escritores que se limitaran a no exponer sino una verdad "modesta" y "seria".

Marx saca a luz el hecho de que esta instrucción está basada sobre la idea de la desigualdad de clases. Los funcionarios, como resortes del Estado burocrático y policial, son todopoderosos. Todo depende de sus motivos subjetivos; actúan fuera de toda norma objetiva. El

Estado ubica a los funcionarios por encima de la sociedad, privada del derecho de utilizar libremente la prensa. Marx llega a esta conclusión: "La forma totalmente radical de curarse de la censura sería su abolición pues esta institución es mala". (1)

Las opiniones de Marx expresadas en su primer artículo de publicista se diferencian netamente de las de Hegel. Aunque Marx no nombra a Hegel, la comparación de las posiciones de Marx con las del autor de la filosofía del derecho muestra toda la profundidad de las divergencias entre ambas. Hegel (ver su *Filosofía del Derecho* § 39) considera la libertad de prensa como admisible si no contradice los intereses del Estado, los deseos del gobierno. Es cierto que aquí, Hegel no tiene en vista un régimen de Estado en general, sino simplemente un Estado "real" y "racional". Pero si recordamos que Hegel definió al Estado prusiano con estos mismos atributos, resulta claro que justifica y defiende el régimen político existente, la "libertad" del Estado policial. Por el contrario, Marx reivindica la libertad de prensa cuya limitación en su opinión, no corresponde a la idea de libertad y por lo tanto, representa una violencia para el espíritu.

La actitud crítica de Marx respecto a la filosofía del derecho de Hegel está confirmada por su carta a Ruge del 5 de marzo de 1842. Marx propone a Ruge, para la revista *Deutsche Jahrbücher* un artículo "que presente una crítica del derecho natural de Hegel, respecto a la Constitución interior. El fondo de este artículo se resume en la lucha contra la idea de monarquía constitucional; considerada como una cosa bastarda que se contradice y se aniquila absolutamente". (2)

Procediendo a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx expresa ideas que, desarrolladas, serán la base de su pasaje del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo. Las consideraciones revolucionarias de Marx con carácter enteramente idealista dejan lugar poco a poco, durante el período de su actividad en la *Rheinische Zeitung* a una noción clara de los intereses materiales y económicos de los hombres. Este giro de su pensamiento le permite asir la base real de la sociedad y, más tarde exponer, por primera vez en las *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, los fundamentos del materialismo histórico.

En enero de 1842, los liberales de la provincia renana fundan un diario de oposición, la *Rheinische Zeitung*. Marx comienza a colaborar en él y, en octubre de 1842, se convierte en su jefe de redacción.

Marx que, en sus "Observaciones sobre la

nueva instrucción para la censura", había emitido ideas democráticas y revolucionarias, las retoma y las profundiza en los artículos que publica en la *Rheinische Zeitung*. Lenin escribe a propósito de la actividad de Marx en ese diario: "En 1842 publica artículos en la *Rheinische Zeitung* (de Colonia), en particular una crítica de los debates en el sexto Landtag renano sobre la libertad de prensa, un artículo sobre las leyes que reprimen los robos de madera, luego otro donde toma partido en favor de una política desligada de la teología, etc.... Es aquí donde vemos a Marx pasar del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo." (3)

Marx consagró sus primeros escritos para la *Rheinische Zeitung* a los debates que tuvieron lugar en el Landtag renano sobre el tema de la libertad de prensa. Los landtags eran asambleas representativas, o más bien, no eran sino piadosas caricaturas de aquéllas. La "democracia" prusiana se manifestaba en la verbosidad de los diputados que no tenían derecho de decidir cuestiones importantes. Pero lo esencial aquí es que, en los debates del Landtag renano, se reflejaba la actitud de las clases sobre la cuestión política mayor: la libertad de prensa. Estos debates develaban el verdadero carácter de la oposición burguesa. Las deliberaciones de los liberales a propósito de la libertad de prensa tenían siempre un tono indeciso y un carácter de filisteísmo.

Marx considera las divergencias surgidas en el Landtag como una manifestación de las contradicciones de clase. Desenmascara tanto las aspiraciones reaccionarias de aquellos que se oponen a la libertad de prensa como la inconsecuencia de sus defensores. Marx considera la restricción de la libertad de prensa como un peligro para la cultura humana. Al confirmar las libertades acordadas a los privilegiados, la censura representa al mismo tiempo una forma de despotismo en relación con el pueblo. Liberar a la prensa de la censura sería transformarla en prensa del pueblo, pues la censura no acuerda la libertad de prensa efectiva sino a un grupo determinado de individuos. La ley de censura no es una verdadera ley: "trata a la libertad como a un criminal." (4) Sin embargo Marx no se contenta con reconocer el carácter progresista de la libertad de prensa y el carácter anti-nacional de la censura. Va más lejos. Sostiene que la represión de la libertad de prensa está determinada por el régimen de Estado, por la política del gobierno, que garantiza así los privilegios de una parte de la sociedad.

Las opiniones de Marx son esencialmente diferentes de las reivindicaciones democráticas

burguesas. La condición de la libertad de prensa, piensa Marx, no radica únicamente en la supresión de la censura. Apoyándose en la situación de la prensa en Francia, donde no había limitación como en Alemania, Marx hace notar que semejante prensa tampoco puede ser calificada de "libre", pues la censura espiritual está remplazada allí por una censura material: los medios financieros.

A pesar de su concepción idealista del Estado, Marx va, también en este aspecto, mucho más lejos que Hegel. Partiendo del concepto de un Estado "único", Marx pone en primer plano la idea de la representación del pueblo. Los diputados que sesionan en el Landtag no pueden ser considerados como representantes del pueblo. "La provincia —señala— debe luchar no tanto por la voz de sus representantes, sino contra ellos mismos." (5) Los intereses de toda la sociedad deberían estar representados en el Landtag. "La provincia, escribe Marx, exige que las palabras de los estados provinciales se transformen en la voz del país, audible para el público." (6)

No existe vida política libre sin representación del pueblo. Ésta es tan necesaria para la sociedad como el aire es necesario para el hombre.

También en esos artículos Marx se aleja de la filosofía de Hegel. Oponiéndose a Hegel que considera que el estado prusiano es la expresión del Estado ideal y se opone abiertamente a la representación del pueblo, Marx califica al estado prusiano de sistema que ahoga toda libertad y reivindica la representación del pueblo como condición necesaria de la libertad.

Marx desarrolla luego esta idea en un artículo referente a las "comisiones de los estados en Prusia". La realización del concepto de Estado, afirma Marx, es imposible sin la organización de una representación popular. El poder representativo debe servir para expresar los intereses de todo el pueblo y no ser un monopolio de las clases privilegiadas. La verdadera representación es la del pueblo por sí mismo.

Así Marx, se opone categóricamente al hecho de que el pueblo esté privado de derechos políticos y defiende los principios de un Estado democrático. La oposición entre los puntos de vista de Marx y de Hegel es evidente. Hegel consideraba que la monarquía era la forma superior del Estado, el régimen más racional. Considerando como "abstracta" y "carente de espíritu práctico" la reivindicación de un régimen democrático, Hegel escribía en la *Filosofía del espíritu*: "La forma de Estado más perfecta es la monarquía. La constitución monárquica es pues la constitución de la razón desarrollada,

todas las demás constituciones pertenecen a un grado inferior de desarrollo y de actualización de la razón." (7)

El problema de las relaciones recíprocas de la filosofía, de la religión y de la política ocupan un lugar importante en los artículos de Marx.

La filosofía, si quiere representar a la verdad, debe estar indisolublemente ligada a la vida, pasar del campo hermético de los sistemas al vasto terreno de la política. "Como toda filosofía verdadera es la quintaesencia espiritual de su tiempo, necesariamente debe llegar el momento en que la filosofía entrará en contacto y acción recíproca con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente por su contenido, sino también exteriormente por su forma. La filosofía deja entonces de constituir un sistema determinado frente a otros sistemas determinados; se transforma en la filosofía en general ante el mundo, se transforma en la filosofía del mundo contemporáneo." (8)

Hay que examinar los problemas políticos desde el punto de vista filosófico y no desde el punto de vista religioso pues "la sabiduría de aquí abajo, la filosofía, tiene más derecho a interesarse en el reino de este mundo, en el Estado, que la sabiduría del más allá, la religión." (9)

Ya en esta época el lazo entre la religión y la política es muy claro para Marx. Tiene conciencia plenamente de que, en los estados contemporáneos, la definición de la religión es: "religión de dominación, culto... de la voluntad del gobierno." Bacon calificaba a la física teológica de hija estéril y, trazando los límites de la teología y de la física, transformaba a esta última en ciencia fecunda. De la misma manera, la teoría de la filosofía es liberar a la política de la teología y fundar una verdadera ciencia política.

Marx rechaza categóricamente a la religión. Según él, la conciliación de la ciencia y de la fe equivale a un renunciamiento de toda ciencia. Un profundo abismo separa a Marx de Hegel, para quien la fe y la ciencia no se separan esencialmente una de otra, sino que expresan un solo y mismo contenido bajo diferentes formas. La ciencia, escribe Hegel, es la expresión del espíritu absoluto. La fe expresa lo mismo pero bajo un aspecto particular, imperfecto. "La fe no se opone a la sabiduría, —escribe Hegel— ella misma no es más que una forma particular de la sabiduría." (10)

De esta manera, desde la primera época de su actividad, Marx relaciona estrechamente la lucha teórica y la lucha política práctica. La

teoría para él; no es un fin en sí mismo, sino un instrumento de lucha revolucionaria.

Esta toma de posición profundiza la divergencia entre Marx y los jóvenes hegelianos que consideran como meta final de su actividad el atermón ateísta y la fraseología revolucionaria. En 1838-1841 Marx mantuvo estrecho contacto con Bruno Bauer. Se puede suponer, sin embargo, que, a pesar de esas buenas relaciones, jamás estuvieron enteramente de acuerdo. Y a partir de 1842 comienza una lucha aguda entre ambos. El hecho está directamente confirmado por una carta de Engels a Mehring: "cuando, hacia fines de noviembre (1842-O.B.) en camino hacia Inglaterra, volví a la redacción de la *Rheinische Zeitung*, encontré allí a Marx y fue en esta ocasión que tuvo lugar nuestro primer encuentro, que fue muy frío. Entre tanto Marx se había alzado contra los hermanos Bauer, es decir se oponía a que la *Rheinische Zeitung* se transformara esencialmente en un vehículo de propaganda teológica, de ateísmo, etc... en lugar de ser el de discusión y de la acción políticas." (11)

Los jóvenes hegelianos de Berlín, a la cabeza de quienes se encontraba Bruno Bauer, se calificaban de "Libertos". Marx criticó implacablemente sus concepciones y la redacción de la *Rheinische Zeitung* se negó muchas veces a publicar sus artículos pues contenían una crítica abstracta de la religión y se limitaban a discusiones superficiales sobre el comunismo. Marx pedía que la crítica de la religión estuviera ligada a la crítica de la política, pues, como él lo afirmaba, el aniquilamiento de la religión es imposible sin el aniquilamiento de sus bases de existencia. En cuanto al comunismo es cierto que lo rechazaba, pero no conocía más que su forma contemporánea. (12) Al mismo tiempo Marx señalaba que no se podía emitir una apreciación sobre el comunismo sin haberlo estudiado a fondo, que no se podía discutirlo a través de "resúmenes fortuitos y teatrales", como lo hacían los jóvenes hegelianos. Criticando a los "Libertos" Marx escribía a Ruge: "Reclamo, si se hiciera necesario hablar del comunismo, una crítica totalmente distinta, más fundamental" (13) Este "examen fundamental" condujo rápidamente a Marx a las bases del comunismo científico.

Los artículos en los cuales Marx analiza los debates a propósito de los robos de madera reflejan el cambio de sus conceptos. Encontramos aquí esclarecidos los intereses económicos de las diferentes clases, las relaciones de éstas con el Estado. Para emplear sus propios términos, Marx "vuelve a la tierra".

Las opiniones emitidas en el Landtag a pro-

pósito de la definición de los "robos de madera" y de la instauración de medidas de represión reflejaban los intereses de la propiedad privada. Los diputados exigían que se calificara de "robo" la recolección de madera seca. Marx muestra que semejante forma de abordar la cuestión es unilateral. La ley debe tomar, como punto de partida, no motivos subjetivos, sino el carácter objetivo de la acción.

El derecho debe tener en cuenta, concretamente, caracteres específicos del objeto o de la acción. Si la ley no debe ser sino el resultado de una pura abstracción, entonces toda propiedad privada puede ser considerada como un robo, pues, abstractamente hablando, la propiedad de un hombre es la negación del derecho a la propiedad de otro. Pero el Landtag no hace uso de tal abstracción sino respecto a los campesinos. En cuanto a los propietarios de bosques, las medidas de represión se diferencian según sus intereses.

Tomando la defensa de los intereses de la "masa pobre, desvalida social y políticamente", Marx demuestra que, según la dialéctica de la forma y del contenido, el privilegio jurídico y el concepto de ley nacional no pueden coincidir en ningún caso, que los derechos de los privilegiados no pueden servir de contenido a la ley: "Por su contenido los derechos consuetudinarios de las clases superiores se resisten a ser puestos bajo forma de ley general. No pueden ser expresados bajo forma de ley pues son producto de la ausencia de leyes. Contradiciendo por su contenido la forma de la ley, su universalidad y su necesidad, esos derechos consuetudinarios prueban por eso mismo que son injusticias consuetudinarias... Deben ser derogados como contrarios a la ley." (14)

La condición de la unidad de la forma y del contenido del derecho racional consiste en que éste expresa bajo forma de ley los derechos de los desposeídos. El derecho puede ser traducido en ley en la medida en que el contenido de ésta no contradiga su forma. El privilegio jurídico es la expresión misma de la ilegitimidad. Por lo tanto, la legalización de los derechos de las clases dominantes confirma la ruptura entre la forma y el contenido de la ley.

Podríamos preguntarnos en qué se apoya Marx, cuando demuestra que es necesario liberar a los trabajadores y establecer la unidad del contenido racional y de la forma de la ley. En esos artículos, los intereses jurídicos de los hombres descansan sobre sus intereses económicos, la determinación de las diferentes relaciones sociales descansa sobre la base de las relaciones de propiedad.

Los propietarios privados colocan sus intere-

ses ante todo y por encima de todo: "El interés privado se considera como la meta final del mundo." (15)

Marx, analizando los debates en el Landtag para la atribución de privilegios particulares a los propietarios de bosques, demuestra que el Estado existente es el defensor de los propietarios privados. El Estado instrumento de los intereses privados no corresponde a su concepto; es irracional. Teniendo esto en cuenta, "la estructura del Estado, la determinación de las diferentes instituciones administrativas, todo debe salir de su cuadro para reducirse al papel de instrumento de los propietarios territoriales, cuyo interés deviene el alma determinante de todo el mecanismo. Todos los órganos del Estado se transforman en orejas, ojos, manos, piernas, gracias a los cuales el interés del propietario de bosques escucha, espía, estima, guarda, se apodera, corre." (16)

Una sola idea domina al Landtag: la de la propiedad privada. No ve en el Estado más que una máquina que garantiza la dominación de los explotadores.

El análisis de los aspectos materiales de la vida social abre a Marx nuevas perspectivas. Era imposible explicar las relaciones materiales reales sobre la base del idealismo. Así comienza la evolución de Marx hacia el materialismo y el comunismo.

Las cuestiones planteadas en sus artículos sobre los campesinos de Mosela muestran al desnudo la inconsistencia de los argumentos del idealismo. Los dos artículos publicados por la *Gazette Rhenane* describen la insoportable situación creada a estos campesinos, su condición oprimida y su privación de todo derecho. El gobernador von Chapper ataca a esos artículos y discute la veracidad de los hechos citados. Es Marx quien le responde.

A partir de la situación de los campesinos de Mosela, revela la esencia del estado prusiano y afirma que no hay que buscar la causa de la miseria campesina fuera de la esfera de actividad de los órganos administrativos del Estado, sino dentro de esta misma esfera. Marx va aún más lejos. Ve la causa del mal en la estructura de la máquina de Estado. El carácter del Estado explotador, su misión, es el de servir únicamente a los intereses de las clases dominantes; los trabajadores, no tienen, en principio, ninguna posibilidad de defenderse. El burocratismo que reina en semejante Estado no se debe a los antojos de tales o cuales funcionarios sino que es el corolario inevitable del hecho que las masas populares están privadas de todo derecho. En la ocasión, Marx defiende enérgicamente los intereses y los derechos, desprecia-

dos por el Estado, de los campesinos de Mosela. Exige que el Estado sirva al país y no que éste sirva al Estado. La situación miserable de los trabajadores es la confirmación del hecho de que el poder político no se ajusta a lo que exigiría la realidad sino que está en contradicción con ella, es decir que es reaccionario. Marx caracteriza así la actitud del Estado ante la situación miserable de los campesinos moselanos: "La miseria constante de un núcleo del Estado nos demuestra la contradicción existente entre la realidad y las máximas de la administración". (17).

Es natural que los órganos del Estado, apoyados sobre bases burocráticas, sean ciegos y sordos cuando se trata de investigar las causas de la miseria del pueblo: "Pero la administración, escribe Marx, no puede, a causa de su misma naturaleza burocrática, percibir las razones de la miseria en la región administrada, sino únicamente en la esfera de la naturaleza y de los ciudadanos privados que están fuera de la zona administrada." (18)

Marx critica duramente la desigualdad social y política existente y la organización política prusiana, que constituyen un sistema basado en la dominación de la propiedad privada, el saqueo a los trabajadores y la carencia de derechos para éstos.

Si, para Hegel, el organismo político existente, es decir el estado prusiano reaccionario, es racional y necesario, para Marx la racionalidad y la necesidad están sometidas al criterio de las exigencias democráticas revolucionarias. Si Hegel ubica al Estado en la base de la sociedad civil, Marx, por el contrario, busca la base de las relaciones políticas en la vida económica y social, es decir en la sociedad civil.

Estos problemas concretos dan a Marx la ocasión para dedicarse a un estudio serio y profundo de las relaciones económicas. Escribe a propósito de esto, en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*: "En 1842-1843, en mi calidad de redactor de la *Gazette Rhenane* me encontraba por primera vez en la obligación embarazosa de dar mi opinión sobre los llamados intereses materiales. Las deliberaciones del Landtag renano sobre los robos de madera y el parcelamiento de la propiedad territorial, la polémica oficial que von Chapper, entonces primer presidente de la provincia renana mantuvo con la *Gazette Rhenane* sobre la situación de los campesinos de Mosela, en fin, los debates sobre el libre-cambio y el proteccionismo me dieron las primeras razones para ocuparme de cuestiones económicas." (19)

La manera de comprender las relaciones sociales, haciéndolas descansar sobre la base de

las condiciones económicas, hace que resalte con toda la claridad deseada el carácter de la filosofía sobre la cual se apoya Marx. Los principios del idealismo son puestos en duda. En lugar de un Estado "uno" existe en realidad una sociedad dividida en clases que tienen intereses opuestos. En lugar de un régimen ideal, un aparato burocrático que descarta al pueblo de toda participación en la vida política. La prensa que debería ser una manifestación del espíritu popular está transformada en coto de caza de una minoría de la sociedad. En lugar de la armonía de lo particular y de lo social, el antagonismo de las clases y la opresión del hombre por el hombre. ¿Puede entonces decirse de semejante Estado que es la realización de la Idea moral? ¿Se puede tomar el ideal como punto de partida cuando toda la vida espiritual, las acciones de los hombres, sus relaciones recíprocas están determinadas por las condiciones materiales? ¿Adónde conduce la lucha de los conceptos puros contra un régimen político en el cual la influencia ejercida por esos conceptos está determinada por condiciones económicas? Tales son los problemas con los cuales tropieza Marx en el transcurso de su actividad. Les da una solución en la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.

En esta obra, Marx habla como materialista, somete a una crítica destructora el idealismo de Hegel en general y su filosofía del derecho en particular.

Dedica una atención particular al problema de la correlación de lo abstracto y de lo concreto en la filosofía hegeliana. En la filosofía del derecho, como en los demás aspectos de su filosofía, Hegel parte de lo abstracto para ir a lo concreto. Las determinaciones abstractas del pensamiento no son verdaderas por sí mismas; su verdad descansa sobre lo concreto. La verdad no está dada inmediatamente. Es proceso, resultado de la apropiación de los pensamientos, resultado del desarrollo del conocimiento. Hegel critica a la metafísica que atribuye un valor absoluto a las determinaciones abstractas, que no comprende el desarrollo del pensamiento al "plantear y resolver" las contradicciones y que por ello no llega jamás a lo verdaderamente concreto.

Hasta cierto punto esta crítica es legítima. Sin embargo el propio Hegel, identificando el pensamiento y el ser, no sabe liberarse de la oposición metafísica de lo abstracto y de lo concreto. La dialéctica idealista tiene muchos puntos de contacto con la metafísica. Esta analogía es particularmente evidente en la filosofía del derecho.

Según esta filosofía del derecho, el Estado extrae su origen de la familia y de la sociedad civil. Estas están presupuestas por aquél. Sin embargo, la síntesis de la familia y de la sociedad civil en el Estado no es más que una síntesis conceptual, es decir que no muestra un desarrollo real que culmina con el nacimiento del Estado, sino un proceso de devenir de la idea para sí. En consecuencia, la familia y la sociedad civil aparecen como momentos del concepto de Estado y por lo tanto como predeterminadas ellas mismas por él. Aquí, como lo dice Marx, todo está puesto sobre la cabeza. El desarrollo real es transformado en desarrollo fenomenal, las relaciones reales son captadas a la inversa, y todo este proceso no revela sino un movimiento de la Idea. Sólo a ella se atribuye la marca de la realidad, y así la "condición está planteada como condicionada, la determinación como determinada, lo que produce como producto de su producto." (20) La realidad, en el idealismo, aparece como algo místico, como resultado del movimiento de la Idea hacia la meta. "El hecho del cual partimos no es tomado como tal, sino como resultado místico." (21)

La realidad como producto de la Idea, el desarrollo real como fenómeno de desarrollo de la Idea, la sustitución de la base real y de las relaciones reales por una base mística y por relaciones místicas — tales son los principios del idealismo hegeliano en general y de su filosofía del derecho en particular. "En este parágrafo (§ 268 — O. B.) — concluye Marx — está encerrado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía de Hegel en general." (22)

Examinemos ahora qué aspecto toma el problema de las relaciones recíprocas entre lo abstracto y lo concreto sobre la base de esta comprensión de la realidad.

Hegel define el Estado como un organismo. Las diferentes partes del régimen político no constituyen un conjunto mecánico sino una unidad orgánica. En consecuencia, el régimen político es el resultado del desarrollo del organismo. ¿Pero de cuál organismo? Como ya hemos visto, el término "organismo" define al régimen político. El primero constituye el predicado del segundo. Hegel pone el predicado en el lugar del sujeto. El organismo es el régimen político, es decir que el desarrollo del organismo es el régimen político. Hablamos aquí del organismo en general, como de la idea en general. Conclusión: el régimen político es el resultado del desarrollo de la idea. Luego de haber transformado el sujeto en complemento y viceversa, Hegel pasa de la idea abstracta de organismo al concepto concreto de organismo, es decir al régimen político.

A lo abstracto, que en la filosofía de Hegel es el punto de partida, no corresponde ninguna realidad diferente de ese abstracto. Esta realidad se crea más tarde. El desarrollo hacia lo concreto o del concepto de organismo no representa ni siquiera el conocimiento de ese desarrollo. En realidad, todo sucede al revés. El empleo de los conceptos abstractos no demuestra que no exista realidad concreta. Estos conceptos son el reflejo de la realidad concreta, que no es aún reconocida como concreta.

El concepto abstracto, lo mismo que el concepto concreto, es el reflejo de la realidad objetiva, concreta, existente. Sin embargo, el concepto concreto, a diferencia del concepto abstracto, es el reflejo adecuado de la realidad, recubre la esencia de las cosas. El pasaje de lo abstracto a lo concreto es posible porque son ambos la esencia del reflejo de la realidad concreta. No es sino el pasaje de un nivel a otro del conocimiento. Sólo el pensamiento puede ser abstracto. Lo que existe objetivamente es siempre concreto. Si admitimos la existencia objetiva de pensamientos abstractos, se puede hablar entonces de pasaje de la realidad abstracta a la realidad concreta, es decir de creación de esta última. En consecuencia, en semejante caso el pasaje de lo abstracto a lo concreto se identifica con la creación de lo concreto. Es ésta la conclusión a que llega Hegel.

Marx demuestra que el pensamiento de la realidad abstracta es místico. En Hegel el pasaje de lo abstracto a lo concreto significa creación de la realidad concreta por el pensamiento abstracto. Pero al mismo tiempo, Hegel no puede, sin traicionar a la dialéctica, hacer surgir de lo abstracto el carácter específico de la realidad concreta. Lo que, por su lado, excluye la posibilidad de conocimiento científico pues, como lo dice Marx, "una explicación que no da la diferencia específica no es una explicación". (23) Y Marx revela una de las particularidades fundamentales del idealismo de Hegel: "El único interés es el siguiente: encontrar en cada elemento —ya sea Estado o naturaleza— la «Idea» pura, la «Idea» lógica; los sujetos reales... devienen simples denominaciones de la Idea, de manera que no tenemos sino una apariencia de conocimiento real." (24)

El resultado es que lo concreto reviste en Hegel un carácter imaginario. El pasaje a lo concreto no es prácticamente descendido de la esfera de lo abstracto, de lo universal. "No existe ningún puente —escribe Marx— que pueda hacer pasar de la idea general de organismo a la idea determinada de organismo del Estado o de constitución política y jamás, en toda la eternidad, un puente semejante podrá ser tendido en-

tre ellas." (25) Y más adelante: "De hecho, Hegel no hizo más que disolver la «organización política» en la idea general, abstracta de «organismo»; pero aparentemente y, según su propia opinión, extrajo de la «idea universal» el elemento determinado. Hizo del sujeto un producto, un predicado de la idea. No extrae su pensamiento del objeto, sino el objeto de un pensamiento que termina en ella misma, y que termina en ella misma en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de desarrollar la idea determinada de organización política, sino que se trata de dar a la organización política una relación con la idea abstracta, de hacer de ella un eslabón de la historia de su vida (de la Idea), lo que es una mistificación manifiesta." (26)

La idea abstracta desempeñando el papel de demiurgo milagroso no es, en realidad, nada más que la abstracción bajo forma de hipostasis de los objetos reales. "Hegel —escribe Marx— promueve la independencia de los predicados, los objetos, pero lo hace separándolos de su independencia real, de su sujeto. Después, el sujeto real aparece como resultado, cuando hay que partir del sujeto real y considerar su objetivación. En consecuencia, es la sustancia mística la que se transforma en sujeto real y el sujeto real se presenta como otra cosa, como un momento de la sustancia mística." (27)

De esta manera, luego de haber abstraído la realidad concreta y atribuido la independencia a los productos de abstracción, Hegel, por eso mismo, transforma el sujeto en predicado, y a la inversa, obliga al predicado, idea abstracta, a crear la realidad concreta. La consecuencia de semejante mistificación es el pasaje artificial de lo abstracto a lo concreto y la aparición de una vinculación imaginaria entre ambos.

He ahí donde se apoyan, según Marx, los puntos de vista de Hegel sobre la sustancia y sobre el mundo empírico, que tiene una significación fenomenal. Develando el secreto de la mística hegeliana, Marx descubre por ello mismo las raíces gnoseológicas del idealismo y el carácter abstracto de la filosofía de Hegel.

El punto de vista idealista mistifica la dialéctica de la forma y del contenido. En la Filosofía del Derecho, esta dialéctica está tan deformada que es difícil decir qué método Hegel aplica: el método dialéctico o el método metafísico!

¿Qué reprocha Hegel a la metafísica? En la Lógica se pronunciaba contra la ruptura de la unidad de la forma y del contenido. La forma y el contenido constituyen siempre una unidad orgánica. Es absurdo preguntarse cuál de los dos, la forma o el contenido, es esencial. "Ambos son igualmente esenciales. No existe contenido sin forma, de la misma manera que no exis-

te materia sin forma." (28) La metafísica considera a la forma como exterior, fortuita frente al objeto. "Considera el contenido como esencial e independiente, la forma, al contrario, como no esencial y dependiente." (29)

Se mostrará más adelante que Hegel altera la dialéctica a cada paso, rompe el mismo la unidad de la forma y del contenido y, de esta manera, traiciona el "núcleo racional" de su método.

El Estado, escribe Hegel, es la expresión de los intereses generales, la realización del espíritu libre. Sin embargo Hegel, no idealiza sin objeciones el régimen político existente, no aprueba su contenido real sin condiciones, pues está más o menos obligado a tener en cuenta hechos reales y no puede cantar la alabanza del Estado sin antes haber "arreglado" esos hechos.

Según Hegel, el concepto de Estado supone el interés nacional, el interés general. En el concepto este contenido existe objetivamente, sustancialmente. Sin embargo, es necesario que el contenido se manifieste en el mundo empírico. Debe existir, no sólo en sí, objetivamente, sino también para sí, subjetivamente. Dicho de otra manera, el interés general debe abandonar la esfera de la abstracción y transformarse en tema de los sujetos reales.

La forma misma de plantear la cuestión contiene la mística. No es de los sujetos que deducimos el interés general, sino a la inversa, el interés general deviene sujeto. En Hegel, escribe Marx, "no son los sujetos quienes tienen necesidad del interés general, como de su verdadero interés, sino el interés general quien necesita de los sujetos para su existencia formal." (30)

El interés general existente en lo abstracto se manifiesta bajo forma empírica, es decir deviene para sí, mediante el elemento clase. Según Hegel el contenido del interés general bajo forma del elemento clase, representa la unidad de la forma y del contenido.

El abismo que separa la existencia en sí y la existencia para sí llama sobre todo la atención. El contenido sustancial se constituye antes que la forma empírica. Si es así, uno puede entonces preguntarse: ¿cuál es la significación de la forma que expresa un contenido semejante? El elemento clase, en tanto forma empírica, no puede servir para representar el interés nacional real. La cuestión no se agota por el hecho de que el elemento clase no sirva, como tal, para dar forma al interés nacional. Es necesario buscar la razón de la ruptura entre la forma y el contenido más profundamente. Sobre la base de la concepción general de Hegel, es imposible encontrar en realidad una forma que exprese un "interés nacional" que se deduzca del pueblo y

no de la idea abstracta. Dicho de otra manera, no existe ni puede existir de hecho, forma para semejante contenido, porque no es real sino fruto de la abstracción. Por lo tanto, la forma del interés general queda sin contenido, formal, pues no existe contenido real. "Hegel separa el contenido y la forma, el ser «en sí» y el ser «para sí» y hace agregar este último del exterior, como un momento formal." (31)

La forma, demuestra Marx, no es forma continente salvo en el caso en que expresa un contenido real.

De esta manera la filosofía idealista torna imposible la aplicación consecuente del método dialéctico a los fenómenos de la vida social. El método dialéctico idealista llega al fin de cuentas a conclusiones metafísicas; no puede servir de instrumento de explicación de la realidad objetiva.

El alcance limitado de la dialéctica idealista aparece de una manera particularmente clara cuando estudia la contradicción. Marx muestra que la filosofía idealista y conservadora de Hegel no puede resolver científicamente la cuestión del origen interno del desarrollo. Nos ocupamos aquí de la alteración y de la mistificación de la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios por Hegel.

Definiendo el método dialéctico, Hegel critica la metafísica, que estudia las determinaciones del pensamiento en la inmovilidad, oponiéndolas, una a otra, abstractamente. Las vinculaciones internas y las transiciones de determinaciones contradictorias son ajenas a la metafísica. "La dialéctica, por el contrario, es ese pasaje inmanente de una determinación a otra, en la cual se ve que esas determinaciones del entendimiento son unilaterales y limitadas, es decir contienen su negación en sí misma." (32) La dialéctica descubre en cada cosa la contradicción interna, cuyo desarrollo implica la negación, la superación del objeto. El saber no se limita a las determinaciones abstractas del entendimiento. El entendimiento ve sólo la identidad abstracta, sin diferencia interna. "Pero un examen más sutil nos muestra que lo finito no está limitado sino desde el exterior, pero se superprime en virtud de su propia naturaleza y pasa de sí mismo a su contrario. Así se dice, por ejemplo: el hombre es mortal, y se considera la muerte como una cosa que tiene su razón de ser en circunstancias exteriores; según esta manera de considerar las cosas existen dos propiedades particulares del hombre: la de ser viviente y también la de ser mortal. Pero, la concepción verdadera es que la vida como tal lleva en sí el germen de la muerte y que de una manera general lo finito se contradice en sí mismo y por ello se

anula." (33) La condición necesaria para conocer la realidad es comprender que "todo lo real contiene en sí determinaciones contradictorias y que, en consecuencia, el conocimiento, o más exactamente el hecho de captar al objeto en su concepto, no significa más que tomas de conciencia de ese objeto como unidad concreta de determinaciones contradictorias." (34)

Así cada objeto, cada fenómeno representa una identidad concreta, es decir la unidad de la identidad y de la diferencia. Esto significa que el objeto implica una contradicción interna. La esencia de la cosa es la contradicción. Los contrarios se determinan uno a otro, y no existen sin lazo recíproco. La contradicción es la fuente y el principio del desarrollo. "La Contradicción, he aquí en suma lo que mueve al mundo, y es ridículo decir que no se puede pensar la contradicción." (35)

Todo el sistema de Hegel representa un ensayo de explicación del movimiento y de los pasajes de un grado a otro sobre la base de la contradicción. Sin embargo, en la filosofía de Hegel, la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios es deformada a cada paso, y al fin de cuentas, esta ley se anula completamente. El idealista Hegel no puede comportarse de otra manera. Si el desarrollo de la realidad es únicamente conocimiento del espíritu absoluto, se deriva que toda contradicción es, en el fondo, contradicción entre conocimiento y no conocimiento. Y como el espíritu absoluto en el sentido propio de esta palabra es saber absoluto, es natural que la contradicción sea, de manera general, en el espíritu absoluto; y que en lugar de la unidad de los contrarios se establezca su identidad. Por supuesto, esto no es presentado de una manera tan simple y evidente en la filosofía de Hegel, pero la idea fundamental del sistema es, sin duda, esta.

Hegel examina las relaciones recíprocas del régimen político y de la sociedad civil en su contradicción. Marx considera racional esta forma de abordar la cuestión. "Es aquí justamente donde aparece toda la profundidad de Hegel, —escribe Marx—: empieza siempre por poner en contradicción las determinaciones y es ese el principal objeto de su investigación." (36)

¿Cómo se resuelve esta coordinación en la filosofía de Hegel? Se esfuerza por encontrar un término medio a la contradicción entre el régimen político y la sociedad civil. Toma el poder legislativo. Resultado: la contradicción se presenta bajo forma de deducción: el monarca (lo individual), el poder legislativo (lo particular), la sociedad civil (lo universal).

El término medio que debe expresar la uni-

dad aparece en realidad como la reunión artificial de los extremos. El poder legislativo relaciona mediante el gobierno al monarca con la sociedad civil, y mediante el elemento clase relaciona a la sociedad civil con el monarca. Admitiendo incluso, que la sociedad civil esté representada en el elemento clase, la reunión del elemento clase y del gobierno no da la solución de la contradicción entre lo individual y lo universal sino que transporta esta contradicción a otra parte. Dicho de otra manera, el mismo término medio aparece como una contradicción y también exigiría un término medio y así hasta el infinito. "Aquí —anota Marx— aparece todo lo absurdo de estos extremos que desempeñan alternativamente el papel de extremo y de medio. Lo que estaba determinado inicialmente como medio entre dos extremos aparece ahora como extremo mismo y uno de los dos extremos al cual ese medio servía como mediación con el otro extremo interviene otra vez ahora como medio entre el medio precedente y el otro extremo." (37) Hegel traiciona la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios. Lo individual y lo universal, que debían servir como partes de la contradicción son mediatizados a través de un *mixtum compositum*. Así en lugar de resolver dialécticamente la contradicción, Marx se esfuerza en conciliar los contrarios. Es por eso que Marx escribe que Hegel "se satisface con esta apariencia de solución y la hace aparecer como la cosa misma." (38)

La causa reside en el principio que quiere, que, en virtud de los pasajes recíprocos, lo individual, lo particular y lo universal lleguen a coincidir; pero entonces la contradicción entre ellos pierde todo sentido. De esta manera, la dialéctica científica se esfuerza por conciliar a los contrarios y, en lugar de la lucha de los contrarios, coloca, al fin de cuentas, la armonía.

Marx rechaza la enseñanza de la dialéctica idealista relativa a la unidad de los contrarios y por primera vez procede a la elaboración de la ley fundamental de la dialéctica materialista: la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios.

Demuestra que la unidad de los contrarios es provisoria. La idea de mediatizar los contrarios es incompatible con la dialéctica, porque la solución de la contradicción proviene de su lucha y no de su conciliación.

A pesar de toda la riqueza de pensamiento, del artículo escrito por Marx, la concepción del mundo que tiene su autor no es todavía la de un comunista, aunque las premisas más importantes de un pasaje a las ideas comunistas están desarrolladas en la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.

El análisis que hace de la sociedad civil tuvo una importancia primordial en su evolución hacia el comunismo. Gracias al estudio de los hechos económicos y políticos, Marx se convenció, por un lado, de la falsedad de la enseñanza idealista respecto al derecho y al Estado y, por otro lado, de la necesidad de una transformación radical de la sociedad. Llega a la conclusión de que no son los funcionarios ni la burguesía, ni la nobleza quienes podrían desempeñar el papel de transformadores revolucionarios del régimen social. ¿Qué clase está llamada a cumplir esta misión? Marx da una respuesta a esta pregunta en 1844. Y esta respuesta significa, al mismo tiempo, la culminación del pasaje de Marx al comunismo.

En el Prefacio a la *Crítica de la economía política*, Marx caracteriza de esta manera las conclusiones a las que llegó en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, —trabajo cuya introducción apareció en los *Anales franco-alemanes* publicados en París en 1844. Mis investigaciones llegaron a este resultado: las relaciones jurídicas, —así como las formas del Estado— no pueden ser comprendidas ni por ellos mismos, ni por la supuesta evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario tienen sus raíces en las condiciones de existencia materiales, cuyo conjunto Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, comprende bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada a su vez en la economía política." (39)

Hemos recorrido el camino que condujo a Marx a rechazar el punto idealista y a proclamarse materialista. De aquí sacamos dos conclusiones importantes: 1) No se puede considerar el pasaje de Marx al materialismo como un pasaje al materialismo de Feuerbach únicamente. 2) Las opiniones que exageran la influencia de Feuerbach sobre Marx y analizan la evolución de éste esencialmente como el resultado de esta influencia, son falsas.

La cuestión del papel que desempeñó Feuerbach, en la formación de las ideas materialistas de Marx no presenta solamente un interés histórico. Presenta una gran significación teórica para comprender las relaciones del materialismo feuerbachiano y del materialismo marxista. Examinemos brevemente la actitud de Marx hacia el materialismo de Feuerbach en 1842-43.

Desde el comienzo, Marx adoptó una actitud crítica respecto al materialismo de Feuerbach, e incluso cuando se hizo partidario de él. Expresó su opinión sobre la filosofía de Feuerbach,

por primera vez, en 1842. Nos referimos a la carta a Ruge del 20 de marzo de 1842: "En el artículo mismo —escribía Marx— tuve que hablar necesariamente de la esencia general de la religión y sobre ese punto entré un poco en conflicto con Feuerbach, no en el plano del principio, sino de su exposición. En todo caso, la religión no saldrá muy bien parada." (40)

¿En qué sentido hay que interpretar los términos de Marx? ¿Qué significa la aprobación del principio y el desacuerdo respecto a la exposición del principio? Lipendine explica así este pasaje: "Marx está de acuerdo con el principio materialista fundamental, enunciado por Feuerbach, pero al mismo tiempo, no está de acuerdo con el carácter de la argumentación de Feuerbach, con el sistema de pruebas que él utilizó, para basar sobre argumentos el principio materialista de su filosofía. Marx quiere referirse al carácter pasivo y contemplativo del materialismo de Feuerbach." (41) No podemos estar de acuerdo con interpretación semejante. Si Marx, a comienzos de 1842, "está de acuerdo con el principio materialista fundamental enunciado por Feuerbach", como lo afirma Lipendine, ¿cómo explicar entonces que en los artículos que escribió aquel año, defendiera el punto de vista idealista, hablara del estado como de la manifestación de la Idea moral, etc.? Afirmar que Marx, desde los comienzos de 1842, responde en forma materialista a la pregunta principal de la filosofía no corresponde evidentemente a la realidad.

Pero, en su carta a Ruge, Marx aclara bien su aprobación al principio de Feuerbach? Apoyó inmediatamente la crítica feuerbachiana de la religión, y la *Esencia del cristianismo* (que apareció en setiembre de 1841) tuvo primero para él una significación antirreligiosa —como crítica de la religión. Marx fue siempre un luchador consecuente contra la religión. La *Esencia del cristianismo* llama de inmediato su atención. Recibe el libro con entusiasmo y, en ese momento, lo considera como una de las bases del ateísmo. (41 bis) Sólo en este sentido es que escribe Ruge en marzo de 1842, que su desacuerdo nada tiene que ver con el principio. Nuestra opinión está confirmada por el hecho de que Marx, en esta carta, habla de la religión, y que el pasaje citado muestra claramente que la aprobación o el desacuerdo con Feuerbach se relaciona con la cuestión de la esencia de la religión. En cuanto a la afirmación de Marx "entré en conflicto... en el plano no del principio, sino de su exposición", se trata aquí del carácter contemplativo del ateísmo de Feuerbach, porque Feuerbach no relacionaba la crítica de la religión con los problemas de la poli-

tica, de la vida social, que tenían una importancia de primer plano para Marx. En una carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842, Marx expresaba el deseo de que "se criticara la religión haciendo sobre todo la crítica de la situación política"; que se vinculara la crítica de los cielos a la de la tierra, pues "la religión, privada por sí misma de contenido, no se nutre del cielo, sino de la tierra y con el aniquilamiento de la realidad absurda de la cual es la teoría, ella parece sola." (42)

Podemos afirmar que, ya en esta época, Marx iba mucho más lejos que Feuerbach. Es claro también que no ignoraba las insuficiencias de la crítica feuerbachiana a la religión.

Pero si decimos que, desde los comienzos de 1842, la Esencia del cristianismo convirtió a Marx al materialismo y si interpretamos la carta a Ruge del 20 de marzo de 1848 en ese sentido (es decir que Marx reconoce el principio del materialismo), entonces tenemos que elegir: o debemos negar en general un período idealista en el desarrollo filosófico de Marx luego de 1841, pero entonces no se comprendía la posición de Lenin que decía notar en los artículos de la Gaceta Renana el pasaje de Marx del idealismo al materialismo; o hay que sostener que en 1842 Marx era materialista, feuerbachiano, pero que interpretaba la vida social de una manera idealista. Sin embargo ambas suposiciones son erróneas. La falsedad de la primera es evidente en sí misma. En cuanto a la segunda, los artículos de Marx publicados en la Gaceta Renana no dan una base suficiente para asegurar que su autor haya sido materialista en sus explicaciones de la naturaleza. Hubiera resultado paradójal que en esa época Marx explicara la naturaleza a la manera de Feuerbach (y esto no se nota en ningún lado) y que explicara la sociedad a la manera de Hegel. En verdad, el propio Feuerbach era idealista "en la superficie", pero no se puede identificar ese idealismo con el de Hegel. ¿Se puede suponer realmente que Marx se pronunciara por el materialismo de Feuerbach y al mismo tiempo considerara a la prensa, al Estado, etc., como manifestaciones del espíritu? ¿Un materialista a la manera de Feuerbach hubiera podido decir que la "libertad de prensa es el ojo siempre abierto del espíritu del pueblo", que es la "antorcha de la razón al Estado"; (43) que "ese mismo espíritu que dirige a los ferrocarriles con manos de trabajadores construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos"; (44) que "la libertad de prensa es ella misma una forma de la idea"? (45) Ningún materialista, incluso si hubiera llegado a comprender los fenómenos de la vida

social en forma idealista, hubiera expresado semejantes puntos de vista.

Nuestra afirmación según la cual Marx compartía el ateísmo de Feuerbach hasta su pasaje al materialismo y que debe comprenderse en este sentido la carta a Ruge del 20 de marzo de 1842 pierde todo carácter paradójal si recordamos que, no sólo Marx sino otros jóvenes hegelianos (que, entre paréntesis, nunca se transformaron en materialistas) se plegaron en este período a la crítica feuerbachiana de la religión. ¿Acaso Ruge no era idealista? ¿Y no es cierto que el mismo Ruge apoyó también la crítica de la religión hecha por Feuerbach? ¿Quién sino el idealista Ruge, calificaba la enseñanza de Feuerbach como "nueva transformación de la filosofía alemana", pues consideraba que "únicamente la crítica del cristianismo es la filosofía, la ciencia libre"? (46)

La crítica de la religión expuesta en la Esencia del cristianismo influyó sobre todos los jóvenes hegelianos. Y Marx no fue una excepción. Es difícil decir qué grado de estima tenía Marx por la crítica de la religión antes de 1842. Sin embargo, no hay lugar a dudas de que se compenetró de golpe con el ateísmo de Feuerbach. Es indudable también, que vio desde el comienzo los límites de este ateísmo y que consideró necesario profundizarlo y desarrollarlo. En una carta de Hess a Auerbach del 2 de septiembre de 1841 leemos: "Tanto por sus aspiraciones como por la cultura de su pensamiento filosófico, supera no sólo a Strauss sino también a Feuerbach, y esto es algo!" (47) De esta manera, Marx en su carta a Ruge, habla de su conformidad con Feuerbach en un sentido determinado; en particular, quiere referirse a la crítica a la religión de Feuerbach, o a su ateísmo. Sin embargo, repitamos lo que fue dicho antes, la crítica de la religión de Feuerbach está ligada a la crítica del idealismo, y esto influyó en Marx por la razón de que la práctica histórica concreta lo condujo al rechazo de los principios idealistas. En otras palabras: la transformación de la crítica de la religión en crítica del idealismo tuvo lugar para Marx esencialmente sobre la base de la práctica revolucionaria.

El aporte de Feuerbach a Marx se reveló en la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, donde Marx, por primera vez, responde en forma materialista a la pregunta fundamental de la filosofía; lo que conduce a la ruptura del último lazo con el idealismo. La influencia de la obra de Feuerbach, Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía, es fuertemente visible en este trabajo.

Las Tesis provisionarias de Feuerbach fueron

publicadas en 1843. Desempeñaron un papel muy importante en el pasaje de Marx del idealismo al materialismo. Sin embargo, Marx acoge las tesis de Feuerbach en forma crítica. Escribió a Ruge, el 18 de marzo de 1843: "Los aforismos de Feuerbach no me satisfacen en un solo punto, se apoya demasiado en la naturaleza y no lo suficiente en la política. Y, no obstante, es la única unión gracias a la cual la filosofía actual puede transformarse en una verdad." (48)

Marx pide que se tome como punto de partida, no la crítica abstracta de la religión como lo hacía Bruno Bauer, no la crítica de la religión desde el punto de vista del materialismo contemplativo como lo hacía Feuerbach, sino que se vincule la crítica de la religión con la crítica de la política, para hacer una acción positiva y práctica; aspira pues a que se realice la unidad de la teoría revolucionaria y de la actividad práctica. Es con estas intenciones que Marx hace suyas las tesis de Feuerbach.

Mehring, que no comprendió el carácter de la influencia de Feuerbach sobre Marx, no llega al fondo de la cuestión cuando habla de la influencia de las Tesis provisionarias sobre Marx. Al exagerar la importancia de esta influencia y declarar que las Tesis de Feuerbach fueron "una revelación para Marx", (49) Mehring no puede explicar por qué las Tesis y no la *Esencia del cristianismo* fueron una revelación. He aquí el juicio de Mehring: "Hablando claramente, ellas (las Tesis provisionarias — O. B.) no contenían nada más que lo que había en la *Esencia del cristianismo* pero rompían con frases concisas, breves, penetrantes con la filosofía de Hegel y debían necesariamente producir una profunda impresión en Marx, tanto más cuanto que esta misma realidad palpable que Feuerbach oponía con fuerza y éxito, a la abstracción inmaterial de Hegel ya había provocado en Marx dudas profundas acerca de la filosofía hegeliana." (50)

Mehring cree que el estudio de la vida real (comprendido en un sentido estrecho y superficial) no hizo sino provocar dudas profundas en Marx y que no es este estudio el que habría conducido a Marx del idealismo al materialismo. Es la filosofía de Feuerbach la que dio una solución a las dudas de Marx, y es por eso que Marx se incorporó su materialismo, utilizando su enseñanza como base de su concepción del mundo. Tal es el verdadero sentido de la concepción de Mehring.

Entonces ¿qué influencia tuvieron las Tesis provisionarias sobre Marx?

Ya en 1841, Feuerbach adelantaba una ás-

pera crítica de la religión. Su obra, la *Esencia del cristianismo*, proclamó nuevamente y sin rodeos el triunfo del materialismo (Engels) y anunció el fin de la filosofía clásica alemana.

La meta central de la *Esencia del cristianismo* es criticar la religión y la teología. En esta obra, la crítica del idealismo se presenta de una manera secundaria, no está presente sino en la medida en que la teología y la filosofía especulativa tienen una base común, en la medida en que son parientas.

En las Tesis provisionarias, Feuerbach muestra "que el secreto de la teología es la antropología pero que la teología —la teología especulativa— es el secreto de la filosofía especulativa." (51) La crítica del idealismo, la crítica de la filosofía de Hegel, de las cuales se ponen al desnudo las raíces gnoseológicas y los lazos con la teología se ubican en primer plano en las Tesis.

Marx hace eco calurosamente al materialismo de Feuerbach en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, obra en la cual asimila las ideas materialistas de Feuerbach con un espíritu crítico. Este espíritu crítico se expuso ya en sus cartas escritas antes de la publicación de las Tesis. La observación expresada en la carta a Ruge confirma indiscutiblemente que Marx no fue nunca un partidario incondicional de Feuerbach, y que mantuvo siempre frente a éste una actitud crítica. Algunos pasajes de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* testimonian la influencia de Feuerbach sobre Marx: sus juicios sobre la transformación del sujeto en predicado en Hegel, los desarrollos sobre la Idea absoluta, sobre la abstracción puesta bajo forma de hipostasis, sobre las raíces gnoseológicas del idealismo, etc. Marx analiza todas estas cuestiones en sus obras que critican a la filosofía del derecho hegeliano, lo mismo que en aquellas donde toma sus ejemplos de la vida práctica. Sin embargo, sería un craso error pensar que Marx aplica de manera dogmática a los fenómenos de la vida social (relaciones recíprocas del régimen político y de la sociedad civil, etc.) el método utilizado por Feuerbach para resolver los precedentes problemas.

A diferencia de Feuerbach, Marx conserva el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana y llega por primera vez a su modificación en el sentido materialista. Marx no rechaza enteramente la filosofía hegeliana, pero comienza a superarla haciendo su crítica y planteando las bases del materialismo dialéctico.

De esta manera, el pasaje de Marx del idealismo al materialismo no fue determinado solamente por la influencia de Feuerbach. Todo el desarrollo intelectual de Marx, y esto es lo de-

cisivo, se hizo sobre la base de la práctica revolucionaria, del estudio concreto e histórico de la realidad, de la superación crítica del idealismo. El materialismo de Feuerbach no desempeñó sino un papel auxiliar.

NOTAS

(1) Marx Engels Werke, Berlin Dietz, t. I., pág. 25.

(2) MEGA I/1, 1/Hb., pág. 269.

(3) Lenin: "Karl Marx" en OEuvres, Ed. fr t. 2r. pág. 75.

(4) Marx Engels Werke, t. I, pág. 57.

(5) Ibidem, pág. 43.

(6) Ibidem, pág. 44.

(7) Hegel Werke, Edition Glockner, Stuttgart 1928, t. X pág. 418.

(8) Marx Engels Werke, t. I. págs. 97-98.

(9) Ibidem, pág. 100.

(10) Hegel: Werke, Edición Glockner, t. X, pág. 446.

(11) Citado por Mehring en: "Geschichte aller deutschen Sozialdemokratie", t. I, pág. 382.

(12) "La Rheinische Zeitung, escribía Marx, quien ni siquiera puede acordar realidad teórica a las ideas comunistas bajo su forma actual, menos aun puede desear o solamente considerar como posible su realización práctica. Someterá estas ideas a una crítica fundamental". (Marx, Engels Werke, t. I, pág. 108).

(13) MEGA, t. I, 2/Hb., pág. 286.

(14) Marx Engels Werke, t. I, pág. 116.

(15) Ibidem, pág. 134.

(16) Ibidem, pág. 130.

(17) Ibidem, pág. 188.

(18) Ibidem, pág. 188-189.

(19) Karl Marx: Contribución a la crítica de la economía política, París, Ediciones Sociales. 1957, pág. 3.

(20) Marx Engels Werke, t. I, pág. 207.

(21) Ibidem, pág. 208.

(22) Ibidem, pág. 208.

(23) Ibidem, pág. 210.

(24) Ibidem, pág. 210-211.

(25) Ibidem, pág. 212-213.

(26) Ibidem, pág. 213.

(27) Ibidem, pág. 224.

(28) Hegel: Werke, Edición Glockner, Stuttgart 1929, t. VIII, pág. 302.

(29) Ibidem.

(30) Marx Engels Werke, t. I, p. 264.

(31) Ibidem, p. 264.

(32) Hegel: Werke, Edición Glockner, t. VIII, p. 190.

(33) Ibidem, p. 190-191.

(34) Ibidem, pág. 142.

(35) Ibidem, pág. 280.

(36) Marx Engels Werke, t. I, pág. 257.

(37) Ibidem, pág. 292.

(38) Ibidem, pág. 279.

(39) K. Marx, Contribución a la crítica..., París 1957, p. 4.

(40) MEGA, t. I, 2/Hb., p. 272.

(41) Lipendine: A propósito del desarrollo filosófico de K. Marx, p. 51.

(41 bis) En efecto, si leemos los artículos de Marx publicados en la Gaceta Renana, vemos que Marx cita a menudo a Feuerbach cuando critica a la religión. Por ejemplo, en uno de sus artículos, escribe: "El ser humano ha considerado siempre como ser supremo lo que compone su verdadera esencia." (Marx Engels Werke, t. I, pág. 115). Sin embargo esos artículos no testimonian la aprobación de Marx a la crítica, feuerbachiana del idealismo, al materialismo de Feuerbach.

(42) MEGA, t. I, 2/Hb., p. 286.

(43) Marx Engels Werke, t. I, p. 60-61.

(44) Ibidem, pág. 97.

(45) Ibidem, pág. 50.

(46) Las frases de Ruge fueron extraídas de un artículo de Lourier: "Los Jóvenes Hegelianos y Feuerbach", P.Z.M., 1923, nº 3, p. 77.

(47) MEGA, t. I, 2/Hb., p. 261.

(48) Ibidem, pág. 308.

(49) Mehring: Karl Marx, 1933, p. 77.

(50) Mehring: Für Geschichte der Philosophie, 1931, p. 130.

(51) Feuerbach: Werke, Stuttgart, 1904, t. II, p. 222.

[The page contains extremely faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side. The text is organized into several paragraphs across the page.]

LOUIS ALTHUSSER

MARXISMO Y HUMANISMO

"Mi método analtico no toma como punto de partida al hombre, sino al período social económicamente dado..."

Marx, notas sobre Wagner
"El Capital"

EL "humanismo" socialista está a la orden del día. Embarcada en el período que, del socialismo (a cada uno según su trabajo), va a conducirla al comunismo (a cada uno según sus necesidades), la Unión Soviética proclama la consigna: Todo para el hombre, y aborda nuevos temas: libertad del individuo, respeto de la legalidad, dignidad de la persona. En los partidos obreros, se aplauden las realizaciones del humanismo socialista y se buscan sus bases teóricas, en "El Capital" y, de más en más en las obras de juventud de Marx.

Es un acontecimiento histórico. Uno puede incluso preguntarse si el humanismo socialista no es un tema bastante tranquilizador y atrayente para hacer posible un diálogo entre comunistas y socialdemócratas. Aun mismo un mayor intercambio entre esos hombres de "buena voluntad" que rechazan la guerra y la miseria. Hoy, la gran vía del humanismo parece conducir también ella, al socialismo.

De hecho, la lucha revolucionaria tuvo siempre como objetivo, el fin de la explotación y por tanto la liberación del hombre, pero, en su primera fase histórica debió tomar, como lo preveía

Marx, la forma de la lucha de clases. El humanismo revolucionario no podía ser entonces sino un "humanismo de clase", el "humanismo proletario". Fin de la explotación del hombre quería decir de la explotación de clase. Liberación del hombre quería decir liberación de la clase obrera y, ante todo, por la dictadura del proletariado. Durante más de cuarenta años, en la U.R.S.S., a través de luchas gigantescas, el "humanismo socialista", antes de expresarse en términos de libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase. (1)

El fin de la dictadura del proletariado abre en Rusia una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: en nuestro país, las clases antagonistas han desaparecido. La dictadura del proletariado ha cumplido su función, el estado no es más un estado de clase, sino un estado del pueblo entero (de cada uno). Efectivamente, desde ahora, los hombres en Rusia, son tratados sin distinción de clase, es decir como personas. A los temas del humanismo de clase vemos suceder entonces, en la ideología, los temas de un humanismo socialista de la persona.

Hace diez años el humanismo socialista no existía sino bajo una sola forma: el humanismo de clase. Hoy existen dos: el humanismo

de clase, allí donde reina aún la dictadura del proletariado (China, etc.), y el humanismo de la persona (socialista), allí donde ha sido superada (U.R.S.S.). Dos formas correspondientes a dos fases históricas necesarias. En el humanismo de la "persona", el humanismo de "clase" puede contemplar su propio futuro, realizado.

Esta transformación de la historia aclara ciertas transformaciones de espíritu. La dictadura del proletariado, que los socialdemócratas rechazaban en nombre del "humanismo" (burgués) de la persona, y que los oponía diametralmente a los comunistas, ha sido superada en Rusia. Incluso se prevé que podrá adoptar en Occidente formas pacíficas y breves. Por tanto se esboza una especie de encuentro entre dos "humanismos" de la persona: el humanismo socialista y el humanismo liberal burgués o cristiano. La "liberalización" de la U.R.S.S. da garantías al segundo. En cuanto al humanismo socialista, puede considerarse no sólo como la crítica de las contradicciones, sino también y sobre todo como el cumplimiento de las aspiraciones "más nobles" del humanismo burgués. En él, la humanidad encontraría al fin realizado su sueño milenar, imaginado en los esquemas de los humanismos pasados, cristianos y burgueses: que en el hombre y entre los hombres llegue por fin el reino del hombre.

En esta forma se cumpliría la promesa profética de Marx; contenida en los Manuscritos del 44: "El comunismo... apropiación de la esencia humana por el hombre, es comunismo, en tanto que naturalismo acabado — humanismo..."

II

PARA ver más allá de este acontecimiento, para comprenderlo, para conocer el sentido del humanismo socialista, no basta con señalar el acontecimiento ni con registrar los conceptos (humanismo, socialismo) en los cuales el acontecimiento piensa él mismo. Es necesario ir al fondo de las bases teóricas de los conceptos para asegurarse de que nos dan cabalmente un verdadero conocimiento científico del acontecimiento.

Ahora bien, el binomio "humanismo-socialista" encierra justamente una desigualdad teórica evidente: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de "socialismo" es bien un concepto científico, pero el concepto de humanismo no es sino un concepto ideológico.

Entendámonos: se trata, no de discutir la realidad que el concepto de humanismo socialista se encarga de designar, sino de definir el

valor teórico de ese concepto. Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez que designa exactamente a un conjunto de realidades existentes, pero que a diferencia de un concepto científico, no ofrece un medio para conocerlas. Designa, de un modo particular (ideológico), existencias, pero no da su esencia. Confundir estos dos órdenes, sería prohibirse todo conocimiento, mantener una confusión y correr el riesgo de caer en errores.

Para ver con claridad, invocaré brevemente la experiencia de Marx que sólo llegó a la teoría científica de la historia al precio de una crítica radical de la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante sus años de juventud (1840-45). Empleo los términos "fundamento teórico" en su sentido estricto. Para el joven Marx, el "hombre" no era solamente un grito, que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica. La "Esencia del hombre" (ya fuera libertad, razón o comunidad) inauguraba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente.

Se lo puede observar en las dos etapas del periodo humanista de Marx.

I. — La primera etapa está dominada por un humanismo nacionalista-liberal, más cerca de Kant y de Fichte que de Hegel. Cuando Marx combate la censura, las leyes feudales renanas, el despotismo de Prusia, funda teóricamente su lucha política, y la teoría de la historia que lo sostiene, sobre una filosofía del hombre. La historia no es inteligible sino por la esencia del hombre, que es libertad y razón. Libertad: es la esencia del hombre así como la gravedad es la esencia de los cuerpos. El hombre está dedicado a la libertad, su propio ser. Aunque la rechace o la niegue siempre permanecerá en ella: "La libertad constituye hasta tal punto la esencia del hombre que incluso sus adversarios la realizan combatiendo su realidad... La libertad, pues, ha existido siempre, ora como privilegio particular, ora como derecho general". (2) Esta distinción aclara la historia entera: así, el feudalismo es libertad, pero en la forma "no nacional" del privilegio; el estado moderno es libertad, pero en la forma racional del derecho universal. Razón: el hombre no es libertad sino como razón. La libertad humana no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino, como lo querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón. Esta razón que "ha existido siempre, pero no siempre bajo la forma racional" (3) (ejem-

plo: el feudalismo), existe, por último, en los tiempos modernos, bajo la forma de la razón en el estado, estado del derecho y de las leyes. "La filosofía considera al estado como el gran organismo donde la libertad jurídica, moral y política debe alcanzar su realización, y donde cada ciudadano, al obedecer las leyes del estado, no obedece más que las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana." (4) De la misión de la filosofía: "La filosofía exige que el estado sea el estado de la naturaleza humana." Esta exhortación va dirigida al estado mismo; que reconozca su esencia y se transformará en razón, verdadera libertad de los hombres al reformarse a sí mismo. La crítica filosófico-política (que recuerda al estado sus deberes consigo mismo) resume entonces la totalidad de la política en la prensa libre, libre razón de la humanidad, la que deviene la política misma. Esta práctica política —que se resume en la crítica pública, es decir en la crítica pública por vía de la prensa— y que reclama como su condición absoluta la libertad de la prensa, es la de Marx en la Rheinische Zeitung. Al desarrollar su teoría de la historia, Marx funda y justifica al mismo tiempo su propia práctica: la crítica pública del periodista, que piensa como la acción política por excelencia. En esta filosofía de las luces, todo se ensambla con rigor.

II. — La segunda etapa (42-45) está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo "comunitario" de Feuerbach. El estado-razón ha permanecido sordo ante la razón: el estado prusiano no se ha reformado. Es la misma historia la que ha dictado este juicio sobre las ilusiones del humanismo de la razón: los jóvenes radicales alemanes esperaban del pretendiente que cumpliera, convertido en rey, las promesas que había pronunciado mientras esperaba el trono. Pero el trono no tardó en cambiar al liberal en déspota, el estado que debía, en fin, devenir la razón, puesto que lo era en sí mismo, no paría, una vez más, sino la sinrazón. De esta inmensa decepción, que fue vivida por los jóvenes radicales como una verdadera crisis histórica y teórica, Marx sacó la conclusión: "...el estado político... encierra precisamente en sus formas modernas las exigencias de la razón. No se detiene allí. En todos los casos supone la razón realizada. Pero en todos los casos cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus hipótesis reales". Un paso decisivo entonces se cumple: los abusos del estado ya no son considerados como distracciones del estado frente a su esencia, sino como una contradicción real entre su esencia (razón) y su existencia (sinrazón). El humanismo de Feuerbach permite justamente pensar esta contradic-

ción, al mostrar en la sinrazón, la alienación de la razón, y en esta alienación la historia del hombre, es decir su realización. (5)

Marx profesa siempre una filosofía del hombre: "Ser radical es tomar las cosas desde la raíz, ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre mismo..." (1843). Pero el hombre no es libertad-razón, sino porque en primer término, es "gemeincoesen". "Ser comunitario", un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) y prácticamente (política) sino en relaciones humanas universales, tanto con los hombres, como con sus objetos (la naturaleza exterior "humanizada" por el trabajo). También aquí, la esencia del hombre sirve de base a la historia y a la política.

La historia, es la alienación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre alienado. En los productos alienados de su trabajo (mercaderías, estado, religión), el hombre, sin saberlo, realiza la esencia del hombre. Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone naturalmente una esencia preexistente definida. Al final de la historia, este hombre, transformado en objetividad inhumana, no tendrá más que recuperar, como sujeto, su propia esencia alienada en la propiedad, la religión y el estado, para devenir hombre total, hombre verdadero.

Esta nueva teoría del hombre crea un nuevo tipo de acción política: la política de una reappropriación práctica. El llamado a la simple razón del estado desaparece. La política no es más simple crítica teórica, edificación de la razón por la prensa libre, sino reappropriación práctica de su esencia por el hombre. Porque el estado, como la religión, es bien el hombre, pero el hombre en la desposesión: el hombre está escindido entre el ciudadano (estado) y el hombre civil, dos abstracciones. En el cielo del estado, en los "derechos del ciudadano", el hombre vive imaginariamente la comunidad humana de la cual está privado en la tierra de los "derechos del hombre". Del mismo modo, la revolución será no sólo política (reforma liberal racional del estado), sino también "humana" ("comunista"), para restituir al hombre su naturaleza alienada en la forma fantástica del dinero, del poder y de los dioses. Además, esta revolución práctica será la obra común de la filosofía y del proletariado porque, en la filosofía, el hombre es afirmado teóricamente; en el proletariado, es negado prácticamente. La penetración de la filosofía en el proletariado será la rebelión consciente de la afirmación contra su propia negación, la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas. Entonces el proletariado ne-

gará su propia negación y tomara posesión de sí mismo en el comunismo. La revolución es la práctica misma de la lógica immanente a la alienación: es el momento en que la crítica, hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletariado. Da al proletariado la teoría de lo que es: el proletariado, en cambio, le da su fuerza armada, una sola y misma fuerza donde cada uno no se alía sino consigo mismo. La alianza revolucionaria del proletariado y la filosofía está, pues, aquí también, sellada en la esencia del hombre.

III

A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que tome como fundamento de la historia y la política una esencia del hombre. Esta ruptura única comporta tres aspectos teóricos indisociables:

1) Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de los demás niveles, etc.

2) Crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico.

3) Definición del humanismo como ideología.

También en esta nueva concepción, todo se ensambla con rigor, pero es un rigor nuevo: la esencia del hombre criticada (2) es definida como ideología (3), categoría que pertenece a la nueva teoría de la sociedad y de la historia (1).

La ruptura con toda antropología o todo humanismo filosófico, no es un detalle secundario: está relacionada con el descubrimiento científico de Marx.

Significa que en un mismo y único acto, Marx rechaza la problemática de la filosofía anterior y adopta una problemática nueva. La filosofía anterior idealista ("burguesa") descansaba, en todos sus terrenos y desarrollos ("teoría del conocimiento", concepción de la historia, economía política, moral, estética, etc.) sobre una problemática de la naturaleza humana (o de la esencia del hombre). Esta problemática fue, durante siglos enteros, la evidencia misma y nadie pensaba en ponerla en duda, en sus mismas modificaciones internas.

Esta problemática no era vaga ni floja: al contrario, estaba compuesta por un sistema coherente de conceptos precisos, estrechamente articulados los unos con los otros. Implicaba, cuan-

do Marx la afrontó, los dos postulados complementarios definidos por él en la sexta tesis sobre Feuerbach:

1º) Que existe una esencia universal del hombre.

2º) Que esta esencia es el atributo de los "individuos considerados aisladamente" quienes son los sujetos reales.

Estos dos postulados son complementarios e indisociables. Ahora bien, su existencia y su unidad presuponen toda una concepción empirista-idealista del mundo. Para que la esencia del hombre sea atributo universal, es necesario, en efecto, que existan sujetos concretos, como hechos absolutos: lo que implica un empirismo del sujeto. Para que esos individuos empíricos sean hombres, es necesario que cada uno de ellos lleve en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho: lo que implica un idealismo de la esencia. El empirismo del sujeto implica pues el idealismo de la esencia y viceversa. Esta relación puede invertirse: empirismo del concepto - idealismo del sujeto. Esta inversión respeta la estructura fundamental de esta problemática, que permanece fija.

Se puede reconocer en esta estructura-tipo no sólo el principio de las teorías de la sociedad (de Hobbes a Rousseau), de la economía política (de Petty a Ricardo), de la moral (de Descartes a Kant), sino también el principio mismo de la "teoría" idealista y materialista (premarxista) "del conocimiento" (de Locke a Feuerbach, pasando por Kant). El contenido de la esencia humana o de los sujetos empíricos puede variar (como puede observarse de Descartes a Feuerbach); el sujeto puede pasar del empirismo al idealismo (como puede observarse de Locke a Kant): los términos en presencia y su relación no varían sino en el interior de una estructura-tipo incambiada, que constituye esta problemática misma: a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia).

Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados. Expulsa a las categorías filosóficas de sujeto, empirismo, esencia ideal, etc. de todos los dominios donde reinaban. No sólo de la economía política (rechazo del mito del homo oeconomicus del individuo con facultades y necesidades definidas, como sujeto de la economía clásica); no sólo de la historia (rechazo del atomismo social y del idealismo político-ético); no sólo de la moral (rechazo de la idea moral kantiana); sino también de la filosofía misma: puesto que el materialismo de Marx excluye el empirismo del sujeto (y su reverso: el

sujeto trascendental) y el idealismo del concepto (y su reverso: el empirismo del concepto).

Esta revolución teórica total no tiene derecho a rechazar los antiguos conceptos sino porque los reemplaza por conceptos nuevos. Marx crea, en efecto, una nueva problemática, una nueva forma sistemática del plantear problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método. Este descubrimiento está contenido inmediatamente en la teoría del materialismo histórico, donde Marx propone no solamente una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también, al mismo tiempo, implícita pero necesariamente, una nueva "filosofía" de implicaciones infinitas. Así, cuando Marx reemplaza en la teoría de la historia el viejo binomio individuos-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relación de producción, etc.) propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la "filosofía". Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia) que son la base no sólo del idealismo, sino también del materialismo premarxista, por un materialismo dialéctico - histórico de la praxis: es decir, por una teoría de los diferentes niveles específicos de la práctica humana (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana. Digamos en una palabra, que al concepto "ideológico" y universal de la práctica feuerbachiana, Marx lo sustituye por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social.

Para comprender lo que hay de radicalmente nuevo en el aporte de Marx, es necesario pues tomar conciencia no sólo de la novedad de los conceptos del materialismo histórico, sino también de la profundidad de la revolución teórica que ellos implican y anuncian. Es con esta condición que se hace posible definir el estatuto del humanismo: rechazando sus pretensiones teóricas y reconociendo su función práctica de ideología.

Bajo la relación estricta de la teoría, se puede y se debe pues hablar abiertamente de un antihumanismo teórico de Marx y ver en ese antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mismo mundo humano, y de su transformación práctica. No se puede conocer algo de los hombres sino con la condición absoluta de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hom-

bre. Todo pensamiento que invocara a Marx para restaurar de una manera u otra una antropología o un humanismo teóricos no sería teóricamente más que cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento de ideología premarxista, que pesaría sobre la historia real y arriesgaría arrastrarla a callejones sin salida.

Porque el antihumanismo marxista teórico tiene como corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo: como ideología. Marx no cayó jamás en la ilusión idealista de creer que el conocimiento de un objeto pudiera, por último, reemplazar a ese objeto o disipar su existencia. Los cartesianos, que sabían que el sol estaba a dos mil leguas, se asombraban de que se le viera a doscientos pasos: no disponían de mucho, para llenar este vacío. Marx no creyó jamás que el conocimiento de la naturaleza del dinero (una relación social) pudiera destruir su apariencia, su forma de existencia: una cosa, pues esta apariencia era su mismo ser, tan necesaria como el modo de producción existente. (6)

Marx no creyó jamás que una ideología pudiera ser disipada por su conocimiento: porque el conocimiento de esta ideología, siendo conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de su estructura, de su lógica específica y de su función práctica, en el seno de una sociedad dada, es al mismo tiempo el conocimiento de las condiciones de su necesidad. El antihumanismo teórico de Marx no suprime pues de ninguna manera la existencia histórica del humanismo. Tanto antes como después de Marx, encontramos en el mundo real, filosofías del hombre, y hoy algunos marxistas se sienten tentados de desarrollar los temas de un nuevo humanismo teórico. Más aún: el antihumanismo teórico de Marx reconoce, al ponerlo en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad al humanismo como ideología, una necesidad con condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Es sobre ella que el marxismo puede fundar una política concerniente a las formas ideológicas existentes, cualesquiera que sean: religión, arte, moral, filosofía, derecho —y humanismo en primer lugar. Una política marxista (eventual) de la ideología humanista: es decir, una actitud política respecto al humanismo, —política que puede ser ora el rechazo, ora la crítica, ora el empleo, ora el apoyo, ora el desarrollo, ora la renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el terreno ético-político— esta política no es pues posible sino a condición absoluta de estar basada en la filosofía marxista cuyo antihumanismo teórico es el paso previo.

TODO se relaciona pues, con el conocimiento de la naturaleza del humanismo como ideología.

No se trata de emprender aquí una definición a fondo de la ideología. Basta con saber muy esquemáticamente que una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) provisto de una existencia y de una función históricas en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), digamos que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social predomina en ella sobre la función teórica (o función de conocimiento).

¿Cuál es la naturaleza de esa función social?

Para entenderla, hay que remitirse a la teoría marxista de la historia. Los "sujetos" de la historia son sociedades humanas dadas. Se presentan como totalidades, cuya unidad está constituida por un cierto tipo específico de complejidad, que pone en juego instancias que se pueden esquematizar, luego de Engels, reduciéndolas a tres: la economía, la política y la ideología. En toda sociedad se comprueba pues, bajo formas muy paradójicas, la existencia de una actividad económica de base, de una organización política, y de formas "ideológicas" (moral, religión, filosofía, etc.). La ideología, pues, forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo sucede como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (de nivel diverso) que son las ideologías. Las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento y la atmósfera indispensables para su respiración, para su vida históricas. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo donde la ideología (y no alguna de sus formas históricas) desaparecería sin dejar rastros, para ser remplazada por la ciencia. Esta utopía está, por ejemplo, en el principio de la idea que sostiene que la moral, que es, en su esencia, ideología, podría ser remplazada por la ciencia o transformarse poco a poco en científica; o la religión disipada por la ciencia, que de alguna manera ocuparía su lugar; que el arte podría confundirse con el conocimiento o transformarse en "vida cotidiana", etc.

Y para no evitar la cuestión más candente, el materialismo histórico no puede concebir que

una sociedad comunista pueda ella misma prescindir de ideología, ya se trate de moral, de arte, o de "representación del mundo". Se pueden prever con certeza modificaciones, por ejemplo la desaparición de ciertas formas existentes o la transferencia de su función a formas vecinas; también se puede (sobre las premisas de la experiencia ya adquirida), prever el desarrollo de nuevas formas ideológicas (por ejemplo las ideologías: "concepción del mundo científico", "humanismo comunista"), pero en el estado actual de la teoría marxista, considerada en todo su rigor, no es concebible que el comunismo, nueva forma de producción que implica fuerzas de producción y relaciones de producción determinadas, pueda prescindir de una organización social de la producción, y de las formas ideológicas correspondientes.

La ideología no es pues una aberración o una excrescencia contingente de la historia: es una estructura esencial para la vida histórica de las sociedades. Por otra parte, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexivo sobre la historia.

Se ha acordado decir que la ideología pertenece a la región "conciencia". No hay que engañarse con esta denominación que está contaminada por la problemática idealista anterior a Marx. En verdad, la ideología tiene muy poco que ver con la "conciencia", suponiendo que este término tenga un sentido unívoco. Es profundamente inconsciente, incluso cuando se presenta (como en la "filosofía" premarxista) bajo una forma reflexiva. La ideología es bien un sistema de representaciones: pero estas representaciones, la mayoría de las veces nada tienen que ver con la "conciencia"; la mayoría de las veces son imágenes, a veces conceptos, pero es ante todo como estructuras que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su "conciencia". Son objetos culturales percibidos, aceptados, experimentados, y actúan funcionalmente sobre los hombres por un proceso que a éstos se les escapa. Los hombres "viven" su ideología, como el cartesiano "veía" o no veía —aunque no la fijara— la luna a doscientos pasos: de ninguna manera como una forma de conciencia, sino como un objeto de "su mundo", como su "mundo" mismo. ¿Qué significa, no obstante, decir que la ideología concierne a la "conciencia" de los hombres? Primero, que se distingue la ideología de las otras instancias sociales, pero también que los hombres viven sus acciones, comúnmente relacionadas por la tradición clásica con la libertad y con la "conciencia", en la ideología, a

través y por la ideología; en una palabra: que la relación "vívida" de los hombres con el mundo, incluida la historia (en la acción o la inacción políticas), pasa por la ideología, mejor aún, es la ideología misma. Es en este sentido que Marx decía que es en la ideología (como lugar de luchas políticas) donde los hombres toman conciencia de su sitio en el mundo y en la historia: es en el seno de esta inconciencia ideológica que los hombres llegan a modificar sus relaciones "vivas" con el mundo, y a adquirir esta nueva forma de inconciencia específica que se llama "conciencia".

La ideología comprende pues la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece "consciente" sino a condición de ser inconsciente, parece, asimismo, no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple, sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino la manera como viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez, relación real y relación "vívida", "imaginaria". La ideología es, pues, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente incluida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad —(conservadora, conformista, reformista, o revolucionaria) también una esperanza o una nostalgia—, que describe una realidad.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real que la ideología es, en su principio, activa, que refuerza o modifica la relación de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. De esto surge que esta acción no puede ser nunca puramente instrumental: los hombres que utilizaran una ideología como a un puro medio de acción, como a una herramienta, serían atrapados por ella y concernidos por ella en el mismo momento de utilizarla y cuando se creen los dueños absolutos.

Esto es perfectamente claro en el caso de una sociedad de clases. La ideología dominante es entonces la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia pura. Cuando la "clase ascendente", burguesa, desarrolla en el transcurso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia rei-

vindicación la forma de la universalidad, como si de esa manera quisiera enrolar en sus filas, a los mismos hombres que sólo liberará para explotarlos. Ese es el mito "rousseauiano" del origen de la desigualdad: los ricos diciendo a los pobres el "discurso más reflexivo" que haya sido concebido jamás para convencerlos de vivir su esclavitud como su libertad. En verdad, la burguesía primero tiene que creer en su mito, antes de convencer a los demás, y no sólo para convencerlos, pues lo que ella vive en su ideología es esa relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales, que le permite a la vez actuar sobre sí (darse conciencia jurídica y moral, y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los demás (sus explotados y futuros explotados: "los trabajadores libres") a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante. En la ideología de la libertad, la burguesía vive así muy exactamente su relación con sus condiciones de existencia: es decir su relación real (el derecho de la economía capitalista liberal) pero incluida en una relación imaginaria (todos los hombres son libres, comprendidos los trabajadores libres). Su ideología consiste en este juego de palabras sobre la libertad que denuncia tanto el propósito burgués de mistificar a sus explotados (¡"libres"!) para llevarlos de las riendas, por el chantaje a la libertad, como la necesidad de la burguesía de vivir su propia dominación de clase como la libertad de sus propios explotados. De la misma manera que un pueblo que explotará a otro no podría sentirse libre, así también una clase que utiliza una ideología, se siente también sometida a ella. Cuando se habla de la función de clase de una ideología, hay que comprender, pues, que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, que le sirve a ésta no sólo para dominar a la clase explotada sino también para constituirse en clase dominante, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo.

Pero hay que ir más lejos y preguntarse qué pasa con la ideología en una sociedad donde las clases han desaparecido. Lo que acabamos de decir permite una respuesta. Si toda la función social de la ideología se resumiera en el cinismo de un mito (como las "bellas mentiras" de Platón o las técnicas de la publicidad modernas), que la clase dominante fabricaría y manejará desde afuera, para engañar a quienes explota, la ideología desaparecería con las clases. Pero como hemos visto que, incluso en el caso de una sociedad de clase, la ideología actúa sobre la clase dominante y contribuye a formarla, a modificar sus actitudes para adap-

ría a sus condiciones reales de existencia (por ejemplo: la libertad jurídica), es claro que la **ideología** (como sistema de representaciones de masa) es indispensable en toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en condiciones de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia. Si como decía Marx, la historia es, también en una sociedad socialista, una perpetua transformación de las condiciones de existencia de los hombres, los hombres deben transformarse constantemente para adaptarse a esas condiciones; si esta "adaptación" no puede ser dejada a la espontaneidad, sino que constantemente debe ser asumida, dominada, controlada, es en la ideología que se expresa esta exigencia, se mide esta distancia, se vive esta contradicción y que su resolución está "obrada". Es en la ideología que la sociedad sin clase vive la inadecuación-adequación de su relación con el mundo, es en ella y por ella que ella transforma la "conciencia" de los hombres, es decir su actitud y su conducta, para colocarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia.

En una sociedad de clases, la ideología es el resorte por el cual y el elemento en el cual la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se regula en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es el resorte por el cual y el elemento en el cual la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.

V

ESTAMOS ahora en condiciones de volver al tema del humanismo socialista y de dar cuenta de la disparidad teórica que hemos comprobado entre un término científico (socialismo) y un término ideológico (humanismo).

En sus relaciones con las formas existentes del humanismo burgués o cristiano de la persona, el humanismo socialista de la persona se da como ideología justamente en el juego de palabras que autoriza este encuentro. Lejos de mí la idea de que pueda tratarse del encuentro de un cinismo y una ingenuidad. El juego de palabras es siempre, en el caso, el índice de una realidad histórica, y al mismo tiempo de un equívoco vivido, y la expresión del deseo de superarlo. Cuando los marxistas ponen el acento en sus relaciones con el resto del mundo, sobre un humanismo socialista de la persona, manifiestan simplemente su voluntad de eliminar la distancia que los separa de sus posibles aliados, y se adelantan simplemente al movimiento, confiando a la historia futura la tarea de dar

a las antiguas palabras un contenido nuevo.

Es este contenido lo que importa. Porque, una vez más, los temas del humanismo marxista no son, en primer término, temas para uso de los otros. Los marxistas que los desarrollan lo hacen necesariamente para ellos mismos antes de hacerlo para los otros. Sabemos sobre qué están basados estos desarrollos: sobre las condiciones nuevas que existen en la Unión Soviética, sobre el fin de la dictadura del proletariado y sobre el pasaje al comunismo.

Es aquí justamente donde se juega el todo por el todo. Véase cómo plantearía el problema. ¿A qué responde en la Unión Soviética el desarrollo manifiesto de los temas del humanismo de la persona (socialista)? En la ideología alemana, al hablar de la idea del hombre y del humanismo, Marx subraya que la idea de la naturaleza humana, o de esencia del hombre, encubre un juicio de valor acoplado; justamente el binomio humano-inhumano; y escribe: "...lo «inhumano», así como también lo «humano», es un producto de las condiciones actuales; es su lado negativo..." El binomio humano-inhumano es el principio oculto de todo humanismo que no es entonces sino la forma de vivir-soportar-resolver esta contradicción. El humanismo burgués ponía al hombre como principio de toda teoría. Esta esencia luminosa del hombre era lo visible de un inhumano de sombras. El contenido de la esencia humana, esta esencia aparentemente absoluta, indicaba en esta región de sombras su nacimiento rebelde. El hombre libertad-razón denunciaba al hombre egoísta y desgarrado de la sociedad capitalista. En las dos formas de ese binomio: inhumano-humano, la burguesía del siglo XVIII vivía en la forma "liberal-racional", los intelectuales alemanes radicales de izquierda en la forma "comunitaria" o "comunista", cada uno en relación con sus condiciones de existencia, como un rechazo, una reivindicación y un programa.

¿Qué pasa con el humanismo socialista actual? También él es rechazo y denuncia: rechazo de todas las discriminaciones humanas, ya sean raciales, políticas, religiosas u otras. Es rechazo de toda explotación económica y esclavitud política. Es rechazo de la guerra. Este rechazo no es solamente una orgullosa proclamación de victoria, una exhortación y un ejemplo dirigidos al exterior, a todos los hombres que sufren el imperialismo, su explotación, su miseria, su servidumbre, sus discriminaciones y sus guerras: está también y en primer término vuelto hacia adentro: la misma Unión Soviética. En el humanismo socialista de la persona, la Unión Soviética reconoce por su cuenta, la superación del período de la dictadura del proletariado, pe-

ro también rechaza y condena sus "abusos", las formas aberrantes y "criminales" que adoptó en el período del "culto de la personalidad". El humanismo socialista comporta, en su uso interno, la realidad histórica de la superación de la dictadura del proletariado y las formas "abusivas" de que se revistió en la U.R.S.S. Comporta una realidad "doble": no sólo una realidad superada por la necesidad racional del desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción socialista (la dictadura del proletariado),— sino también una realidad que no se tendría que haber superado, esta nueva forma de "existencia no nacional de la razón", esta parte de "sinrazón" y de "inhumano" históricos que lleva consigo el pasado de la U.R.S.S.: el terror, la represión y el dogmatismo—, justamente lo que aún no ha sido totalmente superado, en sus efectos o sus daños.

Pero, por este voto pasamos de la sombra a la luz, de lo inhumano a lo humano. El comunismo en el cual se embarca la Unión Soviética es un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación —un mundo que abre ante los soviéticos el espacio infinito del progreso, de la ciencia, de la cultura, del pan y de la libertad, del libre desarrollo—, un mundo sin sombras ni dramas. ¿Por qué entonces ese acento tan deliberadamente puesto sobre el hombre? ¿En qué sentido los hombres soviéticos necesitan una idea del hombre, es decir una idea de ellos mismos que los ayude a vivir su historia? Es difícil, al llegar aquí, no poner en relación, por un lado, la necesidad de preparar y de realizar una mutación histórica importante (el pasaje al comunismo, fin de la dictadura del proletariado, descaecimiento del aparato de estado que supone la creación de nuevas formas de organización política, económica, cultural en concordancia con este pasaje), y por otro lado las condiciones históricas en las cuales debe efectuarse este pasaje. Es que esas condiciones tienen también marca propia del pasado de la U.R.S.S. y de sus dificultades,— no sólo la marca de las dificultades debidas al período del "culto de la personalidad", sino también dificultades más lejanas propias de la "construcción del socialismo en un solo país" y además en un país con un origen económico y culturalmente "subdesarrollado". Entre esas "condiciones", debemos mencionar, en primer término, las condiciones "teóricas" heredadas de ese pasado.

Es esta inadecuación presente, entre las tareas históricas y sus condiciones, la que puede explicar que se recurra a esta ideología. De hecho, los temas del humanismo socialista designan la existencia de problemas reales: proble-

mas históricos, económicos, políticos e ideológicos nuevos que el período staliniano cubrió de sombra y que, sin embargo, produjo al producir el socialismo: problemas de las formas de organización económicas, políticas y culturales correspondientes al grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del socialismo; problemas de las nuevas formas del desarrollo individual, en un nuevo período de la historia, donde el estado ya no toma a su cargo, por la coacción, ni la dirección, ni el control del destino de cada uno, donde cada hombre tiene ahora objetivamente la elección, es decir la difícil tarea de devenir por sí mismo lo que es. Los temas del humanismo socialista (libre desarrollo del individuo, respeto de la legalidad socialista, dignidad de la persona, etc.), son la forma en que los soviéticos y otros socialistas viven sus relaciones con esos problemas, es decir con las condiciones en las cuales se plantean. Es notable comprobar que, conforme a la necesidad de su desarrollo, en la mayoría de las democracias socialistas como en la Unión Soviética, los problemas de la política y de la moral pasan a primer plano y que los partidos occidentales también están poseídos por esos problemas. No es menos notable ver que esos problemas son, a veces, si no a menudo, teóricamente tratados recurriendo a conceptos que pertenecen al período de juventud de Marx, a su filosofía del hombre: los conceptos de alienación, de escisión, de fetichismo, de hombre total, etc. Sin embargo, considerados en sí mismos, esos problemas son, en el fondo, problemas que, lejos de requerir una "filosofía del hombre", se refieren a la puesta al día de las nuevas formas de organización de la vida económica, de la vida política y de la vida ideológica (incluyendo aquí las nuevas formas del desarrollo individual) de los países socialistas en su fase de descaecimiento o de superación de la dictadura del proletariado. ¿Cómo es posible que esos problemas sean planteados, por algunos ideólogos, en función de los conceptos de una filosofía del hombre, en lugar de plantearlos abiertamente, netamente y rigurosamente en los términos económicos e ideológicos, etc., de la teoría marxista? ¿Por qué tantos filósofos marxistas parecen experimentar la necesidad de recurrir al concepto ideológico premarxista de alienación para pretendidamente pensar y "resolver" esos problemas históricos concretos?

No comprobaríamos la tentación de este recurso ideológico si no fuera el indicio, a su manera, de una necesidad, que no puede abrigarse de ningún modo bajo la protección de otras formas bien justificadas, de necesidad. Está fuera de duda que los comunistas están autorizados

a oponer la realidad económica, social, política y cultural del socialismo a la "inhumanidad" del imperialismo en general; que este contraste forma parte de la confrontación y de la lucha del socialismo y del imperialismo. Pero podría ser igualmente peligroso utilizar sin discriminación ni reservas, como si se tratara de un concepto teórico, un concepto ideológico como el humanismo, cargado, hágase lo que se haga, de las asociaciones del inconsciente ideológico y que recoge con demasiada facilidad temas de inspiración pequeñoburguesa (sabemos que la pequeña burguesía y su ideología, a la cual Lenin predecía un bello porvenir, no han sido aún enterradas por la historia).

Aquí llegamos a una razón más profunda y sin duda difícil de enunciar. Ese recurso a la ideología, puede también, en ciertos límites, ser encarado, en efecto, como el sustituto de un recurso a la teoría. Volveríamos a encontrar así las condiciones teóricas actuales legadas al marxismo por su pasado —no sólo el dogmatismo del período staliniano, sino también, proveniente de más lejos, la herencia de las interpretaciones oportunistas desastrosas de la IIª Internacional, que Lenin combatió durante toda su vida, pero que, tampoco, nunca fueron enterradas por la historia. Esas condiciones han trabado el desarrollo que hubiera sido indispensable a la teoría marxista para proveerla justamente de los conceptos requeridos por los problemas nuevos: conceptos que le permitirían hoy plantear estos problemas en términos científicos, y no ideológicos; que le permitirían llamar a las cosas por su nombre, es decir por los conceptos marxistas apropiados, en lugar de designarlas, como sucede muy a menudo, por conceptos ideológicos (alienación) o sin estatuto definido.

Es lamentable, por ejemplo, comprobar que el concepto con el cual los comunistas designan un fenómeno histórico importante en la historia de la U.R.S.S. y del movimiento obrero, el concepto del "culto de la personalidad", sea, si se le considerara como un concepto teórico, un concepto "inencotrabable", inclasificable, en la teoría marxista; puede muy bien describir y condenar un estilo de comportamiento y, con este motivo, poseer un doble valor práctico, pero, según mis conocimientos, Marx no consideró jamás que un estilo de comportamiento político pudiera ser directamente asimilado a una categoría histórica, es decir a un concepto de la teoría del materialismo histórico: puesto que, si designa una realidad, no es su concepto. Sin embargo, todo lo que se dice del "culto de la personalidad" concierne muy exactamente al do-

minio de la superestructura, y por lo tanto de la organización del estado y de las ideologías; concierne cada vez más a ese único terreno del cual, en teoría marxista, sabemos que posee una "autonomía relativa" (lo que explica muy simplemente, en teoría, que la infraestructura socialista haya podido, en lo esencial, desarrollarse sin tropiezos, durante ese período de errores que afectan a la superestructura). ¿Por qué los conceptos marxistas existentes, conocidos y reconocidos, no son evocados para pensar y situar ese fenómeno, descrito, de hecho, en estilo de comportamiento y relacionado con la "psicología" de un hombre, es decir simplemente descrito, pero no pensado? ¿Por qué, si la "psicología" de un hombre pudo asumir esa función histórica, no plantear en términos marxistas esa cuestión de las condiciones de posibilidad histórica de esa aparente promoción de la "psicología" a la dignidad y a la dimensión de un hecho histórico? El marxismo contiene, en sus principios, elementos para plantear ese problema en términos de teoría y, por lo tanto, para esclarecerlo y para ayudar a resolverlo.

No evoco por casualidad el doble ejemplo del concepto de alienación y del concepto de "culto de la personalidad". Porque los conceptos del humanismo socialista (en particular el problema del derecho y de la persona) tienen como objeto, también ellos, problemas que pertenecen al dominio de la superestructura: organización del estado, vida política, moral, ideologías, etc. Y no es aventurado pensar que el recurso a la ideología es igualmente la vía más rápida, el sustituto de una teoría insuficiente. Insuficiente pero latente y posible. Tal sería la función de esa tentación de recurrir a la ideología: llenar esta ausencia, este atraso, esta distancia, sin reconocerlo abiertamente, haciendo, como decía Engels, de la necesidad y de la impaciencia un argumento teórico y tomando la necesidad de una teoría por la teoría misma. El humanismo filosófico que nos amenaza y que se abriga bajo las realizaciones sin precedentes del socialismo mismo, sería ese complemento destinado a dar a ciertos ideólogos marxistas, a falta de teoría, el sentimiento de la teoría que les falta: un sentimiento que no puede aspirar a lo más precioso que no ha legado Marx: la posibilidad de un conocimiento científico.

He ahí por qué, si el humanismo socialista está a la orden del día, las buenas razones de esta ideología no pueden, en ningún caso, servir a las malas, sin arrastrarnos a la confusión de la ideología y de la teoría científica.

El antihumanismo filosófico de Marx expresa bien la inteligencia de las necesidades exis-

tentes, incluido el humanismo. Pero expresa también, al mismo tiempo, porque es una teoría crítica y revolucionaria, la inteligencia de la táctica a adoptar ante ellas: sea sostenerlas, sea transformarlas, sea combatirlas. Y los marxistas saben que ninguna táctica es posible cuando se basa en una estrategia. Y ninguna estrategia, cuando se basa en la teoría.

NOTAS:

(1) Entendemos aquí "humanismo de clase" con el sentido en que Lenin decía de la revolución socialista de octubre que había dado el poder a los trabajadores, obreros y campesinos pobres y que les aseguraba condiciones de vida, de acción y de desarrollo que jamás habían conocido antes: democracia para los trabajadores, dictadura sobre los opresores. No entendemos "humanismo de clase" con el sentido, retomado de las obras de juventud de Marx, en que el proletariado representaría en su "alienación", la esencia humana misma, cuya "realización" debería asegurarla la revolución: esta concepción "religiosa" del proletariado ("clase universal" puesto que "pérdida del hombre" en "rebeldía contra su propia pérdida") fue retomada por el joven Lukács en "Geschichte und Klassenbewusstsein".

(2) Rheinische Zeitung: "La libertad de prensa" (mayo de 1842).

(3) Carta a Ruge —setiembre de 1843— admirable fórmula que es la llave de la filosofía de la juventud de Marx.

(4) Rheinische Zeitung: sobre el artículo del N° 179 de la Kölnische Zeitung: 14 de julio de 1842.

(5) Este encuentro de Feuerbach y de la crisis teórica en la cual la historia había arrojado a los jóvenes radicales alemanes explica el entusiasmo de éstos por el autor de las **Tesis provisionarias**, de la **Esencia del cristianismo** y de los **Principios de la filosofía del futuro**. Feuerbach representa, en efecto, la solución teórica a la crisis teórica de los jóvenes intelectuales. En su humanismo de la alienación, les da, en efecto, los conceptos teóricos que les permiten pensar la alienación de la esencia humana, como el momento indispensable de la realización de la esencia humana, la sinrazón (la realidad irracional

del estado), como el momento necesario de la realización de la razón (la idea del estado). De esta manera, les permite pensar lo que hubieran experimentado, en otra forma, como la irracionalidad misma: el lazo necesario entre la razón y la sinrazón. Naturalmente, esta relación queda presa en una antropología filosófica, que la fundamenta, bajo esta reserva teórica: la modificación del concepto del hombre, indispensable para pensar la relación histórica de la razón y de la sinrazón históricas. El hombre deja de ser definido por la razón y la libertad se transforma, en su mismo principio "comunitario", intersubjetividad concreta, amor, fraternidad, "ser genérico".

(6) Toda la teoría, en boga, de la "reificación" descansa sobre la proyección de la teoría de la alienación de los textos de juventud y particularmente de los Manuscritos del 44. Sobre la teoría del "fetichismo" de "El Capital". En los Manuscritos del 44, la objetivación de la esencia humana está considerada como condición indispensable para la reapropiación de la esencia humana por el hombre. Durante todo el proceso de la objetivación el hombre no existe sino bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña no humana. Esta "objetivación" no es llamada "reificación", aunque sea llamada inhumana. La inhumanidad no está representada por el modelo por excelencia de la "cosa": sino tanto por el modelo de la animalidad (o incluso de la preanimalidad: el caso del hombre que no está vinculado a la naturaleza ni siquiera por las simples relaciones animales), como por el modelo de la omnipotencia y de la fascinación, de la trascendencia (Dios, el estado) y del dinero que, él sí, es "cosa". En "El Capital" el único vínculo social que se presenta bajo la forma de una cosa (ese trozo de metal) es el dinero. Pero la concepción del dinero como cosa (es decir la confusión del valor con el valor de uso en el dinero) no corresponde a la realidad de esta cosa: no es contra la brutalidad de una simple "cosa" que choca el hombre que se encuentra en relación directa con el dinero: sino contra un poder (o contra sus defectos) sobre las cosas y los hombres. Una ideología de la reificación que en todas partes ve "cosas" en las relaciones humanas confunde bajo la categoría de "cosa" (que es la categoría más rara en Marx) todas las relaciones sociales pensadas sobre el modelo de una ideología de la moneda-cosa.

MÁS ALLÁ DEL MARXISMO

(A propósito de Louis Althusser, "Pour Marx")

● "En Francia el marxismo siempre ha sido un producto de importación..."

Henri de Man

("Más allá del marxismo")

EN un regocijante estudio publicado hace unos ochenta años en la "Revue Socialiste", un tal Gaston Rouanet, que una posteridad injusta quizás exhumará un día, comprobaba, seguro de sus razones, que el marxismo, doctrina extranjera, no se adecuaba a la mentalidad francesa: ¿no se había él mismo, en vano por otra parte, agotado al intentar comprender a Hegel? El grito doloroso de Victor Cousin en sus cartas a Hegel volvía, punzante: "¡Explíqueme! No comprendo..." Dejemos de lado los balbuceos enternecidos de Jaures al descubrir, en su tesis del doctorado, a Marx y Hegel y Lassalle y Luther y Fichte: enraizada y conforme a la mentalidad nacional, sólida, la tradición permanece incólume.

No es que Althusser, cuyo "Por Marx" ha sido tomado por algunos al pie de la letra o del título, sea el heredero de esta única tradición: "marxista" en su opinión, su manera de redescubrir en Marx una especie de Claude Bernard de la economía política y de retallar la imagen a la medida de las tradiciones más vivas de la universidad francesa, le permite actualmente, por una de esas gracias cuyo secreto mantiene nuestra época, encontrarse arras-

trado por la corriente más vasta de una tradición internacional. Su "Por Marx", aunque sea continuación de otros, se les asemeja lo mismo.

Al menos por esta vez, la hegelofobia francesa no se encuentra sola. Redescubrir la autonomía, los caracteres específicos del marxismo, su "irreductibilidad" al hegelianismo, no constituye ahora una aventura de hombre solo. Ya, a principios de siglo, Edouard Bernstein consagra todo un capítulo de "Socialismo Teórico y Social Democracia Práctica" a denunciar los perjuicios del hegelianismo en el marxismo: para él la dialéctica hegeliana "constituye el elemento pérfido en la doctrina marxista, la trampa, el obstáculo que obstruye el camino a toda apreciación lógica de las cosas." (1)

Más confuso, con menor mentalidad filosófica, De Man retoma la idea en "Au-dela du marxisme" (Más allá del marxismo). (2) Después, Eastman, cuyo libro "La Science de la Revolution" (La ciencia de la revolución), (3) pretende también ser una obra de rectificación: "Desearía liberar al propio Marx, por así decir, de su educación hegeliana." (4) Este redescubrimiento corresponde a los flujos y reflujos del movimiento obrero: Bernstein lo hizo cuan-

do el marxismo ortodoxo de Kautsky y de otros cubría piadosamente el reformismo de la Internacional; (5) De Man y Eastman son testigos de la ascensión de Stalin, del socialismo en un solo país, de la liquidación de la revolución mundial; actualmente, por último, Althusser replantea el problema, y casi en los mismos términos: "La teoría que permite ver claro en Marx, distinguir la ciencia de la ideología (...) no es en efecto nada más que la propia filosofía marxista." (6) El esfuerzo por definir "los caracteres específicos irreductibles de la teoría marxista", "la distinción teórica irreconciliable que separa a Marx de Hegel" (ibídem), coincidiría pues con el estancamiento del marxismo y no, como podría creerse, con su progreso y, en particular, porque el marxismo —como la naturaleza— no tiene historia fuera del efecto de la praxis, con el estancamiento del movimiento real: el de un proletariado que si no es revolucionario no es nada. (7) Al leer a Marx, sólo al leerlo, y a menudo leerlo mal, ¿cómo Althusser podría convencernos de lo contrario?

Tanto más cuanto para clarificar este problema, Marx —¿y quién no desearía comprenderlo?— fue el primero en usar una de esas "coqueterías" hegelianas a las cuales, de creerle, nunca pudo renunciar plenamente: "En Hegel la dialéctica marcha sobre la cabeza; basta ponerla sobre los pies para considerar totalmente razonable su fisonomía". (8) La ironía, es apenas velada; el tono es casi jocoso. Para Althusser sólo es una fórmula "indicativa, digamos metafórica". ¿Pero "indicativa" de qué? Y con olvido de que esta "metáfora" —como Marx sin duda lo sabía— proviene directamente de Hegel, que la empleó entre otras, respecto a la convención y al calendario revolucionario. Como lo señala con humor Labriola, es "precisamente ese reaccionario de Hegel quien afirmó que los hombres intentaron, por primera vez desde Anaxágoras, colocar sobre sus pies a la noción del mundo, al hacerla reposar sobre la razón". (9)

La "metáfora" de la "inversión" o de la "cabeza para abajo" —Marx sin duda también lo sabía— significaba algo más que una "metáfora": "La conciencia natural se confía inmediatamente a la ciencia", escribe Hegel en uno de sus grandes textos, "es para ella un nuevo ensayo que realiza, sin saber que la impulsa, para caminar sobre la cabeza". (10)

Sin duda el autor de "El Capital" ya no es un hegeliano; incluso desde hacía tiempo había ajustado cuentas con Hegel: "Critiqué el lado místico (mistificador) de la dialéctica hegeliana hace casi treinta años"; (11) pero no por eso

desconoce su deuda: Hegel fue "el primero en exponer el movimiento de conjunto" de la dialéctica; (12) e incluso exagera la "coquetería" al punto de proclamarse "abiertamente discípulo de ese gran pensador". (13) Tan es así que cabe preguntarse si se trata realmente de "coqueterías" y de "metáforas", a las cuales Marx, a pesar de todo su humor, no habría otorgado tanta importancia.

¿Es preciso, por otra parte, insistir sobre la seriedad y la homogeneidad de esta página en la cual Marx se empeña —y para lectores alemanes: que tendrán, como él dice, "la cabeza filosófica"— en definir la relación entre dos "aspectos, y no entre dos dialécticas, de un mismo «movimiento de conjunto»; el aspecto mistificador de la dialéctica que, en Hegel, parece glorificar las cosas existentes" y su "aspecto racional", "esencialmente crítico y revolucionario", y, para la burguesía, "escándalo y abominación"? (14) La insistencia acordada a subrayar la articulación de esos dos aspectos en un mismo movimiento; el recurrir, en esa crítica rápida del aspecto mistificador de la dialéctica, a fórmulas que ha empleado "hace casi treinta años" (15); la "coquetería" que es la de sorprender, como treinta años antes, a su maestro "caminando sobre la cabeza", pero sabiendo "que lo impulsa"; (16); también el lenguaje que, al oponer el aspecto mistificador y el aspecto revolucionario, pone el acento sobre el valor subversivo de este "método de investigación" como lo denomina modestamente Marx; (17) todo tiende a designarnos el lugar de la ruptura y su modalidad, también a fecharla. Invertir la dialéctica, no es pues —esta página de Marx lo explica con claridad— cambiar simplemente de lógica o de dialéctica, ni cambiar el fusil de hombro. Tampoco significa, como lo cree Althusser, "adoptar una lógica de la irrupción de la historia real en la ideología misma". La historia real estaba ya presente en Hegel, omnipresente e incluso demasiado presente, como se lo reprochó: "Es una historia doble, esotérica y exotérica. El contenido se encuentra en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en encontrar en el Estado la historia de la noción lógica. Pero pertenece al campo exotérico que se haga el desarrollo propiamente dicho." (18) No es otra historia, menos real, sino sólo mistificada, simplemente invertida, la cabeza para abajo o enajenada: "La realidad no está expresada como ella misma, sino como otra realidad." (19) La misma realidad, por consiguiente, la misma historia real: y no se ve por otra parte con mucha claridad cuál habría sido ese "ajuste de cuentas" entre Marx y Hegel si los dos no hubieran encarado la misma histo-

... real: uno para sancionarla o santificarla; el otro, para transformarla.

"El joven Marx nunca fue hegeliano", nos dice, sin embargo, Althusser (p. 27 subrayado por el autor) "La tesis, tan difundida, del hegelianismo del joven Marx, en general, es pues un mito." (Con uno de esos "pues" que son el secreto de todas las tautologías.) ¿El problema es tan importante como para exigir una negación previa? Sí, se trata de pensar el itinerario propio de Marx y subrayar que para el joven Marx la crítica de Hegel tuvo que ser también —y en primer lugar— un trabajo sobre sí mismo (se trata también, como lo dirá en su prefacio a la "Crítica de la economía política" de "ver claro en sí mismo" o de "extenderse consigo mismo"). (20) No, simplemente tenemos, como lo pretende Althusser, que pensar las relaciones entre dos caminos, la dialéctica hegeliana y la "teoría marxista". Pero en ese caso, ¿por qué esta petición de principio? El problema entonces queda resuelto o tiende a disolverse. La ruptura o el corte, la inversión no existe, en efecto, si no se efectúa a partir de una posición hegeliana, si no es el único medio de escapar al sistema, de escaparse. ¿Qué sentido tendría un psicoanálisis —trabajo sobre sí mismo para "ver claro en sí mismo" y "entenderse consigo mismo"— que se efectuara sobre la neurosis de algún otro? Si el hegelianismo es, en Marx, un cuerpo extraño, la neurosis mal curada, pero que, con gran escándalo de la "teoría", se encontraría perfectamente a gusto, o bien, por el contrario, si el marxismo nace de la cura de ese tipo de neurosis —y, a través de ésta, del rechazo de ese tipo de respuesta que es la neurosis (en este caso, el hegelianismo)—, si su surgimiento es ya esta cura (libre de retomar aquí el viejo lenguaje para recurrir al lenguaje del nuevo), la alternativa, sólo para ser planteada, supone evidentemente que el problema ha tenido razón de ser, que Marx, dicho en otras palabras, haya sido hegeliano y que el hegelianismo haya sido para él una experiencia ineluctable, primordial, por y más allá de la cual debió pasar. Sin lo cual, desaparecido nuestro problema, la empresa de Althusser apuntaría más hacia la interpretación, hacia la lectura de Marx —una lectura falsa que habría creído encontrar a Hegel, etc., quizás nuestra lectura— que hacia la significación propia de la obra y, al negarse a decirlo con una imagen, para negar así la posibilidad del doble sentido o de lo concreto, ocultaría el problema y su rastro: la posibilidad, por ejemplo, de ese equívoco histórico tenaz que sería, para Althusser, la lectura obstinada de Marx a partir de su surgimiento. (21) O de esta exigencia

preliminar: para que la "superación" marxista pueda ser otra cosa que el *Aufhebung* de Hegel, asegurémonos en primer lugar de que es a Hegel, y no a otro, a quien Marx superó.

El Hegel de Marx, evidentemente es "el Hegel del movimiento neohegeliano" (p. 62), el Hegel de un período donde, como afirma Marx, "la dialéctica hegeliana... estaba aún de moda" (cf. supra). Sobre ese Hegel se juega la partida: el Hegel cuya muerte (filosófica y biológica) dejará sitio para lo que Marx denominaba (refiriéndose a la muerte de Aristóteles) el "carnaval filosófico". Hegel, en realidad, clausuró la filosofía. Representa y comprende en su mismo proyecto la totalidad de la filosofía; a todos esos filósofos que, afirmará Marx, se han contentado hasta el momento con interpretar el mundo (Tesis sobre Feurbach, XI): "El fin último y el interés de la filosofía consiste —para Hegel— en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad" (Lecciones de historia de la filosofía). El fin de la historia, la clausura del sistema, la realización de la conciliación significan que cualquier filosofía —e incluso y sobre todo las filosofías del futuro— como filosofía, es decir esfuerzo para conciliar (o para interpretar), se encuentra de entrada y desde ya desprovista de valor, comprendida en el sistema, encerrada en su círculo mágico. Luego de Hegel, cualquier filosofía post-hegeliana sólo podrá llegar a posiciones ya comprendidas por Hegel, a posiciones pre-hegelianas. O, dar lugar, por supuesto, a "anti-filosofías": Kierkegaard, Nietzsche... El sistema de Hegel —y esto es lo importante para nuestro propósito— es la última palabra de la filosofía. La ruptura tendrá en primer lugar que comprobarlo; la crítica se dirigirá en primer lugar a la ruptura con este objetivo de la conciliación, de la interpretación: en la elección de la transformación que nos haga efectivamente salir del círculo misticador de Hegel y de su dialéctica —de la filosofía.

La fecha y el protocolo del corte tienen pues su importancia; incluso son lo importante para la filosofía marxista: sin ellos no se podría definir esta autonomía, esta autosuficiencia que el marxismo tiene obligación de reivindicar. Al desplazar la fecha de la ruptura, al remontarla a 1845 o ulteriormente, como es el caso aquí, uno se da el lujo de mistificar el sentido de esta ruptura y de condenar a los infiernos o los limbos pre-marxistas a toda una serie de categorías o de temas que fueron considerados hasta ahora partes integrantes del marxismo. Estos dos puntos, por otra parte, sólo pueden dissociarse a través del análisis: y dado que Al-

tráser pleana la ruptura en términos neopositivistas, como un descubrimiento científico entre tantos otros (p. 83 y passim), (22) como un "nacimiento" (p. 71) a nivel de la "Teoría", en síntesis como un problema en primer lugar epistemológico, y después, además, político, histórico, etc., le es imposible ver la significación real, primera de la ruptura; todo ese orden precisamente: político, histórico, etc. Pero vayamos justamente a ese fárrago de "conceptos pseudo-marxistas" que serían la alienación, la totalidad, la superación y me doy por cumplido. La alienación, por ejemplo. En el plano de la filología de los escritos de Marx —porque se trata también de saber leer a Marx—, ¿en qué momento Marx cesa de recurrir a este concepto? (para no hablar de Lenin, cuyo texto "¿Cómo organizar la emulación?" de diciembre de 1917 es casi imposible de comprender sin recurrir a este concepto operatorio). El concepto de alienación aparece, por supuesto, en uno de esos textos que Althusser condena al premarxismo: los "Manuscritos de 1844" que permiten aclarar —en particular, sobre este punto preciso de la alienación— este "análisis crítico de la dialéctica de Hegel y de su filosofía en general", ese "necesario ajuste de cuentas de la crítica con su origen —la dialéctica de Hegel y la filosofía alemana en general—" (23) que debía constituir el último capítulo de la obra que Marx preparaba con los Manuscritos. El concepto de trabajo alienado o de alienación es actualizado a partir de una crítica de la economía política: "Hemos partido de las premisas de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. (...) Al partir de la propia economía política, al utilizar sus términos, hemos demostrado que el obrero es rebajado a la categoría de mercadería. (...) Tenemos pues ahora que comprender el encadenamiento esencial que eslabona la propiedad privada, la sed de riquezas, la separación del capital y de la propiedad, la del intercambio y la competencia, del valor y de la depreciación del hombre, del monopolio y de la competencia, etc., en síntesis la vinculación de toda esta alienación (Entfremdung) con el sistema del dinero." (24) Y todavía esta precisión: "La alienación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, con independencia de él, extraño a él, y se convierte en una potencia autónoma respecto a él, que la vida que él ha otorgado al objeto se le opone, hostil y extraña." (25) Precisión que no es inútil, puesto que nos permite pasar directamente a un texto que pertenece a la madurez de

Marx, insospechable de hegelianismo, la "Crítica de la economía política" (1859): "El trabajo, medido así por el tiempo, no se presenta como el trabajo de individuos diferentes, sino que los diferentes individuos que trabajan aparecen como simples órganos del trabajo." (26) Y aun: "El trabajo que se manifiesta en el valor de cambio es, por hipótesis, el trabajo del individuo aislado. Es al tomar la forma de su contrario inmediato, la forma de la generalidad abstracta (el universal abstracto de Hegel), que se convierte en trabajo social." (27) ¿Cómo es posible ver aquí que el concepto de alienación ha sido abandonado? Pasemos a otro texto "insospechable": El "Manifiesto Comunista" (1848). El comunismo suprime "el poder de sojuzgar el trabajo ajeno por medio de esta apropiación (la de los productos sociales)"; (28) el comunismo suprime la alienación del trabajo ajeno. Mientras, en la sociedad burguesa, el capital es "independiente y personal", "el individuo que trabaja no tiene independencia ni personalidad". (29) La alienación, "ese triste modo de la apropiación que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital" (30), desemboca en realidad, sobre una noción de la cual quizás nos enteremos un día que, también ella, es pseudo-marxista: la del proletariado. Porque si es absurdo y a-marxista pretender alcanzar e incluso definir al proletariado a través de una comprobación "objetiva" —de tipo sociológico, por ejemplo: de una objetividad nostálgica de las ciencias naturales, que, en su nivel, al igual que la filosofía de Hegel, sólo puede sancionar y santificar lo que es— el proletariado de ninguna manera es un inefable que escapa a la definición. Su estatuto, al contrario, resulta de una doble definición que se articula alrededor de ese concepto de alienación: los proletarios "sólo viven si su trabajo acrecienta el capital", (31) "no tienen nada que salvar guardar que les pertenezca", (32) nada que perder, salvo sus cadenas. Forzado, para vivir, a alienar su fuerza de trabajo, el proletariado se ve desposeído de los frutos de su trabajo (con excepción de lo que Marx denomina los "gastos de existencia y de reproducción"). (33) El proletario es, si se quiere, aquel para quien el trabajo de por sí es alienación, para quien la objetivación es alienación. El ciclo de la fuerza de trabajo reconstruye de esta manera, curiosamente, el de la dialéctica hegeliana (en la cual alienación y objetivación son una misma cosa): la única salida —al igual que en la dialéctica hegeliana— es la inversión, la subversión.

Y aquí, un paréntesis no es acaso inútil; aunque sólo sea para aplicar ese principio de

Marx que pretende que "no se juzgue a un individuo por la idea que tiene de sí mismo". (34) Si no se trata de hacer la crítica de la ideología que sustenta la empresa de Althusser, por lo menos se intenta ver, a través de sus consecuencias filosóficas prácticas, las orientaciones principales. La alienación no pertenece pues al marxismo (cf. p. 221), sino, como se ha dicho en un artículo reciente, a las "ideologías pseudo-marxistas". (35) Lógicamente esto significa que es preciso disolver o recusar algunas otras nociones: la del proletariado, en primer lugar, como se ha visto; pero también la de la plusvalía: porque, ¿qué es la plusvalía sino el producto del trabajo impago, alienado? (El Capital I. 3) El análisis de la mercadería también se derrumbaría si no interviniera este concepto operatorio, marxista, del trabajo alienado. De esa manera —como lo comprueba Marx— Franklin, que no hace del trabajo contenido en el valor de cambio, "al trabajo general abstracto, al trabajo social surgido de la alienación universal de los trabajos individuales", no logra "reconocer en el dinero la forma de existencia inmediata de este trabajo alienado". (36) En el propio ámbito de la epistemología o, como diría el autor, de la teoría, parece pues muy difícil eliminar este concepto de la alienación. Pero ésta es sólo una de las consecuencias. Hay otras. Y por ejemplo, dentro de lo que el autor denomina la "ostentación", parece innegable que al rechazar esta categoría de la alienación se corre el riesgo de hacerle el juego a ese "reformismo" —condenado en una nota rápida, casi **pro forma** (p. 197)— que imagina "que se puede invertir el orden de las cosas sobre su propia base... sobre la propia base de las relaciones sociales existentes" (p. 197 nota), las cuales "relaciones sociales" designan sin duda aquí las relaciones de producción. Porque en fin, puesto a un lado el problema del imperialismo, ¿qué impide al reformismo o al revisionismo, en su esquema de un capitalismo capaz de autorregularizarse, de resolver sus propias contradicciones y de evitar las crisis o planificarlas —en síntesis en su pintura de una nueva edad de oro— convencernos verdaderamente? ¿Cuál es la piedra con la que tropieza —dejando de lado, repito, al imperialismo— (37) ese proyecto reformista de un capitalismo capaz de lograr por sí mismo, con un poco de buena voluntad a su favor, la solución de sus contradicciones, sino precisamente el hecho de que el capitalismo no sabría resolver esta contradicción primera, fundamental, esencial que es la alienación? Contradicción que es la esencia histórica del capitalismo si se cree a Marx: "La mercadería, como forma fundamental elemental

de la riqueza, y la alienación, como forma predominante de la apropiación, sólo pertenecen al período de la producción burguesa." (38)

Pero volvamos al corte. Hemos visto la importancia de su datación. Veamos ahora la de sus modalidades. Para Althusser —que no nos muestra nunca en los hechos dónde ni cómo se efectúa el corte—, "la superación de Hegel no es de ninguna manera un «Aufhebung» en el sentido hegeliano, es decir la enunciación de la verdad de lo que está contenido en Hegel; (...) al contrario, es una superación de la ilusión hacia la realidad; mejor aún (...) es una disipación de la ilusión y un retroceso, de la ilusión disipada, hacia la realidad". (págs. 74-75). El niño del cuento de Andersen que grita: "El rey está desnudo", nos ofrecería pues un ejemplo de "superación" marxista, una superación que, en el cuento, si lo leemos bien, tendría mucho más "sentido común". Pero el trabajo, que consiste, para Marx, en descubrir que, en Hegel, "el secreto de la nobleza es la zoología" (39) o aun —y todavía otro ejemplo real— que el monarca, "verdad del estado" se resuelve en su "actividad sexual": "hace un rey", (40) esta **praxis** desmistificante (y la mistificación no es la ilusión) consiste precisamente en actualizar la verdad del contenido hegeliano, es decir sus raíces reales, la realidad que Hegel "glorifica", santifica: y lo importante es la articulación de esta verdad y de lo real mistificado que nos presenta Hegel; la inversión, por ejemplo, del hecho de la propiedad en derecho. (41) Lo cual es muy diferente de la disipación de la ilusión en la experiencia clásica del bastón quebrado del alumno de Rousseau.

Pero no cabe duda que Althusser confunde aquí el ámbito de los descubrimientos y el de las verdades, la aventura (filosófica) personal del individuo Marx y el problema (filosófico) de la relación entre una "teoría", el marxismo, que a la vez es (¿o en primer lugar?) una crítica de las ideologías y una ideología, la ideología, la filosofía de Hegel. Es, si se quiere, pensar el problema de Marx como un problema filosófico tradicional, como se piensa habitualmente, en la universidad (quiero decir: en términos idealistas) el problema de Descartes o de Kant: a partir de la decepción de Descartes frente a la educación jesuítica o de la crisis del sistema de Leibniz y de Wolff en Kant. Marx habría descubierto, pues, que la ideología alemana no daba cuenta de "la realidad francesa y la realidad inglesa" (p. 78), habría descubierto "una realidad radicalmente nueva": en Francia, la "clase obrera organizada"; en Inglaterra, el "capitalismo desarrollado"; en síntesis,

sis, "una lucha de clases que seguiría sus propias leyes, prescindiendo de la filosofía y de los filósofos" (ibid). Pero es difícil comprender la naturaleza del proceso que condujo a Marx a hacer la crítica del sistema hegeliano en lugar de construir de entrada, a partir de una robusta tabula rasa, la "Teoría" de esos "descubrimientos": porque, en última instancia, existían entonces filosofías, ideologías que a su manera daban cuenta de esa realidad: el positivismo, por ejemplo. No es fácil comprender después de todo esto, por qué Marx no elaboró en lugar de esta "Teoría" que hace sufrir tanto a Althusser, un pragmatismo sólido que permita a la lucha de clases prescindir de la filosofía y de los filósofos. Y sobre todo no se comprende ya más lo que ha ocurrido con el problema: el de las relaciones de Marx y Hegel, si la presencia de este último se reduce —como aquí— a una "formación de la teoría", una especie de pedagogía del espíritu teórico a través de las formaciones teóricas de la propia ideología. (p. 82)

Ese análisis es aún más impugnable, puesto que implanta y supone una teoría errónea de la ideología, o, por lo menos, pre-marxista. En la perspectiva de Althusser, la de un neo-iluminismo o de un neo-positivismo, es evidente que la ideología se resuelve en un discurso (evitemos por el momento el término teoría) que no muestra una realidad, la cual goza a su vez de un estatuto autónomo, objetivamente autónomo, o, como lo afirma con toda ingenuidad el autor, prescinde muy bien de la filosofía. La tentación de reducir el "modelo" marxista a un modelo más "spinocista" que hegeliano (p. 75 nota), expresa con bastante claridad el intelectualismo o, si se prefiere, el racionalismo mecanicista, que sustenta el análisis de Althusser (sin insistir en que reintroduce, a través de Spinoza, un monismo que pretende expulsar por otra parte: tan es así que los "géneros" del conocimiento en Spinoza sólo tienen sentido como grados de una misma totalidad). La ideología, para Althusser, en primer lugar es lo que se distingue de la ciencia (cf. p. 173) y, más precisamente, lo que es "ajeno a la realidad de la práctica científica" (p. 196). Al igual que la teoría, la ideología es una "práctica"; "transforma también su objeto: la conciencia de los hombres" (p. 168). ¿Pero no es esto, precisamente, poner el proceso cabeza abajo? ¿No es la "falsa conciencia", la "conciencia mistificada" (y mistificante) la que "producto" de la ideología, se expresa a través de esta y, en último término, se libra a un verdadero trabajo de reestructuración de la Weltanschauung, de la cual la ideología no es sino

una parte? (42) Definida por Althusser, la ideología no se diferencia de esa "agua profunda" en la cual —de creer a Descartes— arriesgan ahogarse "los que no conocen el vado" (43): el problema de la ideología —que incluso tiene una "problemática" (p. 197)— es un problema de conocimiento según lo verdadero o lo falso. Respecto a su crítica, se asemeja hasta confundirse con la búsqueda de la causa de nuestros errores tal como definieron los creadores del término: los ideólogos de principios del siglo XIX. Agreguemos, para ser justos, que el concepto permanece igualmente fluido. Por consiguiente, si es inconcebible —o con mayor precisión si "el materialismo histórico no puede concebir" que una sociedad comunista "pueda nunca prescindir de la ideología" (p. 239; subrayados del autor), es porque —nos dice— la ideología, "sistema de representación de masas" (p. 242, subrayados del autor) o, como diría Durkheim, "representación colectiva", "es indispensable en cualquier sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en situación de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia" (ibidem, subrayados del autor). Los "fantasmas ideológicos" (44) al hacerse aquí algo más difusos, sin romper con el intelectualismo que marcaba las formulaciones precedentes, se tiende a desplazar la definición de la ideología para reencontrar la del "marxista burgués" (como lo denomina Raymond Aron) Karl Mannheim: una definición "amplia", sociológica, que implica, por ejemplo, que el marxismo es también una ideología (y, por supuesto, de ninguna manera una "teoría") y, también como en Althusser, que toda sociedad tenga su ideología. A la inversa, la posición marxista rigurosa, coherente, haría de la ideología la expresión de toda sociedad dividida en clases. Pero aquí Althusser quizás se preocupe más de la "ostentación" o de la táctica que del rigor científico. "Estructura esencial en la vida histórica de las sociedades" (p. 239) la ideología es descrita un poco a la manera de las formas de la sensibilidad en Kant: "sistema de representaciones" (p. 239), "conciencia" (sic) "a la relación vivida de los hombres con su mundo" (240). Su problema es el de las relaciones de lo "real" y de lo "imaginario" (241). "La misma imaginación que", como dice Helvetius, "unida a ciertos principios de una filosofía falsa, habría descrito así en Fenicia la formación del universo, supo en los distintos países desentrañar sucesivamente el caos de mil otras maneras diferentes". (45) La definición de la ideología en Althusser se sitúa pues a mitad de camino entre la de las pasiones, reinado del error, de la tradición racionalista (y del mate-

rialismo pre-dialéctico) y una definición que debe mucho al kantismo: la de la ideología como un **esquema**, "intermediario misterioso entre el concepto y la intuición" en Kant (46) y, en Althusser, "relación vivida", no menos misteriosa, entre la "relación real" y la "relación imaginaria" de los hombres con "sus condiciones de existencia real". Posiciones que nada tienen que ver, ni una ni otra, con el marxismo.

Esta incapacidad para dar una definición dialéctica, eficaz y científica de la ideología ya evidentemente unida con el proyecto que Althusser, "relación vivida", no menos misteriosa, se rechazará su postulado: la dialéctica marxista no es la dialéctica hegeliana ni tampoco la dialéctica hegeliana "invertida", puesta "sobre sus pies"; pero se impugnará su posición del problema: intelectualista, neo-positivista o pre-marxista, como se quiera. Claro que no se trata de abandonarse de nuevo a esa "peste hegeliana" que, según Engels, ya roía a Rousseau; (47) sino sólo de saber si es posible presentar esta dialéctica nueva que caracteriza al marxismo, en términos de epistemología o aun si es legítimo pensar esta transformación de la dialéctica según un modelo que deba mucho más a las ciencias de la naturaleza —donde la realidad se precia "de prescindir de la filosofía y de los filósofos" (cf. supra)— que al ámbito en el cual se ejerce la crítica de Marx: el del "terreno de la lucha de clases y de la combinatoria social". (48) Porque en Althusser es evidente una nostalgia del modelo cartesiano o neo-positivista —que ha cambiado poco en el interin— de las ciencias de la naturaleza; una nostalgia, hasta podría decirse, de la *mathesis universalis* de Descartes, de ese *Grand Arte* de Lulio que, de creer a Descartes, más nos ayuda "a hablar sin juicio de cosas que ignoramos, que a aprenderlas"; (49) el sueño de un método que nos dispense de afrontar lo concreto. La idea —que también se le atribuye a Einstein— de encontrar una ley que pueda aplicarse a todo, se reencuentra aquí en el esfuerzo para definir "lo esencial: la ley del desarrollo desigual de las contradicciones" (p. 206), la ley que "no sólo concierne, como se cree a veces, únicamente al imperialismo", sino también a "todo lo que existe en el mundo"... (ibid). Revelación que evoca —a pesar de Mao Tse-tung y de su "frase pura como el alba" (ibid)— la anécdota que cuenta Valles en *L'Enfant*, del hombre que "demuestra a Dios" con fósforos y concluye "Señores, Dios está acá". aunque sus ayudantes, que alargan el cuello, sólo ven, sobre la mesa, porotos y fósforos. Pero, más allá del carácter abstracto y genérico de esta "ley", hay

algo más importante: la manera como Althusser llega a ese resultado.

Parte de la comprobación que Marx no quiso "tomarse el trabajo" (p. 176) de escribir su *Dialéctica*, su *Discurso del Método*, lo cual —como el mismo lo reconoce— "no es totalmente exacto" (p. 184) puesto que Marx nos dejó su *Introducción* (1857) y su *Prefacio* (1859) a la *Crítica de la Economía Política* (habría que ver también por qué nos dejó su "*Dialéctica*" en esta forma) y Althusser se dirige pues hacia la "práctica" ya constituida para extirpar la teoría que se encuentra ahí "en estado práctico" (p. 177): "La solución de nuestro problema teórico ya existe, desde hace tiempo, en estado práctico, en la práctica marxista. Plantear y resolver nuestro problema teórico consiste pues en enunciar teóricamente la "solución", "que existe en estado práctico". (págs. 165 - 166 subrayados del autor). Sólo se trata pues de liberar un implícito y, como afirma Althusser en el comentario crítico al Postfacio de Marx a la segunda edición alemana de *El Capital*, de actualizar el "nucleo" teórico prisionero de la escoria "práctica": "descortezamiento", según la fórmula de Althusser (p. 88), que pertenece más a la tradición de la epistemología (universitaria) que al marxismo propiamente dicho. Porque, si el problema de la relación entre las dos dialécticas es, en términos vulgares, un problema "teórico", ¿es preciso concluir por consiguiente, a riesgo de jugar con las palabras, que ese problema pertenece a la "Teoría" al igual que la "teoría" de la relatividad o la "teoría" de los conjuntos? El método que se nos propone aquí se encuentra en todos los manuales de filosofía; se reconocerá la tradición racionalista de la filosofía burguesa: el sabio realiza su trabajo que consiste en descubrir el principio de Carnot o en establecer la constante de Planck; llega el filósofo —nuevo pájaro de Minerva— que se encargará de "hacer la teoría" de lo que ha ocurrido. El divorcio entre teoría y práctica asume trivialmente la división del trabajo. Pero para Althusser parece ser todo muy natural. Hay por otra parte un concepto —que sin duda considera pseudo-marxista— que nunca aparece en su obra: el de la *praxis*. El proceso que consiste —en Althusser como en Stuart Mill, Goblot, Mouy, León Brunschvicg e incluso Bachelard— en liberar una "teoría" prisionera de una "práctica" (científica en este caso) ya constituida, supone evidentemente, incluso implica, que esa práctica es ciega y, en cierta manera, inconsciente, o por lo menos opaca. Se parte de la base, dicho en otras palabras, que la tarea del "teórico" consiste en decirnos y en decirle al propio "práctico" lo que éste ha hecho al

"practicar". En el caso presente, nos conceden que Marx no tuvo o no quiso tener tiempo para escribir su teoría; pero este argumento basado en lo fortuito no puede disimular el verdadero carácter de este proceso: la filosofía, a pretexto de la teoría, sigue siendo el lugar consagrado de las revelaciones y el filósofo, designando con el dedo la práctica, repite la frase de Heráclito: "También aquí los dioses están presentes". Los dioses, en este caso: la "teoría".

Sin embargo no es evidente que el marxismo haya pensado así la separación de la teoría y de la práctica: un concepto como el de la praxis, unidad de la teoría y de la práctica, parecería demostrar lo contrario. Pero Althusser se vale desde el principio de un concepto más pobre, más cómodo de manejar: el de un comportamiento en sí mismo opaco, la práctica. La conciencia de esta práctica la recibe del exterior: que el "teórico" importe el sentido o, como en este caso, pretenda liberar lo implícito, no hay que engañarse: es ni más ni menos que la célebre donación de sentido neo-kantiana o fenomenológica. Si para el neo-kantiano Serrus "las matemáticas nos presentan por último las formas más bellas de correlación que pueda desearse" (50), para Althusser El Capital de Marx a cierto nivel, el "¿Qué Hacer?" de Lenin a otro y así sucesivamente, nos ofrecen las "formas más bellas" encarnadas de Dialéctica o de Teoría. No es inútil señalar de paso que esta posición "teórica" implica otra respecto a las relaciones entre el intelectual marxista y la "práctica" del proletariado: es difícil creer que pueda tratarse de relaciones orgánicas, efectivas. Cuando se trata en cambio de verificar su "teoría", de la cual por otra parte no nos dice en qué consiste (dejando de lado la pequeña fórmula que ya hemos visto sobre el "desarrollo desigual de las contradicciones") Althusser tiene entonces que recurrir —como ya lo hemos dicho— a ejemplos ya elaborados y, simultáneamente, presentar esos ejemplos como más pobres de lo que son, para dar a su "dialéctica" ocasión de ponerse en movimiento. Se ve con toda claridad en la forma como utiliza tal o cual texto de Lenin sobre la revolución rusa. "No son los textos de un historiador, sino ... textos de uso político directo ... Los he tomado (las reflexiones de Lenin) tal como son, no por su apariencia ... sino por la significación profundamente teórica de esta «apariencia»" (p. 179). Es aquí donde se efectúa el pase mágico, la mistificación. Althusser se vale de un texto que en

realidad es un texto ya elaborado, reflexionado, una expresión de la praxis. Se esfuerza en seguida, recurriendo a una demostración dentro de la mejor tradición nominalista, por demostrar que lo "irreemplazable" de ese texto está en el análisis de la "coyuntura", del "momento actual", de una "actualidad estructurada... único objeto de su acción política (la de Lenin)" (p. 181); de un "presente concreto" (p. 180). De paso nos recuerda que no se trata de confundir el objeto del historiador, que aparece bajo la "modalidad" de "la inactualidad o de la abstracción" y ese "momento actual" que es "otro objeto" (p. 180). En síntesis, presenta como dos polos separados lo que en los textos de Lenin hacen uno: lo concreto y el significado, el presente y lo abstracto —y acentúa en forma también ilegítima la distancia entre esos dos términos. La praxis se encuentra pues degradada en "práctica". El "teórico" sólo tiene que otorgar significado, desenmascarar la "teoría" que se disimulaba en esta "práctica" empobrecida. *Ite Missa est!*

La necesidad en que se encuentra Althusser de recurrir a semejantes pases de magia, o como diría Marx, a esas transubstanciaciones, que consisten precisamente en esa clase de actividades que el propio Marx tuvo que criticar para elaborar su propia dialéctica, sólo consigue arrojarlos en un tipo de problemática y de solución que pertenecen aún a lo más acá del marxismo. Y no es por casualidad. La ruptura entre Marx y Hegel se efectúa en efecto —basta para esto seguir a Marx— en un punto bien preciso: la crítica de la dialéctica hegeliana, sin duda, pero a través de sus logros reales, a través de la filosofía hegeliana del derecho y del estado. Al presentar, como lo hace Althusser, la "inversión" realizada por Marx como un "descubrimiento" epistemológico o "teórico", se olvida con demasiada facilidad que la crítica de Marx no fue la crítica de una "teoría" (en beneficio de otro "teoría", más verdadera o más justa, etc.), sino la crítica de una ideología particular, bien definida, la de Hegel, modelo acabado de toda ideología, y que, al hacerlo, ella misma definió el campo propio del marxismo como "teoría": la crítica materialista de las ideologías en nombre de la historia real, que es el objeto de la praxis revolucionaria del proletariado. "El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban, escribía Marx, fue una revisión crítica de la «Filosofía del Derecho», de Hegel..." (51) Es, se dirá, el artículo que apareció en 1844 en los "Annales

franco-alemanes" y no la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, de 1843. Sin duda. Pero, además de que parece difícil separar esos dos textos (52), también se trata en todo caso de una obra anterior a los Manuscritos de 1844 (lo cual nos permite rescatar a estos del limbo pre-marxista en que Althusser desearía dejarlos), precisamente se puede ver así sobre cuales problemas se efectuó la ruptura. "Mis investigaciones desembocaron, —dice Marx— en el resultado de que las relaciones jurídicas... tienen sus raíces, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto abarca Hegel (...) bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil a su vez hay que buscarla en la Economía Política" (53).

Es al término, por tanto, de una crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del Estado que Marx se encuentra en posesión de lo que él mismo denomina el "hilo conductor" de sus "estudios" (54). Lo cual no significa, evidentemente, que está ahí ya en germen la totalidad de la obra de Marx y que baste tirar de ese "hilo" para llegar a El Capital o a la Crítica al Programa de Gotha (1875); pero permite ver en qué consiste esta ruptura más acá de la cual Marx no volverá jamás. No es indiferente, en efecto, que esta ruptura haya tenido lugar en ocasión de una crítica de la Filosofía del Estado de Hegel y que esta puesta al día de las "raíces" objetivas, "materiales" de la dialéctica hegeliana, mistificadora, ideológica, haya coincidido y sea una misma cosa con la crítica radical del Estado como instrumento de clase. Como tampoco es indiferente que Marx no haya escrito una "Dialéctica", no haya dejado una "Teoría", si la dialéctica marxista está contenida en esta crítica real, de clase; si la dialéctica marxista, dicho en otras palabras, es el mismo movimiento de esta crítica de la economía política —es también el subtítulo de El Capital— que va a las raíces reales, que es una crítica radical. Este Marx, repitámoslo, no apunta a la teoría: si critica y sobrepasa la ideología es sólo y precisamente en la medida en que una clase real, el proletariado, realiza una crítica real. La ruptura con Hegel no se opera en nombre de la "Teoría", sino en nombre de esta praxis revolucionaria, de esta clase cuyo modo de ser es la praxis. De ahí que la relación del marxista en lo real "invertirá" la del filósofo con lo real, lo "pondrá sobre los pies": no más interpretar sino transformar. De ahí que la "inversión" será la de la praxis, por la praxis: la praxis que reconduce a la ideología a sus "raíces materiales" y pone al mundo sobre sus pies. El

Marx de esta ruptura, es ya aquel que, en la Crítica al Programa de Gotha, recordará que el Estado, cualquiera que sea, tiene siempre su fundamento en la "sociedad presente". (55). Es el mismo que reencontramos en El Estado y la Revolución de Lenin. El único que da testimonio. El único del cual Lenin da testimonio.

Frente a un marxismo que se define, desde su surgimiento, como crítica real del Estado y se constituye, según la admirable fórmula de Labriola, como "la teoría objetiva de las revoluciones sociales" (56), la tentativa de Althusser de liberar a Marx de la dialéctica hegeliana y de redefinir el "nivel" del marxismo (págs. 127-128), únicamente logra remitirnos, e incluso hacernos retroceder, no sólo más acá del marxismo, sino también al universo grisáceo y triste de un racionalismo pre-dialéctico, pre-hegeliano. La empresa, en realidad, tiene poco alcance, puesto que en lugar de intentar prolongar esta "teoría objetiva de las revoluciones sociales" y por consiguiente colocarse en el punto de vista del proletariado, en la perspectiva del comunismo crítico, asume como punto de partida apenas implícito la razón teórica abstracta, la abstracción que exige teoría. Esta posición ideológica —en el sentido estricto del término— no está por otra parte desprovista de raíces, y de las más inmediatas. Cuando, por ejemplo, Althusser declara, perentorio, que, si se quiere explicar la degeneración estaliniana, "es preciso renunciar a cualquier lógica de la «superación»" sin lo cual no se podría "decir la primera palabra" (p. 116), se empieza a entrever a donde va objetivamente toda esta batalla librada, sin duda, contra la "lógica de la superación" o la dialéctica hegeliana, pero también, creemos nosotros, contra toda dialéctica materialista. Se trata, aquí también, de aprisionarnos en un círculo. El ultimátum es claro: o aceptamos la "dialéctica" de Althusser, para encerrarnos en problemas de "teoría" (con o sin comillas, con o sin mayúsculas), o entonces renunciamos a "decir la primera palabra" sobre lo que fue el estalinismo: dicho de otra manera, y habríamos preferido este término, a explicarlo. Y si por si acaso nos obstinamos no obstante en decir esta "primera palabra" y a hablar de las formas "abusivas" (las comillas pertenecen al autor) de ese período del "culto de la personalidad" o aun de los atentados a la persona humana, pronto comprenderemos que el humanismo sólo es, en última instancia, un concepto ideológico, (p. 233) y que en todo caso el marxismo "contiene, en sus orígenes, razones para plantear ese problema en términos de teoría (p. 248).

Lo cual es, se convendrá, tranquilizante: tan tranquilizante como el famoso gorro de dormir que usaba Hegel para tapar los agujeros de la realidad.

1) Edouard Bernstein, "Socialismo Teórico y Social Democracia Práctica".

2) Henri de Man, "Mas allá del marxismo".

3) Max Eastman, "La Ciencia de la Revolución".

4) Max Eastman, "La Ciencia de la Revolución. Una respuesta..." La lucha de clases, nº 3, mayo de 1928, p. 69.

5) Cf. en particular Karl Korsch, "Marxismo y Filosofía".

6) "Tenemos que elegir entre el marxismo como filosofía hegeliana y el marxismo como ciencia capaz de explicar esta filosofía." (Eastman La Ciencia de la Revolución, p. 51.)

7) Cf. Marx a Engels, 18 de febrero de 1865.

8) Marx, Posfacio a la segunda edición alemana de El Capital (1873), en la traducción francesa de El Capital de Joseph Roy. Señalamos que: 1º) esta traducción fue revisada por Marx; 2º) que en todo caso, si "es suficiente —como afirma Althusser— leer con cuidado el texto alemán" para poner en duda "algunos comentarios ulteriores de Engels", es de suponer que también Engels leyó ese texto en alemán.

9) Antonio Labriola, "Da un secolo all'altro" (fragmento póstumo de 1901) en "Saggi sul materialismo storico".

10) Hegel, prefacio a la "Fenomenología del Espíritu".

11) Marx, loc. cit.

12) Ibidem.

13) Ibidem.

14) Ibidem.

15) Galvano Della Volpe, "Rousseau y Marx", señala que a esta fórmula nos remite —por sustracción— a la "Crítica de la Filosofía del Estado, de Hegel" (1943). Marx en efecto reprocha ahí a Hegel de "glorificar las cosas existentes": "No hay que culpar a Hegel porque describa el ser del estado moderno tal como es, sino porque considera que el ser del estado es lo que es".

16) Ejemplo de "inversión": "Hegel hace siempre de la idea el sujeto y del sujeto real... el predicado". (Citado por Della Volpe, loc. cit. págs. 106-107.)

17) Marx, loc. cit. p. 28.

18) Marx, "Crítica de la Filosofía del Estado, de Hegel".

19) Marx, ibidem.

20) Me refiero a las traducciones divergentes de M. Hussen y G. Badia.

21) No se trata de la búsqueda de un arquetipo. "La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono". Introducción a la Crítica de la Economía Política: el Marx de la madurez —el de El Capital por ejemplo— es el que nos introduce en ese surgimiento.

22) Por otra parte es una lectura "engelsiana" de Marx; de la época en la cual Engels

estaba bajo la influencia del positivismo, de Spencer y Darwin, etc. Cf. por ejemplo el elogio fúnebre de Marx por Engels (17 de marzo de 1883): "Al igual que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana".

23) Marx, "Manuscritos de 1844".

24) Eod. loc. p. 56.

25) Eod. loc. p. 58.

26) "Contribución a la Crítica de la Economía Política".

27) "Contribución..."

28) "Manifiesto del Partido Comunista".

29) "Manifiesto..."

30) "Manifiesto..."

31) "Manifiesto..."

32) "Manifiesto..."

33) "Trabajo Asalariado y Capital".

34) "Contribución..."

35) E. Balibar, "Las Ideologías Seudo-marxistas de la Alienación".

36) "Contribución..."

37) El imperialismo que —dicho sea de paso— no es sólo portador de conflictos externos (la "rebelión del Tercer Mundo", etc.) sino también de conflictos internos de la sociedad imperialista, no podrá —incluso aunque cree "aristocracias obreras"— resolver la alienación de éstas. Al contrario.

38) "Contribución..."

39) "Crítica de la Filosofía del Estado, de Hegel".

40) Eod. loc., p. 89.

41) Eod. loc., p. 225.

42) Me limito a remitirme a mi artículo: "La fausse conscience est-elle un concept opératoire?", Annales, mayo-junio de 1963.

43) Descartes, "Búsqueda de la verdad".

44) V. Jankelevitch, "Bergson". Paris, 1931.

45) Helvetius, "Del espíritu".

46) Roger Daval, "La metafísica de Kant".

47) Engels, "Anti-Dühring": Rousseau "sin embargo, veintitrés años antes del nacimiento de Hegel, estaba roído por la peste hegeliana, la dialéctica de la contradicción..." Para Engels, es un cumplido puesto que —nos dice— la actividad de Rousseau "se parece hasta confundirse con la seguida en El Capital de Marx..."

48) Labriola, "Discurso..."

49) Descartes, "Discurso del Método".

50) Charles Serrus, "Ensayo sobre la significación de la lógica".

51) Marx, "Contribución..."

52) Cf. Mario Rossi, "Marx y la dialéctica hegeliana, 2. La génesis del materialismo histórico".

53) Marx, "Contribución..." ibidem.

54) Marx, "Contribución..." ibidem.

55) K. Marx y F. Engels, "Crítica a los programas de Gotha y de Erfurt". "Por eso la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se contenta con mostrar las contradicciones que existen, sino que las "explica" y comprende la génesis, la necesidad". (Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.) "En suma, que mayor anomalía que la más alta síntesis del estado político sea nada menos que la síntesis de la propiedad territorial y de la vida de la familia". (ibid., p. 196).

56) Labriola, "Del materialismo histórico".

CRITICA DEL PENSAMIENTO MARXISTA

DESDE las críticas puramente económicas dirigidas al marxismo por los adeptos de la escuela histórica alemana y por los de la escuela austríaca hasta la de los intérpretes recientes, que han reconocido el alcance filosófico de toda la obra de Marx, se manifiestan un profundizamiento progresivo de la comprensión del marxismo y la aprehensión cada vez más clara de sus dificultades mayores. Es posible prolongar esas críticas, abandonando las más extrínsecas, para lograr un cuestionamiento sistemático que enfrente a todas las dificultades esenciales y organizarlas finalmente en una crítica de método.

Pero, si Marx puede ser puesto en contradicción consigo mismo, es posible que se haya puesto en contradicción con instituciones perfectamente justas que habrían podido suministrar las bases de una concepción del mundo coherente. Cabe pues recoger lo mejor de lo que entrevió y al mismo tiempo discutir la coherencia estructural de su obra y de su método.

I. DE LAS AMBIGÜEDADES DE LA FILOSOFÍA ECONÓMICA A LAS DE LA DIALÉCTICA

ACEPTANDO provisoriamente el método de regresión empleado por Marx en la crítica de las alienaciones, permanecemos en presencia del bloque constituido por su análisis de la alienación económica y por su teoría de la supresión de esta alienación. Parece que de la validez de este análisis y de la posibilidad de una supresión efectiva de la alienación económica, con todas las consecuencias que provocará, resultaría la coherencia de todo el proyecto de Marx que era el de reducir toda la alienación humana a la alienación económica. ¿Qué valor tiene pues este análisis de la alienación económica? ¿Asegura

un fundamento sólido a su supresión? ¿Esta supresión supone la supresión de cualquier otra alienación, verificando así la idea inicial de Marx?

La explicación económica mecánica de la alienación económica tenía para Marx una ventaja indiscutible. Permitía enunciar, dentro del juego de las mismas leyes cuantitativas que determinan la alienación, la posibilidad de su supresión. Las mismas leyes económicas continuaban ejerciéndose, pero, pasado cierto umbral, se volvían destructivas, y no ya constitutivas del sistema económico capitalista.

Pero, para que ese esquema muy simple correspondiera a la realidad, era preciso en primer lugar que el propio hecho de la alienación económica fuera clara y suficientemente explicado por el solo mecanismo de la ex-

plotación, de la extorsión de la plus-valía y de la acumulación del capital. Pero, sobre este punto, no pudimos evitar una dificultad importante a la cual Marx sólo encuentra solución abandonando el sistema de explicación por el puro "mecanismo económico".

En términos de materialismo histórico, la situación capitalista en su conjunto tendría que resultar de una determinación económica. Pero todo el problema es el de saber qué significa aquí la palabra "determinación" y si se trata de una influencia tal que de su persistencia pueda esperarse la muerte del sistema capitalista tan necesariamente como hubiera podido preverse su nacimiento. El determinismo puramente mecánico y cuantitativo de la acumulación del capital es algo evidente para todos. Lo dicho por Marx es por otra parte, en cierta medida, susceptible de una verificación experimental. En cambio el determinismo de las fuerzas económicas no podría tener el mismo sentido respecto al origen del capitalismo. Para que el mecanismo de la plus-valía comience a actuar y que todo el resto se suceda, es preciso en primer lugar que existan en el mercado trabajadores libres, es decir desprovistos de medios de producción personales y excluidos de la comunidad orgánica y jerárquica de la época feudal. Y, Marx sabe muy bien que esos hombres sólo existirán si se les ha hecho violencia y si alguien por consiguiente se ha apoderado de sus medios de producción. Según él, es una historia "escrita en letras de sangre y de fuego" la que explica la acumulación primitiva y la aparición del primer capitalista poseedor de los medios de producción y del primer trabajador libre desprovisto de esos medios de producción.

El problema consiste pues, en saber si la violencia ejercida por los futuros capitalistas resulta efectivamente del movimiento de las fuerzas productivas o si tiene que encontrar su explicación en otro factor de la historia, que Marx habría omitido considerar.

El marxista, ya lo hemos visto, puede intentar explicar que el objetivo de la violencia que da nacimiento al sistema capitalista era de carácter económico. La violencia sería, pues, por consiguiente, un derivado de las fuerzas económicas. El futuro capitalista no hacía más que saciar su apetito de lucro, utilizando al efecto todos los medios a su disposición.

La explicación parece simple, pero tiene que ser presentada en términos más precisos para adaptarla a las tesis esenciales del materialismo dialéctico. Conviene por otra parte señalar en primer lugar que Marx no parece

haber atribuido el sentido que se supone aquí a su explicación de la acumulación primitiva. Hizo una distinción precisa entre las etapas ulteriores de la vida económica en las cuales el apetito de ganancia y de beneficio se convirtió en el móvil esencial de la actividad capitalista, y una primera etapa en la cual el móvil no fue exclusivamente económico. Marx sabe con pertinencia que el apetito de plus-valía no podía existir antes de que existiera un sistema que suministrara la posibilidad de sustraer la plus-valía. La implantación del mecanismo sólo podía resultar de algo distinto al propio mecanismo: fiel a la observación histórica, Marx consideraba que esta implantación se operaba por efecto de un acto de violencia inicial, anterior al propio sistema.

Un proceso semejante no es por otra parte un hecho inaudito en la historia y muchos otros ejemplos dan la razón a los sostenedores de esta explicación matizada. Una dominación de tipo revolucionario y violento se consolida frecuentemente durante un período más calmo en una dominación de carácter institucional: el mecanismo de la institución mantiene y prolonga lo que fue adquirido en un principio en el transcurso de una ruptura revolucionaria. Así ocurrió en las guerras primitivas y elementales que libraban los hombres: cuando éstas no terminan con la muerte del vencido, sino con su esclavización, la dominación del hombre sobre el hombre se prolonga con la institución de la esclavitud, mecanismo de acumulación de riquezas.

La explicación de Marx parecería inscribirse más fácilmente en un esquema semejante puesto que, según él, no es el capitalista individual quien provoca la explotación sino el sistema capitalista. Luego de implantadas las instituciones esenciales por una operación de violencia que conduce a la dominación de ciertos hombres sobre otros, el sistema funciona por sí mismo sin violencia y sin choques aparentes, y consolida por un período largo una dominación que fue en un principio de tipo revolucionario.

Pero, si se sigue rigurosamente este esquema, es difícil compartir la explicación del materialismo histórico, es difícil concebir el determinismo de las fuerzas económicas respecto al advenimiento del capitalismo. Si, en efecto, en el mundo capitalista, toda la malicia tiene que atribuirse al sistema y no al capitalista individual, el propio sistema sólo pudo en cambio constituirse por efecto de una malicia anterior a él. Porque el sistema con su malicia institucional propia no podría existir antes de

nacer. Todo llevaría a concluir, siguiendo los propios términos de la explicación de la acumulación primitiva según Marx, que el sistema económico (capitalista u otro) no es una realidad primera sino una institución opresiva creada más o menos conscientemente por los hombres para *consolidar* durante un período no revolucionario la dominación adquirida por un proceso revolucionario preexistente al sistema institucional y al mecanismo económico posteriores.

Pero, incluso cuando se ha descubierto en Marx la distinción entre el sistema y su origen, entre la institución opresiva y la opresión revolucionaria que precede a la institución, no se ha conducido todavía, plenamente al marxismo de contradicción con la doctrina del materialismo histórico. Si la violencia de la acumulación primitiva no resulta del mecanismo económico capitalista al cual precede, ¿no podría ser sin embargo efecto de esta determinación más general de las relaciones de producción por las fuerzas productivas, que es la tesis principal del materialismo histórico?

Para hacer verosímil esta explicación, el marxismo puede en primer lugar extraer argumentos de la posición acordada a la violencia en la revolución proletaria que culmina la era capitalista y hace desembocar en el socialismo. Si se admite que la presencia de esta violencia proletaria no es incompatible con la explicación mecánica de la decadencia del capitalismo bajo el efecto de las leyes de proletarización y de concentración, ¿por qué no admitir que la violencia que se ha producido en los orígenes del capitalismo está también en perfecta conformidad con una explicación por el determinismo de las fuerzas económicas? Como en el caso del capitalismo declinante, la evolución necesaria de un sistema anterior produciría los *sepultureros* del sistema más aún que su evolución automática.

Ya nos hemos referido a esta defensa del marxismo. Ahora es posible apreciarla más completamente. Puesto que el marxismo extrae aquí su argumento de lo que ocurre al término de la evolución capitalista, es preciso señalar en primer lugar que se apoya sobre uno de los puntos más ambiguos de su doctrina. Nada ha sido tan discutido entre los propios marxistas y entre todos los intérpretes del pensamiento de Marx como la función de la conciencia revolucionaria y por consiguiente la función de la violencia consciente y revolucionaria en la declinación del capitalismo. Si se toman literalmente las leyes de la evolución del capitalismo, se tiene la impresión que se tra-

ta de un determinismo automático que supone necesariamente, según reglas que serían casi expresables en términos cuantitativos, la decadencia del régimen. Es cierto que existe una dificultad en todo esto: y es que *un sentido total de la historia*, como el que se nos presenta en la consideración de la muerte del capitalismo y su reemplazo por la sociedad comunista perfecta, pueda ser aprehendido en un punto determinado de la historia. En efecto, según Marx, no existe punto de vista absoluto en la historia humana, ni referencia trascendente y la historia es perfectamente immanente y homogénea con ella misma en todos los momentos. Para que un sentido total de la historia pueda manifestarse, incluso confusamente es preciso pues que dentro mismo de esta historia plenamente homogénea consigo misma surja un mediador consciente de la totalidad y que haga mover conscientemente la historia hacia su verdadera culminación. Es el proletariado, cuya revolución aparece por consiguiente más importante que el sólo movimiento del régimen capitalista y cuya operación consciente —inclusive la violencia que ejerce— es el verdadero sentido de la historia. Esos privilegios extraordinarios de la situación proletaria sin duda dificultan la concepción marxista de la historia. Reconozcamos por lo menos que permiten a Marx armonizar hasta cierto punto el determinismo del mecanismo económico y la acción consciente y violenta de los hombres que son fruto de ese determinismo. El capitalismo no se destruye exactamente a sí mismo, pero produce los sepultureros que lo entierran.

Admitamos provisoriamente esta fórmula respecto al futuro del capitalismo. Queda por saber si la misma síntesis del determinismo y la conciencia, de la necesidad de las fuerzas económicas espontáneas y de la revolución violenta es válida para explicar los orígenes del capitalismo. El carácter privilegiado que atribuye Marx a la clase proletaria y a su acción basta para ponernos en guardia: ¿encontraremos privilegios semejantes en otra clase de la sociedad en el momento del advenimiento del capitalismo? Existen en efecto diferencias muy importantes entre la violencia proletaria y la violencia ejercida por la burguesía naciente. La violencia proletaria es consciente del movimiento de la infraestructura, es científica, es adecuada al movimiento de la propia infraestructura. La primera violencia que está en el origen de la sociedad burguesa es al contrario, en términos marxistas, una violencia ciega. Su significación sólo se revela al proletario socia-

lista plenamente consciente del sentido de la historia. Y si Marx pudo decir que la violencia es la partera de una nueva sociedad, es una visión que sólo puede comprenderse y expresarse en el cuadro de una visión total de la historia, la del proletariado. La violencia es en cierta manera el ardid de la historia, el ardid que adopta la historia para desarrollarse mientras su sentido no está plenamente manifestado. Quienes conocen esta plena manifestación reconocen también el ardid y el sentido de la violencia. Pero los que viven el ardid sólo pueden ser ciegos.

Sin duda la violencia de la acumulación primitiva se efectuaba con conciencia. Nadie osaría decir que los hombres que la pusieron en funcionamiento se comportaron como máquinas. Pero se trata de una conciencia muy diferente a la del proletariado que realiza la revolución social. La violencia de la burguesía naciente era un apetito consciente de dominio, pero el burgués no sabía aún el sentido del sistema económico que estaba creando, y menos aún sabía el sentido del desarrollo catastrófico de este sistema. La conciencia del primer hombre que expropia a otro hombre sus medios de producción es en el mejor de los casos un apetito de lucro brutal, muy diferente de la conciencia del proletario que hace triunfar la revolución. Ese hombre persigue un fin económico si se quiere, pero no persigue un fin económico *capitalista*. Su violencia no tiene pues el sentido que adquirirá cuando se haya consolidado en institución capitalista. El capitalismo es sólo por consiguiente una resultante, su móvil esencial no es una realidad primera, sino la trasposición segunda de un primer apetito de dominación y de lucro.

Si así se dan los casos en la conciencia del primer expropiador y si en esa conciencia el capitalismo no preexiste, si por consiguiente la violencia de la acumulación primitiva no se puede asimilar en este aspecto a la de la revolución proletaria, no hay más remedio que admitir que la explicación marxista no se adapta a los orígenes del capitalismo igualmente bien que a su desarrollo.

¿Pero por qué Marx no puede explicar los orígenes de la alienación capitalista? Se puede concebir fácilmente que exista en el mundo capitalista una separación entre las fuerzas de producción *sociales* y las relaciones de propiedad *privada* y que esa separación conduzca a la ruina del mundo capitalista fundado sobre una propiedad rigurosamente privada de los medios de producción. Pero, en rigor, es mucho más difícil caracterizar la separación que pudo ins-

tituirse entre fuerzas de producción y relaciones de producción en el nacimiento del capitalismo. A menos que no se trate ya de una situación muy semejante a la que producirá el socialismo.

En efecto, el capitalismo no es anterior a la división del trabajo. Y por división del trabajo no nos referimos aquí a la división social del trabajo entre unidades de producción netamente individualizadas, sino a la división técnica del trabajo por lo menos bajo la forma de cierta cooperación en un mismo taller. Ahora bien, ¿qué significa una división técnica del trabajo (incluso rudimentaria como la que existía en el taller de los orígenes del capitalismo) sino una cierta socialización de la fuerza de producción? Hay fuerza de producción social desde que hay capitalismo, o, quizás con más precisión, hay posibilidad de capitalismo desde que existe fuerza de producción *social* en algún grado. Porque para apropiarse directamente el trabajo *individual*, existe un medio mucho mejor, la servidumbre —derecho sobre la persona— practicado con mucha mayor seguridad en la época feudal.

Incluso aunque, en los orígenes del capitalismo, no haya existido aparentemente división del trabajo en el plano de la técnica de la producción, por ejemplo en el caso de los tejedores que trabajaban para un sólo patrón instalado en la ciudad, existió sin embargo división técnica, la que aparece entre las operaciones de adquisición de materia prima y de comercialización del producto terminado por una parte y las operaciones productivas propiamente dichas por otra.

Se puede también decir en general que el capitalismo reposa, desde el punto de vista económico, sobre la posibilidad de una división técnica de las operaciones productivas o del trabajo, lo cual significa que el capitalismo reposa, en el sentido del materialismo histórico, sobre *fuerzas de producción que ya se han vuelto sociales*. Estamos aún sin duda lejos del trabajador colectivo que es una cadena de la industria automovilista moderna. Pero la diferencia es de grado y el capitalismo actual sólo se diferencia de sus orígenes por la dimensión de las unidades, lo cual no debe en realidad cambiar nada esencial de su naturaleza.

Por otra parte, el propio Marx reconoció la correlación que existe entre división técnica del trabajo y capitalismo, al igual que reconoció que la autonomía de las unidades de producción individualizadas, es decir la división social del trabajo, está en relación con la economía mercantil en general. Que el vocabulario no

nos engañe: división social del trabajo significa independencia de los productores, por consiguiente fuerza de producción *individualizada*, mientras que división técnica del trabajo significa interdependencia de productores, por consiguiente *fuerza de producción social*.

Por lo tanto, no es paradójal afirmar —teniendo en cuenta numerosos análisis históricos del propio Marx en el primer libro de *El Capital*— que el capitalismo resulta no de las fuerzas de producción *individualizadas* que suponen la propiedad *privada* de los medios de producción, sino de fuerzas de producción *sociales* o en vía de socialización (desde el punto de vista técnico). Y bien, según el materialismo histórico, fuerzas productivas que se vuelven *sociales* no exigen relaciones de producción *privadas*, sino todo lo contrario, como enseña Marx cuando habla de la declinación del capitalismo. ¿Por qué no decir entonces que las fuerzas de producción nuevas que aparecen en Europa a fines de la Edad Media habrían tenido que conducir lógicamente a la *cooperación* y no a la propiedad *privada* de los medios de producción?

Es la conclusión que tendría que extraerse del materialismo histórico. ¿Por qué las cosas en la realidad ocurrieron de otra manera? Porque, como dice Marx, los hombres se encontraron despojados por otros hombres de sus medios de producción. Lo cual se explica principalmente por la voluntad del feudalismo y la nobleza de agrandar sus tierras a costa de los pequeños propietarios campesinos, para hacer terrenos de caza o de pastoreo. Y es imprescindible confesar que no fueron fuerzas productivas nuevas las que realizaron aquí la obra, sino fuerzas —productivas si se quiere— singularmente retrógradas. Los hechos reconocidos por Marx respecto a los orígenes del capitalismo, prueban pues totalmente lo contrario de lo que haría suponer el materialismo histórico. Marx lo sabe confusamente y lo indica cada vez que insiste sobre el hecho que una de las condiciones del nacimiento del capitalismo —condición *exterior* a las fuerzas de producción capitalistas nuevas— es la presencia del trabajador libre y despojado de los medios de producción. Según el materialismo histórico el advenimiento de la división técnica del trabajo habría tenido que conducir a la cooperación, por consiguiente a un principio de socialismo. Toda la historia de la alienación capitalista habría pues sido inútil para el advenimiento de éste.

Ocurrió todo lo contrario en razón de la violencia ejercida principalmente por los fe-

dales contra los pequeños propietarios a quienes despojaron de sus tierras. A lo cual hay que agregar aun otra razón; el capitalismo, al establecerse sobre la base de las fuerzas productivas sociales, se fundó sobre la capacidad y la voluntad de algunos hombres para operar la combinación de las fuerzas productivas nuevas: éstas eran sociales en sí mismas por la división técnica del trabajo, pero para serlo de manera eficaz, era necesario recomponerlas, sintetizarlas, combinarlas en un proceso de producción único, transformado sin cesar por la innovación. La importancia de esta actividad *combinatoria* tuvo sin duda una función *esencial* para la constitución de una propiedad *privada* de los medios de producción a pesar del advenimiento de fuerzas de producción técnicamente sociales, pero aún impotentes fuera de su combinación. Pero este último factor al igual que la violencia de la acumulación primitiva escapa al análisis marxista, que retiene una definición demasiado estrecha de las fuerzas productivas.

La actividad combinatoria por otra parte habría podido operarse desde un principio en el cuadro de la cooperación —bajo la forma de una función de dirección ejecutiva— de la misma manera que deberá ejercerse en el socialismo según Marx. Todo parecía pues ya maduro para la cooperación de carácter socialista desde los orígenes del capitalismo. El materialismo histórico no es pues sólo impotente para integrar en su explicación económica la acumulación primitiva y las violencias que lo acompañaron: se debe comprobar aun que el advenimiento del capitalismo, en lo que éste tiene de esencial, más contradice que respeta las leyes generales del materialismo histórico. Toda la tapa capitalista de la historia humana aparece finalmente para él desprovista de significación, debería decirse ajena al sentido de la historia.

Estas dificultades se reflejan en la estructura de *El Capital*. Si la alienación capitalista no está plenamente explicada por la tesis materialista histórica, es porque la teoría del valor, la expresión marxista en general de los fundamentos de la vida económica mercantil, no contiene por anticipado la teoría de la plusvalía. De un mundo en el cual reina el valor a un mundo en el cual reina la plusvalía, hay un hiato: sólo se pasa de uno a otro cuando se han juntado ciertas condiciones que no resultan directamente del solo hecho de la economía mercantil (en particular la existencia de trabajadores libres y desprovistos de medios de producción).

Marx demostró claramente que la distinción entre valor de cambio y valor de uso y la existencia del valor de cambio medido por el trabajo abstracto son las condiciones de posibilidad de la alienación capitalista. En efecto son la condición de posibilidad de la adquisición en el mercado de una fuerza de trabajo que se vende al valor de las subsistencias necesarias a su producción y a su reproducción, mientras que del consumo de esta fuerza de trabajo resultará un valor superior al valor inicial. Todo esto sería imposible sin una distinción entre valor de cambio (costo de subsistencias de la fuerza del trabajo) y valor de uso (que aquí es creador de nuevo valor de cambio). Pero inversamente, esta distinción es sólo condición de posibilidad y no causa determinante. "Las cosas bien pudieron ocurrir", como lo notó Marx respecto a las crisis, que están entre las consecuencias más temibles de la alienación capitalista.

Imaginemos ahora la alienación capitalista suprimida, la propiedad privada de los medios de producción abolida. Es lo que nos promete Marx. Y ese resultado no es en sí mismo nada inverosímil. Más aún, históricamente se ha producido hasta un cierto punto en la Unión Soviética y en las Democracias Populares. Si lo único que se produce en la revolución es la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, debemos encontrarnos después de la revolución en la situación que precedió al capitalismo. Ese *statu quo ante* no comportará más la realidad de la alienación específica denominada capitalismo, pero comportará siempre la condición de posibilidad de la alienación económica, es decir la distinción, esencial en la vida económica, entre valor de cambio y valor de uso. Lo cual no significa que el capitalismo sea de nuevo posible bajo las formas que revistió anteriormente. La historia no se repite. Pero la posibilidad de alienación económica —aunque de un tipo nuevo— sin embargo no ha desaparecido. La supresión de una consecuencia condicionada no supone en efecto la supresión de su condición de posibilidad.

Es preciso pues utilizar un paralogsismo manifiesto para declarar, sobre el solo fundamento del análisis económico de *El Capital*, que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción supone también la supresión de cualquier posibilidad de alienaciones económicas nuevas y por consiguiente la supresión de las condiciones de la economía mercantil resumidas en la ley del valor. En realidad, si se tiene en cuenta el razonamiento

por el cual Marx pasa de la teoría del valor a la teoría de la plusvalía, nos vemos arrastrados a mantener la posibilidad de la alienación económica tanto antes como después del capitalismo, siempre que el trabajo concreto que produce un valor de uso específico no es percibido en el valor de cambio que fatalmente se distingue del primero desde que existe vida económica.

Incluso es fácil precisar un poco cuál será la raíz de la alienación económica amenazante fuera del capitalismo. Sin duda el producto no es apropiado ya directamente por un individuo privado, pertenece ante todo a la comunidad. Pero, para cada individuo de la comunidad, el producto constituye una objetivación de sí mismo y de su trabajo concreto. Y puesto que cada individuo, aunque individuo social, no es sin embargo la sociedad, y que no es el individuo social sino la sociedad la que se apropia directamente del producto, ese producto es susceptible de convertirse en "otro" en relación con el productor individual, aunque éste se halle incorporado al organismo de producción colectivo y social. En realidad, el producto social va a ser repartido por la sociedad entre la inversión nueva y el consumo. Pero, si el producto es directamente social, el consumo no es directamente social: cualquiera sea el monto de repartición elegido, existe un hiato entre el producto que resulta directamente del trabajo social y el producto apropiado enseguida para el consumo definitivo.

Supongamos que el producto sea repartido entre todos según la cantidad de trabajo efectuado por cada uno. Será imprescindible en ese caso evaluar los diversos trabajos, cualitativamente diferentes, en un elemento común a todos y abstracto en relación a las cualidades particulares de cada uno: en una forma u otra, este elemento homogéneo común es una moneda, y la expresión del valor. No hemos escapado a las condiciones de la economía mercantil según Marx. Más precisamente: no hemos escapado a las condiciones de la vida económica en general. En efecto, la expresión "producción mercantil" comporta cierta ambigüedad en Marx: fundamentalmente sirve para describir las condiciones de la vida económica; por otra parte parece referirse a la existencia de un mercado anárquico entre unidades económicas elementales completamente individualizadas. Pero, son dos cosas completamente diferentes: puede haber mercaderías, es decir productos cuyo valor de cambio se distingue del valor de uso —no se puede concebir de otra manera un producto económico— sin que haya

un mercado como el que conocen la economía capitalista, o la economía artesanal de la Edad Media, o el kolkhoz soviético. Son pues las condiciones de la vida económica en general las que describe Marx bajo el nombre de economía mercantil. Son también esas condiciones las que seguirán prevaleciendo para la repartición del producto de la sociedad socialista.

Incluso prevalecerán si se adopta la fórmula de la repartición del producto según las necesidades. Será imprescindible, en efecto, también esta vez, pasar por cierta abstracción que permita la evaluación comparativa de las diversas necesidades en un elemento homogéneo. Será necesario, por otra parte, evaluar en el mismo elemento homogéneo las prestaciones en trabajo de la sociedad afectadas a la satisfacción de las diversas necesidades. Todo esto es cierto mientras no reine la abundancia absoluta, pero la propia abundancia absoluta sólo es concebible si las posibilidades de trabajo de la sociedad son ilimitadas, lo cual evidentemente es contradictorio. La organización del trabajo social por la planificación o por cualquier otro medio supone en efecto una limitación de los recursos en trabajo social, fuera de la cual no tendría ya razón de ser.

Por consiguiente, mientras el problema de la afectación de las prestaciones de trabajo subsista, es decir mientras el producto no sea *técnicamente social*, y no sólo apropiado por la sociedad, mientras ese producto no sea el objeto de un consumo social (técnicamente social) y no individual, subsistirá una separación entre el productor o el consumidor y el producto. Para poner en relación las diferentes necesidades y también los diferentes trabajos y para poner en relación trabajo y necesidades, siempre habrá que recurrir a un elemento de conmensuración necesariamente abstracto. En una forma u otra el valor reaparece, distinto del valor de uso que resulta del trabajo específico realizado, o que satisface la necesidad particular del consumidor. El ideal del trabajador técnicamente colectivo en el sentido estricto (que no supondría ya la necesidad de una distribución del trabajo) no es más compatible con la existencia económica del hombre que el de una necesidad social en la cual todas las necesidades particulares diversas hubieran abdicado su realidad específica. ¿Por qué asombrarse si se ha comprendido que la vida económica es una mediación social, es decir reposa sobre una relación entre los hombres individuales a través de una objetivación de sí mismos en un elemento universal, homogéneo y social que puede denominarse valor, dinero,

trabajo abstracto o cualquier otra cosa? Todo esto subsiste indiscutiblemente después de la desaparición del capitalismo con todas las posibilidades de alienación que comporta la objetivación social distinta del individuo específico, de sus necesidades específicas y de su trabajo específico.

Evidentemente los marxistas contemporáneos, atrapados en esta dificultad, se esfuerzan por demostrar que, en la sociedad comunista plenamente realizada, la ley del valor pierde toda significación. Pero sus esfuerzos son vanos. Stalin señalaba en 1952 que la ley del valor pierde su significación de "regulador" de la economía desde la primera etapa del socialismo en la cual se encuentra la economía soviética actual, lo cual significa que la determinación de las cantidades de trabajo a cada producción no se efectúan exclusivamente por la ley ciega del mercado. Y en efecto, es evidente desde que se reemplaza el mercado por una planificación consciente que puede determinar en la producción prioridades distintas y más racionales que las que resultarían del mercado. Pero Stalin tuvo que admitir que la ley del valor conserva una utilidad en el régimen socialista, respecto a la distribución de los productos (la adquisición y venta de bienes de consumo) así como en el equilibrio entre el sector industrial y el sector agrícola, que no está plenamente estatizado. Va más lejos e indica a los planificadores que no es oportuno determinar la afectación del trabajo social de manera arbitraria: es preciso tener en cuenta la rentabilidad, es decir comparar el costo en tiempo de trabajo de las diversas producciones o de los diversos medios de producir tal objeto. La economía soviética permanece pues sometida a la necesidad de medir los productos con un intermediario general abstracto, que no es otro que el tiempo de trabajo o la moneda. Marx previó que esa necesidad habría que tenerla en cuenta hasta en la sociedad comunista de la última etapa (carta de Marx a Kugelmann, 1868). Sin duda la separación entre valor de uso y valor de cambio no, engendra ya como antes el carácter ciego del mercado, pero siempre supone un hiato entre productor o consumidor y producto. Y de ahí, puede sin cesar renacer la alienación, esta vez por culpa de los planificadores y no del mercado. La necesidad puede aun verse frustrada, el trabajo puede aun verse alienado de su producto. Es cuestión de buena o mala planificación, de democracia o de ausencia de democracia en la planificación.

Así, faltó a Marx tomar en serio la distin-

ción que parecía haber esbozado entre la teoría del valor que describe las condiciones de toda la vida económica y las condiciones de posibilidad de alienación económica capitalista por una parte, y la teoría de la alienación capitalista, como fenómeno histórico determinado, por otra parte. Y si pretende suprimir al mismo tiempo el capitalismo y las condiciones generales de la economía mercantil, olvida que las segundas sólo eran condición de posibilidad del primero.

II. DOS CONCEPCIONES DE LA DIALÉCTICA, DOS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

NOS vemos obligados a admitir por consiguiente que hay en la filosofía económica de Marx dos planos diferentes que no se ajustan completamente; una teoría general de las condiciones fundamentales de la vida económica del hombre, una teoría particular del devenir histórico de un sistema económico determinado. En otras palabras, hay en Marx dos tipos de dialéctica y por consiguiente dos concepciones de la historia entre las cuales no realizó y no podía realizar una verdadera conciliación.

La teoría del valor, que concierne a las condiciones elementales de la sociedad económica encuentra en efecto su lugar en la dialéctica general de lo real, tal como Marx la esclareció. Reposa sobre la existencia de diversas relaciones inmediatas entre el hombre y la naturaleza por una parte, entre el hombre y el otro hombre por otra, y sobre la existencia de una mediación de esas relaciones tanto por el trabajo, como por la sociedad en el transcurso del devenir histórico. Al lado de esta dialéctica, hay otra que concierne al movimiento histórico, la alienación histórica y su supresión.

En apariencia estas dos dialécticas están vinculadas, es decir el materialismo histórico es sólo una prolongación del conjunto de tesis marxistas que se puede denominar materialismo dialéctico. Pero, en realidad, por lo menos en el caso de la dialéctica de la supresión histórica de la alienación capitalista por la revolución proletaria, sucede algo original respecto a la dialéctica general de lo real e incluso respecto a los fundamentos de la dialéctica histórica en general: Marx nos presenta en efecto una mediación *acabada*, que es al mismo tiempo la culminación de todas las mediaciones emprendidas, la conciliación de todas las relaciones constitutivas que permanecían afectadas de inmediatez y de oposición.

El primer tipo de dialéctica, que se nos presenta como el fundamento universal de lo real, corresponde a la *objetivación* del hombre; el segundo tipo (exclusivamente histórico, y a menudo vinculado según parece a la historia única del capitalismo y de su supresión), corresponde a la categoría *alienación*. La segunda dialéctica, al desembocar en una culminación de la mediación en la sociedad comunista, suprime en realidad la primera mediación que se presentaba no obstante como muy general.

La culminación de la mediación en la sociedad comunista constituye una *novación* de todas las relaciones constitutivas de lo real. La segunda dialéctica es pues también una novación radical respecto a la primera. O bien las primeras relaciones constitutivas, tales como son descritas, son la verdadera estructura de lo real, pero entonces la mediación es naturalmente *indefinida*, tanto la que se opera por el trabajo sobre la naturaleza, como la que se opera por la cultura y la historia derivadas del acto primitivo que es el trabajo. O bien esas relaciones no son constitutivas y válidas para toda la realidad, y existe otra estructura de lo real para una realidad singular que es la sociedad comunista, en la cual la conciliación de todas las oposiciones es perfecta, integral y definitiva, pero entonces hay discontinuidad radical en lo real y en la historia y es imposible concebir un lenguaje lógico que alcance a todo lo real: el hombre no comunista dirá lo que Marx decía primero en su dialéctica general de lo real, el hombre comunista explicará al contrario la historia como una perfecta mediación, explicará que el hombre y la naturaleza son una misma cosa (el naturalismo es idéntico al humanismo) y que el hombre y la sociedad no hacen sino uno (identidad sin alteridad). Es preciso, por otra parte, agregar que, en esta segunda hipótesis, ni lo real ni el discurso del hombre serán ya dialécticos: ni siquiera habrá discursos puesto que el hombre estará enterrado en una bienaventurada identidad con la naturaleza. Sea como sea entre los dos discursos, entre las dos dialécticas si se quiere, no existe *ninguna comunicación*. Pero entonces Marx no puede pretender partir del análisis de lo real y de la historia que él vive efectivamente para llegar a sus conclusiones sobre la sociedad comunista. Su tentativa es contradictoria, choca con la *discontinuidad* de la estructura de lo real, que es imposible eliminar si se admite concurrentemente sus dos concepciones de la dialéctica. Si se quiere escapar a esta contradicción, es preciso quedarse

con la primera forma de la dialéctica y llevarla hasta sus consecuencias lógicas que suponen el abandono de la segunda.

Es la misma dificultad que ya aparecía en la concepción marxista de la historia. La sociedad comunista es a la vez fin de toda la historia anterior y novación que hace acceder a un nuevo desarrollo histórico. A menos que se admita aun una discontinuidad radical, uno se encuentra atrapado en la alternativa siguiente: si la historia comunista *es* (como mundo de la alienación suprimida), es preciso que la historia (como movimiento general materialista histórico) no sea. Por esa razón Marx no vacila en llamar a esta última una simple prehistoria del hombre. Si al contrario esta prehistoria es efectivamente historia (tal como nos la describe el materialismo histórico, vinculado al materialismo dialéctico), es preciso que sea indefinida y que no trascienda en una culminación, que, al mismo tiempo que es supresión de alienación, arriesga aparecer como supresión de la propia dialéctica y de la propia historia.

Marx reprochó a Hegel haber suprimido la *objetividad* al mismo tiempo que la alienación y realizar sólo una operación intelectual y teórica. Pero, Marx, a su vez, suprime con la alienación histórica las condiciones objetivas de la historia; y, a pesar del supuesto realismo de la praxis, nadie se atrevería a decir que no se trata una vez más de una operación puramente intelectual y teórica.

Se puede optar, en la alternativa indicada anteriormente, por el segundo término, que parece más realista: mantenimiento de las condiciones objetivas de la mediación histórica, mantenimiento del carácter indefinido del devenir dialéctico de la historia. Pero si se elige así, se abandonan las perspectivas más originales del marxismo. Se renuncia por lo menos a la discontinuidad de la historia que de él resultaba. Si la historia tiene un sentido total, debe tener ese sentido de manera inmanente, presente en todas partes, pero nunca revelado en forma empírica, como sería el caso si existiera supresión definitiva de toda alienación y culminación de la mediación en un punto dado de la historia. La plenitud de ese punto o de ese instante particular suprime la posibilidad de todo el resto de la historia al vaciarla de todo sentido. Pero Marx quiere a la vez que haya un sentido de la historia inmanente a la historia (pero no empíricamente incrustado en la historia) y un sentido de la historia revelado empíricamente en un acto determinado de la historia. Es preciso elegir: y sólo la primera

hipótesis respeta la experiencia de la historia, descrita en el materialismo histórico general.

III. OBJETIVACIÓN Y ALIENACIÓN

LA naturaleza de la relación entre objetivación y alienación según Marx está en el centro de las dificultades que acabamos de plantear. Jean Hyppolite, que destacó con mucha perspicacia, la importancia de este punto, acusa a Marx de haberse mantenido en una explicación dualista de la existencia, frente a la cual el racionalismo hegeliano conservaría sus prerrogativas. No cabe duda que Marx pretendió refutar a Hegel al reprocharle haber confundido objetivación y alienación: según Marx en efecto, "Hegel vio en la objetivación una alienación del Logos. La naturaleza es así el ser del Logos; traspuso un *proceso particular de la historia* en la filosofía especulativa, y por eso mismo, se condenó a desconocer y falsear la historia. Desconoció la naturaleza, porque en lugar de partir de ella, la consideró un término relativo, no originario. Falseó la historia, porque superar la alienación fue para él idéntico a superar la objetivación, y, como no se podría sin mistificación suprimir la naturaleza, la supresión de la alienación se redujo para él a la filosofía especulativa, a la conciencia de sí mismo reencontrándose en su alienación. En realidad, la alienación particular de la historia no se suprime. El obrero sigue viendo los productos de su trabajo e incluso su propio trabajo ajenos a sí mismo. El capitalismo sigue siendo presa de un mecanismo que había creído dirigir. *La alienación no es objetivación.*" (4)

Para Marx al contrario la objetivación es natural, independientemente de cualquier alienación: "No es, destaca Hyppolite, una manera para la conciencia de hacerse ajena a sí misma, sino de expresarse naturalmente". (5) Sólo en forma secundaria aparece la alienación histórica en relación con esta objetivación natural. (6) Sólo pues en el campo de la historia Marx ha traspuesto el concepto dialéctico de alienación: (7) "Marx agrega a Feuerbach esta dimensión histórica, reencuentra entonces más o menos la dialéctica hegeliana en los conflictos concretos de la historia, pero se niega a reducir lo positivo a la negación de la negación." (8)

Luego de comprobar claramente esta distinción en Marx, Hyppolite le reprocha no haber podido conciliar los dos términos distinguidos, objetivación natural y alienación. ¿Cómo puede una alienación edificarse sobre la ba-

se de una positividad? "La positividad es primera, la positividad será última, y esta positividad no debe tener ninguna fisura en ella, nada negativo. ¿De dónde proviene, no obstante, para Marx esta negatividad real, este crecimiento prodigioso de la historia, una edificación cuya utilidad en sentido estricto no podría explicar?" (9) Finalmente, en opinión de Hyppolite, es Hegel el que tenía razón, puesto que "fue mucho más lejos que Marx sobre este punto... Descubrió esta dimensión de la pura subjetividad que es la nada." (10)

Esta revancha hegeliana reposa sin embargo sobre una cierta simplificación de la oposición entre alienación y objetividad. Sin duda, hay en Marx toda la distancia que ya hemos dicho entre objetivación y alienación. Pero sería inexacto confundir objetivación y positividad y suponer que la objetivación no es un proceso, o que no es dialéctica. Existe por el contrario en Marx una dialéctica de la relación con la naturaleza, una dialéctica de la necesidad y de su satisfacción (el objeto natural), existe más generalmente una dialéctica del sujeto y del objeto: justamente la de la objetivación, en la cual el hombre adquiere su plena subjetividad a través de la objetividad, en la cual el hombre se convierte en objeto para sí mismo por la mediación progresiva del trabajo y de la sociedad. Esta relación de objetivación no constituye de entrada alienación: este es un punto indiscutible. Sin embargo no está desvinculada de la dialéctica de la alienación y es inexacto afirmar que no existe "nada negativo" en la objetivación. Solamente, al describir las relaciones esenciales y constitutivas de lo real, la dialéctica de la objetivación solo suministra la base, la condición de posibilidad de la alienación que se produce en el plano fenomenal de lo histórico. Por consiguiente, aunque haya en ella algo "negativo" y dialéctico, la objetivación no es suficiente para explicar la historia tal como aparece en la alienación, y a la inversa la alienación no está vinculada en forma plenamente lógica a la dialéctica de la objetivación. La objetivación, que es la condición de posibilidad de la alienación histórica, es incompatible con la culminación plenamente feliz de la historia que describe Marx al término de la alienación histórica. Si la objetivación es condición fundamental de lo real y de la historia, tiene que estar presente en toda historia con las posibilidades de alienación que comporta de manera permanente. Si al contrario la supresión de la alienación histórica hay que tomarla en serio, tenemos que renunciar a la dialéctica de lo

real que describe las condiciones de posibilidad. Pero ¿cómo afirmar sin incoherencia la supresión de la alienación histórica fuera de las condiciones de posibilidad de todo el proceso que a ella conduce? No hay alienación sin objetivación; pero si la supresión de la alienación supone la supresión de la objetivación, ¿cómo se puede hablar en cualquier instante de la objetivación como la condición fundamental de lo real?

IV. PROLETARIADO Y REVOLUCIÓN

POR consiguiente la concepción que se hace de la supresión de la alienación conduce a Marx a renunciar a un elemento esencial de su pensamiento, a la concepción dialéctica de lo real, a la de la objetivación. De la misma manera, su concepción de un sentido de la historia plenamente expresado y realizado en una etapa empírica particular de esta historia contradice su concepción de un sentido immanente de la historia, pero revelado sólo a través de figuras siempre nuevas que son las de la lucha de clases. ¿De qué dependen por otra parte esta culminación excepcional de la historia, esta supresión definitiva de la alienación? Son la obra, según Marx, de individuos históricos particulares, los proletarios revolucionarios. Alrededor del papel de éstos se concentran todas las esperanzas de Marx.

Para mantener su promesa de culminación feliz de la historia y de constitución de la sociedad comunista, Marx espera de ellos que sean hombres con una misión universal aunque sean individuos particulares. Espera de ellos que, aunque aparezcan en un momento particular de la historia, actúen en nombre de la historia universal y un acto particular de ésta lo hagan coextensivo a todo su devenir.

Todas las contradicciones reveladas hasta aquí convergen pues ahora en la situación paradójica de esos individuos a la vez particulares y universales. Sólo su existencia efectiva permitiría a Marx la justificación de su idea de un sentido de la historia empíricamente revelado en un punto dado del desarrollo y de su búsqueda de una supresión definitiva de la alienación. El problema no consiste en saber qué valor tiene el concepto de proletario universal. Es de una extrema riqueza en particular en su significación teológica y puede verse ahí una especie de figuración al modo ateo de lo que es la Encarnación de Dios para los cristianos. Pero se trata de proletarios humanos producto de la alienación capitalista. ¿Responden, pueden responder a la defini-

ción que Marx da de su condición y de su acción?

El buen sentido, en primer término, duda de la existencia de esos seres que se podrían decir empíricamente metafísicos, físicamente metafísicos. ¿Existen, pueden existir hombres económicamente explotados que sean por eso toda la sociedad, la *universalidad en negativo*? En realidad sólo puede concebirseles muertos. La muerte en efecto es la única universalidad negativa verdadera a la cual el hombre puede acceder naturalmente: sólo esta negación le confiere una universalidad, que es, en todo un aspecto, el retorno a la sustancia universal de la naturaleza y la supresión de toda determinación particular del hombre concreto. Incluso esta universalidad no es perfecta puesto que la naturaleza no es quizá, sino un universal determinado y particular.

Marx, por lo menos, parece haber entrevisto esta consecuencia lógica de las condiciones *a priori* del proletariado del cual espera la realización de la sociedad comunista y la supresión de toda alienación y de toda posibilidad de alienación. ¿No insistió, en efecto, en varias ocasiones sobre el hecho que el capitalista ni siquiera puede permitir al proletario obrero ser proletario y que tiende a expulsarlo cada vez más de la esfera de la producción y finalmente de la vida puesto que el proletario depende del capitalista respecto a su propia subsistencia? Pero si la *muerte* sobreviene efectivamente, la revolución proletaria no se cumple, la liberación del hombre no tiene lugar. Sólo un Dios puede morir para resucitar. Hay proletarios que efectivamente han muerto de opresión y de hambre y Marx relata un ejemplo dramático en *El Capital*. Pero justamente Marx no podía contar con esos muertos para la realización de las tareas revolucionarias. Y fuera de esos proletarios muertos de opresión e ineficaces, los proletarios concretos sólo pueden acercarse a la situación propiamente revolucionaria que describe Marx como uno se acerca a un límite inalcanzable. Si consideramos la cosa bajo otro ángulo, el carácter dialéctico y complejo de la existencia nos invita a considerar que el proletario concreto es sólo una dosificación de la categoría pura del proletario con la del burgués: ¿por cuántos lados los proletarios efectivos son burgueses, no sólo de espíritu y de voluntad, sino de hecho (en la medida en la cual cierta posesión de bienes les ha sido dejada)?, ¿cuántos ceden a la actitud del *poseer* como los burgueses? Sería necesario que no tuvieran efectivamente nada para que su situación fuese la situación descrita por

Marx. Estarían una vez más muertos. Marx quiere pues proletarios que sean a la vez seres empíricos vivientes y seres dotados de universalidad negativa, es decir, si se entiende esta exigencia en toda su fuerza, muertos.

Si tales seres son imposibles porque son contradictorios, tampoco puede haber revolución proletaria pura. (11) Una revolución efectiva estará siempre mezclada con algo impuro. No será el acto exclusivo y en cierta medida esencial y único de ese puro ser de desvalimiento que buscamos en vano, pero será un acto particular, quizás altamente justificado por otra parte, de hombres que querrán terminar con una condición demasiado injusta. Será el resultado de una decisión particular, tomada y ejecutada por seres particulares, y no la expresión inmediata de la situación esencial de hombres universales.

Pero entonces la revolución podrá suprimir una alienación económica particular, la del capitalismo (alienación a tal punto contingente y empírica históricamente que en parte ha quedado sin explicar por Marx en su origen), pero no suprimirá toda la alienación económica, sobre todo no suprimirá de manera radical las otras alienaciones.

Si la supresión de la alienación capitalista no puede provocar sin contradicción la supresión de la posibilidad de la alienación económica, la eventualidad de nuevas alienaciones económicas deja subsistente a su vez el riesgo de nuevas alienaciones sociales y políticas, y después ideológicas y religiosas. Nada inverosímil en todo esto, si se retoma el esquema de la regresión crítica de Marx y si se recuerda que ella sólo puede justificarse por la posibilidad de una supresión efectiva y definitiva de toda alienación económica.

¿Pero si las conclusiones son tan desfavorables, no hay que buscar la raíz de estas incoherencias en lo que se podría denominar la Lógica de Marx, es decir en la Ciencia que tiene que estar en el centro del socialismo científico?

V. EL NATURALISMO DE MARX

MARX es el autor de una filosofía o de una ciencia dialéctica en la cual el ser no está determinado y no tiene sentido, sino gracias a mediaciones sucesivas que son determinaciones progresivas que enriquecen al ser. Así el hombre no es en un principio esencia de hombre, sino que tiene por primera determinación la de ser un ser de la naturaleza, dirigido enteramente hacia ella, pero ya no obs-

tante separado de ella. Al separarse de la naturaleza, el hombre no se convierte en un ser abstracto, se convierte en un ser determinado por su relación con la naturaleza. Es pues negado por la naturaleza, pero negado en una forma particular. "*Omnis determinatio est negatio*" como decía Spinoza. Y cuando se emprende la necesaria mediación del trabajo, toda la historia se convierte en el proceso de negación y de determinación de la naturaleza, y por consiguiente también del hombre. El movimiento dialéctico aparece pues como interior al real, es la vida de lo real, y lo real todo entero, natural como histórico, está constituido por determinaciones que se engendran unas a partir de otras por el juego de negaciones siempre nuevas. Comprendida en esta forma la dialéctica parece un devenir indefinido en el cual toda la riqueza no puede estar en un término cualquiera, sino que es immanente a la totalidad del desarrollo.

Pero Marx no siempre está satisfecho con esta dialéctica como movimiento de mediación indefinido: quiere aprehender la riqueza interior de lo real de otro modo que en el movimiento dialéctico immanente. Éste no puede ser aprehendido empíricamente en su totalidad porque es indefinido. Marx supone entonces un momento del movimiento dialéctico que sea un resumen completo de su dinamismo; que sea mediación acabada, que sea la pura negación de la negación, la pura Posición sin determinación particular. El sentido se revela aquí plenamente. La historia parece concentrarse en el único instante decisivo de la instauración del hombre: todo lo anterior parece negado. Por lo menos lo anterior parece perder su significación y se convierte en prehistoria.

Pero esta nueva posición contradice la primera. Si el sentido está en alguna parte plenamente desarrollado, en un tiempo dado en el transcurso del desarrollo histórico, ese sentido no puede ser a la vez una ley de movimiento interior immanente al desarrollo indefinido. Sin duda Marx afirma que después del instante privilegiado de la revolución habrá aún un desarrollo histórico, pero no puede ya ser en las condiciones de la *otra* historia, que progresa a través de conflictos y que sólo tiene sentido por el dinamismo que impulsa cada vez a la solución del conflicto. Si toda la riqueza de la historia está en un punto de la historia, no está en el resto de la historia, el resto de la historia está vacío. Es preciso elegir entre la admisión de una riqueza immanente a los lentos surgimientos, a las manifestaciones sucesi-

vas, a las determinaciones siempre nuevas y siempre incompletas, y la hipótesis de una riqueza dada una vez por todas en el instante revolucionario de la instauración del hombre comunista. Sólo el primer término es adecuado a la experiencia que tenemos de la historia: un marxista no debería arrogarse el derecho de salir de la experiencia después de haber descrito las condiciones como esenciales.

En otras palabras, o la dialéctica es una sucesión de determinaciones (de negaciones), o no hay dialéctica sino un *acto único* y total, a la vez *puro ser* y *puro sentido*. En la segunda hipótesis, cabe temer seriamente que enfrentemos una de esas postulaciones idealistas o uno de esos racionalismos del entendimiento que plantean un absoluto esencial y que no quieren acudir a la experiencia, que en sí misma no es plenamente esencial. Según Marx, en un momento privilegiado, la esencia del hombre se encontraría dada, presente, plenamente aprehensible. No hay historia fuera de ese punto y no puede haber. Si antes había un movimiento dialéctico de carácter indefinido, nunca habríamos alcanzado ese punto único: no puede pues haber movimiento histórico profundamente indefinido. La historia sólo puede terminarse en un acto pleno *si comienza en el mismo acto en el cual termina*. ¿No era Marx por otra parte lógico con su postulación cuando describía todo lo anterior como una prehistoria, como una historia no humana, por consiguiente como una no-historia o una sub-historia? Pero entonces cae toda la concepción dialéctica que con él nos hemos hecho de la historia al contacto de la única experiencia de la historia: en lugar de esta experiencia tenemos algo mucho mejor en apariencia, pero ese mejor solo está postulado, porque no está en las condiciones de la experiencia.

En esas condiciones, el acto total es el acto fuera de las condiciones de la historia, es un acto sin negatividad, es la pura positividad, la de la naturaleza. La postulación de Marx o su idealismo, puesto que es preciso hablar así, es un *naturalismo*. Lo afirmó fuertemente al identificar *humanismo* y *naturalismo*. Una naturaleza plenamente humanizada es una naturaleza transformada por parte del hombre, pero el hombre mismo y su arte son aún parte integrante de la naturaleza. La naturaleza humanizada no es sino una *forma nueva de la naturaleza que se ha modificado a sí misma*. Un hombre plenamente naturalizado, es un hombre hundido en la naturaleza. Marx afirmó claramente contra Feuerbach y los materialistas franceses que la naturaleza sin la industria

del hombre no es nada. Nos conduce sin embargo, en el punto esencial de su doctrina, a un naturalismo completo, a un materialismo integral, tan poco dialéctico en realidad que es necesario para afirmarlo sin contradicción haber renunciado a toda teoría dialéctica general de las relaciones esenciales con lo real. Llegado a este punto, no es de asombrar que Marx, a pesar de tantas negativas anteriores, haya paradójicamente advenido a aprobar la empresa de Engels de escribir una "Dialéctica de la naturaleza".

El acto total, la plenitud de la acción esencial de los proletarios son un postulado idealista respecto a las condiciones dialécticas de la historia. También son un naturalismo acabado. ¿El verdadero movimiento de la historia, la única dialéctica concebible entonces sólo sería pues un movimiento ciego por el cual la naturaleza se mueve ella misma, produce un día al hombre, lo opone a sí misma, después lo reconquista y lo conduce a la identidad indiferenciada con ella? Entonces serían los materialistas mecanicistas, sería Feuerbach, sería Darwin, los que tendrían razón y no el dialéctico Marx, demasiado poco fiel a la dialéctica como para conservar sus conclusiones al abrigo de la recurrencia del naturalismo integral. Pero una vez que se ha llegado a estas conclusiones toda la obra parece vana. La preocupación de la dialéctica por las relaciones del hombre con la naturaleza y con la sociedad, como también la preocupación por la alienación económica capitalista y su supresión sólo son inútiles epifenómenos de la historia natural. ¿También el hombre es absurdo, y porque plantea, porque quiere resolver problemas que, no la historia, pero sí la naturaleza sabe resolver por sí misma y ya ha resuelto? La obra de Marx encontraba su grandeza en su voluntad de responder a esos problemas del hombre efectivo. Encuentra su debilidad en el rechazo práctico que el naturalismo de las conclusiones termina por oponer a esos problemas.

El error de la dialéctica marxista es haber querido a la vez un movimiento dialéctico indefinido que atravesase una serie siempre inacabada de determinaciones sucesivas y por otra parte una determinación privilegiada que contendría en sí misma la unidad de todo el devenir, la mediación toda entera. O bien no hay otras determinaciones salvo ésta, y entonces esta determinación no es una negación, sino una esencia positiva, plenamente positiva, es una esencia que existe como esencia, es la propia naturaleza; o bien esta determinación se inscribe entre todas las negaciones determina-

das que constituyen lo real, pierde su carácter privilegiado, pero entonces el comunismo no es la "solución del enigma de la historia".

VI. LA VERDAD DE LA OBRA DE MARX

A pesar de esta inconsecuencia, hay una verdad en la obra de Marx, más allá de esta obra y más allá del movimiento marxista. La ambición de Marx de encontrar en lo real una doble dimensión dialéctica tiene un sentido profundo. Hay en lo real un proceso de negaciones y determinaciones indefinidas, pero también hay en lo real algo de absoluto y de privilegiado. El error de Marx consiste sólo en haber reducido este absoluto a ser una determinación al lado de otras determinaciones. En otras palabras, hay un sentido de la historia, aunque sea solamente inmanente a la historia, y el error de Marx es haber querido encontrar este sentido en una segunda historia al lado de la primera.

Sólo hay en lo real negaciones determinadas, sólo hay en la historia figuras particulares de la historia. Así, la historia tiene verdaderamente un carácter dialéctico. Pero las determinaciones dialécticas sólo existen por el acto de determinar quién cada vez supera la determinación particular puesto que la plantea. El único realismo posible es pues el de un devenir (contingente en sus diversas determinaciones), pero el de un devenir efectivo, es decir en el cual cada determinación sucesiva resulta de un acto que cada vez suprime y plantea. Cada determinación o cada negación es una síntesis: recae sobre términos que son de por sí contingentes, empíricos, determinados, plantea un nuevo término determinado. Pero esto sólo tiene lugar gracias a un acto de afirmación que es, como dinamismo, más que las determinaciones sobre las cuales recae. El principio de síntesis, la negación como acto, que están presentes en la historia y en todo lo real de manera inmanente, incluye cierta forma de absoluto, la misma que Marx buscaba de manera errónea en una determinación particular privilegiada.

Lo cual no significa que lo absoluto sea un momento de la historia, que haya un "sujeto" absoluto al igual que teníamos hace un momento una esencia absoluta. Admitirlo sería volver a caer en el idealismo justamente criticado por Marx. La inmanencia de lo absoluto en el desarrollo dialéctico no está en la existencia de un sujeto absoluto que se desarrolla-

ba en la historia: esa solución tendría el mismo valor que la de Marx que nos hacía descubrir en un instante del desarrollo la realización empírica de la esencia objetiva. Lo Absoluto no es pues ni *momento particular*, ni *sujeto*. Y sin embargo en el dinamismo que hace progresar de determinación en determinación es imprescindible que esté presente de alguna manera. Está en *cada uno* de los actos históricos planteados por los sujetos (no absolutos) que son los hombres. En el acto de éstos, sólo hay determinaciones particulares, pero hay no obstante siempre acto de determinar.

El acto de determinar no es en sí mismo lo absoluto aunque cada uno de sus actos sólo positivas que recibe. Tampoco el hombre es lo absoluto aunque cada uno de sus actos solo pueda ser comprendido por referencia tanto a lo absoluto como a lo determinado. Incluso es preciso decir que lo absoluto se le manifiesta tanto en el antecedente determinado del cual no es amo, como en su propio acto: se trata pues de un absoluto del cual depende, pero que no es él mismo. De esta manera el hombre determina la naturaleza en el mismo acto por el cual está separado y se opone a ella. No es posible pues decir que está enteramente encerrado en la naturaleza. Pero, a la inversa, puesto que encuentra a la naturaleza como su opuesto en cierta manera preexistente a él, no se puede decir que sea lo absoluto. Hay en realidad una doble dimensión en esta relación única con la naturaleza: se descompone en una relación de negación de la naturaleza por el hombre y en una relación de negación de ese acto negador por el encuentro de una resistencia, es decir del carácter "dado" y "predeterminado" de la naturaleza (lo cual no supone por otra parte, necesariamente una anterioridad cronológica): el hombre que actúa sobre la naturaleza se recibe pues a sí mismo en su calidad de ser de la naturaleza de un absoluto superior a sí mismo. Este absoluto es también superior a la naturaleza, sin lo cual habría reciprocidad perfecta en la negación de la naturaleza por el hombre y en la negación del hombre por la naturaleza y nos veríamos conducidos a un naturalismo en el cual la relación de oposición del hombre con la naturaleza no se explica.

Lo mismo puede decirse de la relación del hombre con el hombre. Relación de oposición en la cual me distingo del otro, me coloco frente a él: pero yo no lo he colocado primero a él, lo he encontrado primero como otro e incluso como extraño, no me he otorgado el fundamento de la sociedad, he recibido prime-

ro al otro hombre. Es por otra parte en eso también que él es natural y es por eso que la primera sociedad —la familia— comienza a nivel de una oposición y de un reconocimiento en la naturalidad, la de los sexos.

El hombre no opera por negación, el hombre sólo actúa cuando está fundido en una relación con un absoluto superior tanto a sí mismo como a su "otro" determinado. La dialéctica como sucesión de determinaciones de la relación natural sólo se explica pues por la dialéctica más fundamental que expresa una determinación con relación al Otro absoluto que en esta operación me funde en el ser —así como a la naturaleza— sin encontrar nada predeterminado.

Así, lo absoluto es *inmanente* a la historia como lo quería Marx, sin dejar de ser *superior* a la historia, como también lo quería Marx al presentarlo como una determinación histórica nueva que arroja toda la historia anterior en la prehistoria. Pero para mantener sin incoherencia esta doble afirmación, es preciso comprender que la historia tiene una dimensión de la inmanencia (una dimensión de la apariencia) en la cual se revelan las determinaciones sucesivas que se encadenan según las leyes de conflicto y de síntesis, pero que esta dimensión de la inmanencia sólo puede ser real por la existencia de otra dimensión que es referencia a un Absoluto trascendente a la historia, en el cual ésta se recibe y en el cual ésta recibe la primera alteridad que desencadena el dinamismo.

Sin ser puramente exterior a la historia, como lo sería si fuera un momento determinado de esta historia, sin serle por otra parte únicamente inmanente, como lo sería si fuera una especie de sujeto consciente de la historia interior a ella, el absoluto es a la vez plenamente inmanente a la historia y trascendente a ella. Esa situación es la única condición de posibilidad para que haya historia, a la vez contingente en sus determinaciones y sin embargo perpetua negación-posición, según ese doble carácter que nos ha revelado la experiencia y que ha sido retomado por el materialismo histórico.

La verdad del marxismo está pues en toda concepción del hombre según la cual el hombre recibe la tarea de hacerse a sí mismo en un universo dado, de un absoluto que lo constituye en el ser por un acto que, a diferencia del del hombre, es sin condicionamiento, sin determinación anterior. Sin este acto de lo Absoluto, nada de lo que hace el hombre tiene un sentido acabado. Para lograr la culminación

del sentido inacabado, puedo una vez más, como Marx, recurrir a una naturalismo inicial o final, pero esta conclusión me pone en contradicción con las propias condiciones de la experiencia "intermediaria", en la cual la identidad del naturalismo inicial no está ya presente y la del naturalismo final no está aún presente. El mundo de la experiencia "intermediaria", caracterizado por la no-identidad y por razones de oposición dialécticas, no se explica por la pura identidad sino por un acto absoluto de lo absoluto. Este acto funde la alteridad y la no identidad porque sólo lo Absoluto es capaz de la producción de la diferencia incondicionada.

VII. RELACIÓN, ALIENACIÓN Y RECONOCIMIENTO

LEGAMOS así a una verdadera explicación del hombre. Si el hombre es un ser natural y objetivo, un ser que "tiene objeto", es porque es primero objeto, es que está primero atrapado en una relación con el Ser Absoluto, constitutiva de su ser y también de su tarea. Esta relación esencial funde todo lo real en forma más radical aún que las relaciones entre el hombre y la naturaleza y las relaciones entre el hombre y el hombre. La primera relación implica las segundas. La contingencia comprendida en la oposición a la naturaleza, en la mediación indefinida del trabajo y de la sociedad, sólo es la expresión de una contingencia en tal forma radical que explica a la vez la debilidad del hombre y la grandeza de su libertad.

La verdad del marxismo se encuentra así en la admisión de un fundamento religioso de toda la existencia humana, resultado tanto paradójico porque justamente la relación religiosa parecía a Marx la más ilusoria y la más superficial. Y esa relación religiosa, esta relación constitutiva con el Todo Otro no son una alienación, porque la esencia humana y todas las virtualidades del hombre, su propia libertad, resultan de ellas.

Dicho lo cual, existen sin embargo alienaciones religiosas, al igual que existen alienaciones políticas, sociales y económicas. La alienación es posible como la libertad, en razón misma de la diferencia en relación con lo absoluto, que caracteriza al hombre y a la naturaleza. Retomamos aquí el análisis que hacía Marx de la alienación como resultado de la condición de posibilidad que era la objetivización necesaria del hombre. Solamente hemos profundizado la condición de posibilidad de la alienación al ir hasta la propia raíz de

la objetivización, o sea la dependencia respecto del Todo Otro, es decir la situación esencialmente religiosa del hombre.

Dado este fundamento religioso de toda la realidad humana, no es posible asombrarse porque Marx haya visto en la religión algo típico. Pero, mientras él veía en ella tipo de toda alienación, es necesario ver allí el fundamento de toda negatividad, de toda dialéctica de objetivización, de toda realización del hombre, de toda libertad. En relación a la alienación, la situación religiosa natural al hombre es solo una condición de posibilidad, puesto que es también la condición de la libertad.

Sobre la base de una dependencia que crea la libertad, la alienación aparece entonces como una posibilidad siempre abierta a esta libertad: se realiza desde que esta libertad, atrapada en el vértigo de su potencia, reniega de esa dependencia e intenta tomarse a sí misma como objeto y como fin. Entonces el hombre buscando al hombre se detiene en las producciones pasajeras del hombre, se detiene en las realizaciones determinadas, en las objetivizaciones provisorias. Se pierde en las cosas, cuando esas cosas estaban destinadas a la objetivización de su libertad, como mediaciones y no como términos. Todo objeto de la libertad que se convierte en una cosa es un mundo de alienación: como el producto del trabajo desde que la relación no es ya percibida con el acto de libertad que constituye la mediación trabajadora entre las necesidades específicas del hombre y la naturaleza; así el otro hombre desde que en la relación política quiere convertirlo en un instrumento al dominarlo; así el propio Dios desde que el hombre se coloca frente a Él en una actitud de propietario y por la superstición quiere convertirlo en su instrumento, sin reconocer su dominio y sin reconocer la exigencia de realizarse concretamente en las tareas humanas que resultan de ese "dominio" divino. Así se funden todas las alienaciones que Marx ha descrito. Aparecen sin embargo, lógicamente, en un orden inverso al por él descrito: la rebelión contra el dominio del Todo Otro absoluto siempre es previa y fundamental, incluso aunque no adquiera de entrada los rasgos de la superstición religiosa; de ahí deriva el rechazo de reconocer al otro hombre, a la otra libertad: es la obra de la "voluntad de poder" de la cual Marx ha despreciado erróneamente la importancia en la constitución de la alienación política y social; de ahí deriva por último la alienación económica que aparece acá como un medio particular de institucionalizar un dominio del otro hombre, al

arrebatarle su producto, al cesar de reconocer al hombre, sus necesidades y su trabajo específico en la indispensable objetivización de la mercadería.

Pero todas esas alienaciones son los vértigos de la libertad ilusoria del hombre, en realidad son un rechazo de su verdadera libertad. Esta verdadera libertad es "reconocimiento", es decir respuesta a la relación de dependencia constitutiva: en primer lugar reconocimiento religioso del Dios que funda el ser, y por ahí el hombre, al considerarse como *dado* a sí mismo, adquiere su verdadera libertad; reconocimiento del otro hombre, es decir reconocimiento político y social, y por ahí el hombre, al tratar al otro hombre como una libertad, como una persona y no como un objeto de dominación, se garantiza a sí mismo como persona y como libertad; reconocimiento hasta en el plano de las relaciones económicas, y por ahí, hasta en el humilde producto de su mediación trabajadora, reconozco al hombre y se constituye la sociedad, esta objetivación y esta realización del hombre; por último, reconocimiento de la naturaleza, el otro del hombre que también le ha sido *dado*, y de ahí aceptación de la obligación de realizar la libertad y la persona, no en el mundo de los ideales, sino en un trabajo perseverante sobre la naturaleza llamada a convertirse en la expresión objetiva de la libertad personal.

Todas las relaciones fundamentales en las cuales se analiza lo real son la condición de posibilidad de la alienación, pero comportan también la posibilidad del reconocimiento. El reconocimiento, la realización de la libertad del hombre en todas sus dimensiones, la constitución de la sociedad humana, se sitúan así *en las mismas condiciones esenciales que la alienación*. Pero mientras el fin de la alienación, la liberación y la instauración del hombre según Marx sólo pueden efectuarse en un más allá de las condiciones efectivas de la historia, la transformación de las relaciones fundamentales en "reconocimiento" y en liberación se efectúa en la única historia que también conoce la posibilidad de la alienación. Esta historia tiene dos dimensiones puesto que comporta una relación con un Todo Otro absoluto, pero esta relación fundamental no es exterior a la historia experimental, no es una segunda historia, ni siquiera un simple antes temporal, ni un simple después temporal.

Las alienaciones pueden pues ser suprimidas en sus determinaciones particulares, pero su posibilidad persiste siempre en una forma u otra: no hay supresión de la alienación que se

inscribiría como una determinación histórica nueva al lado de una prehistoria de alienación. La historia tiene un sentido, que está *dado* en la relación con lo absoluto que la constituye, está en relación con un Logos, pero ese sentido nunca se totaliza en una única determinación. La exterioridad del Logos del ser en relación al ser no es la de un momento al lado de otro momento, porque es plenamente inmanente a todo el desarrollo; es una exterioridad que no contradice la immanencia: el hombre de trascendencia le conviene más que el de exterioridad, porque evita la representación de un *momento* de lo real al lado de otros momentos. La historia tiene un sentido inmanente a ella, pero ese sentido nunca se ha desarrollado plenamente en un momento de la historia empírica.

Esa concepción del hombre y del mundo, que sola salvaguarda lo mejor de la ambición marxista, no retrocede pues frente a lo real. No rechaza ningún elemento de la experiencia. Está enteramente abierta a la necesidad de instaurar una ciudad del hombre, sabe que la libertad sólo se verifica si se realiza en la naturaleza y en la historia, quiere al hombre como "mundo del hombre"; pero, para evitar toda alienación, se niega a confundir una objetivación provisoria con la norma de la libertad; no conoce, en las condiciones de la historia, una culminación única de la historia o un éxito triunfal sin regresión posible.

Esta es la única interpretación posible de la filosofía dialéctica que no sea idealista, como la de Hegel, ni incoherente como la de Marx. Al mismo tiempo, es una filosofía abierta: a toda la riqueza de las determinaciones, a todas las riquezas de una historia que tiene un futuro y un pasado, una temporalidad y una historicidad (*Zeitlichkeit* y *Geschichtlichkeit*). Abierta al mismo tiempo porque es consciente de una dimensión de la historia que no se manifiesta plenamente en la sucesión del tiempo. No describe un mundo cerrado y limitado, sino un mundo subtendido por una relación con el Todo Otro Infinito. Que esta relación de alteridad de lo finito a lo infinito pueda ser plenamente mediatizada, que lo infinito se una a lo finito, esta inteligencia de la historia no puede prometerlo, pero lo espera como un don gratuito así como reconoce ya el don gratuito por el cual se han constituido la libertad del hombre y la posibilidad de su realización. Que aparezca un Dios en la historia, en un momento *dado*, y lo finito será plenamente conciliado con lo Infinito, la alteridad fundamental que constituye lo real será

superada por la mediación del Dios-Hombre. Esta mediación acabada no contradecirá, sin embargo, las condiciones de la historia, como lo hacía la pretensión marxista de una mediación social completa por la acción de un grupo de hombres particulares. La historia podrá continuar, siempre indefinida en sí, porque la intervención divina no suprimirá la distinción entre el movimiento dialéctico constitutivo y las determinaciones históricas sucesivas. La única pero esencial diferencia, es que la historia tendrá desde entonces un más allá de sí misma aprehendido en certidumbre y en esperanza. Tendrá un sentido totalmente revelado, cuya realización última no puede ser una nueva determinación particular y empírica, sino un más allá efectivo de todas las determinaciones particulares de la historia.

Sin renunciar a ciertas intuiciones esenciales de la filosofía dialéctica fundamental de Marx, se puede pues echar las bases de una concepción del mundo más realista que la suya, que terminaba por contradecir sus propias bases realistas. Se alcanza en la síntesis de una filosofía de determinaciones sucesivas o del devenir histórico y de una filosofía abierta a lo absoluto. Esta síntesis comporta una imagen de la sociedad en la cual toda la adquisición de la subjetividad y el valor absoluto de la libertad humana estarían recogidos, al mismo tiempo que el esfuerzo para reencontrar una sociedad orgánica, natural, que englobe y garantice adquiriría su verdadera significación. En su concepción general del mundo, como en su concepción de la sociedad, el marxismo es el testigo de esta búsqueda nueva que se ha instituido más allá del individualismo liberal de la Revolución Francesa. Este esfuerzo se queda por el camino, pero vale la pena retomar.

Las relaciones dialécticas del hombre y de la naturaleza, y del hombre y de la sociedad se basan en una relación, también dialéctica, con Todo Otro absoluto. Esta última relación cimenta las otras, y explica también la posibilidad de las alienaciones. Pero el "reconocimiento" que se extiende a todas las relaciones del hombre, a la naturaleza, al otro hombre y a Dios, suministra la posibilidad de suprimir las alienaciones. Este "reconocimiento" es "tarea" del hombre: por él se realiza como persona y como libertad. Nada de todo esto obliga a evadirse de las condiciones de la existencia del hombre como lo imponen las fórmulas marxistas sobre la sociedad comunista, instituyendo una radical discontinuidad en la historia.

NOTAS:

(1) Ver Jean Ives Calvez "El pensamiento de Karl Marx".

(2) Ver Jean Ives Calvez "El pensamiento de Karl Marx".

(3) Ver las observaciones de J. Hyppolite, "Lógica y Existencia".

(4) Jean Hyppolite, "Lógica y Existencia".

(5) Jean Hyppolite, "Lógica y Existencia". El autor recuerda el texto de Marx: "El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si el objetivo no se encontrara en la determinación de su ser. Sólo crea y coloca objetos porque es colocado por los objetos, porque por su origen, es naturaleza. En el acto de colocar, no sale pues de su actividad pura para crear al objeto, sino que su producto objetivo manifiesta sólo su actividad objetiva, su actividad como actividad de un ser natural objetivo. Vemos aquí que el naturalismo o el humanismo realizado difiere del idealismo y también del materialismo y es a la vez la verdad que los une a los dos; vemos también que el naturalismo es el único capaz de comprender la historia universal."

(6) "Pero esta historia se ha convertido en una alienación en la medida en que ha engendrado —como momento necesario— el capital, la valorización del valor. La objetivación del hombre se ha convertido —para su mayor bien futuro por otra parte— en una alienación" (Hyppolite).

(7) "Es preciso sustituir la negación de la negación por la positividad primera de la naturaleza... Existe sin embargo una negación en la historia, una alienación, pero vale únicamente para la historia y es la historia la que tendrá que resolver el problema que plantea." (Hyppolite, ob. cit.)

(8) Hyppolite, ob. cit.

(9) Hyppolite, ob. cit.

(10) Ibid. Un poco más adelante Hyppolite agrega: "El proletariado en Marx es la adquisición de conciencia de la alienación humana, y esta adquisición de conciencia es su existencia. Hegel, al descubrir la alienación de la conciencia de sí, extiende este término a toda objetivación."

(11) Ya con Lenin, la teoría de la revolución se modificó en forma considerable. No son los "proletarios" principalmente sino los "revolucionarios profesionales", una élite política al servicio de un partido, los verdaderos agentes de la revolución. Se acentúa así el voluntarismo que ya hemos señalado. Los proletarios por lo menos eran producto directo de la situación económica. ¿Se puede decir que los revolucionarios profesionales lo sean de manera tan unívoca? Lenin, en verdad, no se preocupa. Insiste sobre la insuficiencia de la "espontaneidad" de la conciencia proletaria, sobre la necesidad de infundir "teoría" e ideología del exterior, y sobre la función del partido cuya élite está justamente constituida por los revolucionarios profesionales. El partido será la "conciencia" de la masa que, por sí misma, es amorfa. "Es preciso, afirma, dedicarnos principalmente a elevar a los obreros al nivel de revolucionarios y no reba-

jarnos al nivel de la «masa obrera», como lo quieren los economistas"... (¿Qué Hacer?). Pero "los revolucionarios" han reemplazado también a los proletarios, puesto que la propia conciencia de los proletarios les viene del exterior; es aportada por la élite revolucionaria, que no es necesariamente de origen obrero, que necesariamente no ha vivido la condición de universalidad negativa, principio, según Marx, del acto revolucionario. Hablando de las huelgas de 1886-1890, Lenin escribía: "Los obreros no podían poseer aún la conciencia socialdemócrata que sólo podía serla aportada del exterior. La historia de todos los países atestigua que, librada a sus solas fuerzas, la clase obrera sólo puede llegar a la conciencia sindicalista, es decir a la convicción de que es necesario unirse en sindicatos, librar la lucha contra los patronos, obtener del gobierno tal o cual reforma obrera, etc.... Respecto a la doctrina socialista, ha surgido de teorías filosóficas de las clases poseedoras, los intelectuales. Por su situación social, los fundadores del socialismo. Marx y Engels, eran intelectuales burgueses. También en Rusia la doctrina

socialdemócrata surgió independientemente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero; fue el resultado natural y fatal del desarrollo del pensamiento en los intelectuales socialistas-revolucionarios." (¿Qué Hacer?) Comprobación de Lenin respecto al pasado, esta convicción se convierte para él en un principio de acción. "Cualquier sumisión a la espontaneidad del movimiento obrero, cualquier disminución del papel del «elemento consciente», del papel de la socialdemocracia significa por lo mismo —se quiera o no, eso no tiene ninguna importancia—, un incremento de la influencia de la ideología burguesa sobre los obreros." ("¿Qué Hacer?") El contexto indica claramente que el elemento consciente altamente necesario para el buen éxito del movimiento obrero tiene que ser suministrado por los intelectuales revolucionarios. Y si en la afirmación precedente de Lenin había indicios de un cierto determinismo, no es un determinismo de las fuerzas económicas, sino un determinismo del "desarrollo del pensamiento en los intelectuales socialistas-revolucionarios."

LOS MARXISTAS

IDEALES E IDEOLOGÍAS

I

Al reconsiderar diversas variantes del marxismo en términos apropiados a nuestra época inmediata, me propongo hacer en las páginas siguientes un inventario sistemático de lo que a mi juicio son las ideas esenciales del marxismo clásico, para luego proceder a criticarlas. Después, ofreceré algunos breves perfiles históricos de sus principales líneas de desarrollo y aplicaciones. En lugar de interrumpir esta presentación con citas extensas, he organizado una selección de los escritos marxistas más importantes como capítulos independientes. En mis críticas, desde luego, aprovecharé los elementos pertinentes de los trabajos actualmente disponibles en aquellas ciencias sociales con las que estoy familiarizado. A fin de mantener este libro dentro de los límites de una extensión manejable, no me he ocupado aquí en ninguna forma explícita y sistemática de las interpretaciones y las críticas del marxismo que han hecho otros comentaristas. Pero sí he tratado de tomar en cuenta otras interpretaciones y críticas, y espero haber tenido siempre presentes las más importantes de ellas.

En todo momento he tratado de ser objetivo, pero no pretendo ser un desinteresado. Ningún filósofo político puede ser un desinteresado: sólo puede presumir de serlo. Y yo he escrito este libro, en parte, como un filósofo político, lo cual

sólo significa: como alguien que busca, junto con sus lectores, orientación política. Por consiguiente, trataré de ser explícito acerca de mis propios juicios políticos y morales.

Cuando leemos a los marxistas, la mayoría de nosotros hacemos una comparación mental de índole política, estemos conscientes de ello o no: los criterios que generalmente nos inclinamos a usar son aquellos que consideramos "democráticos" o "liberales" o propios del "Mundo Libre". Es preciso que enunciemos y examinemos estos criterios a fin de examinar el marxismo de manera efectiva. Debemos examinar tanto el "liberalismo político" —que constituye la principal alternativa en la filosofía política y en la realidad mundial, y es la fuente de nuestros valores, supuestos y teorías— y la "ciencia social" cuyos términos suministran los fundamentos convencionales para la crítica del marxismo. Mis comentarios sobre el liberalismo serán necesariamente breves, pues mi interés principal en este libro es el marxismo. (1) Pero espero escribir de tal manera que los supuestos del lector liberal ascenderán a la superficie, haciéndolo más libre para clarificar su posición política.

Muchos de quienes rechazan (o, más exactamente, ignoran) las formas de pensar marxistas acerca de los asuntos humanos, rechazan en realidad las tradiciones clásicas de sus propias disciplinas. La "Ciencia Social" en cuyo nombre se ignora o se rechaza al marxismo es, en la mayoría de los casos, una ciencia social que tiene poco o nada que ver con los acontecimientos

cardinales y la aceleración histórica característicos de nuestra época inmediata. Es una ciencia social del enfoque estrecho, del detalle trivial, del dato abstracto, todopoderoso e insignificante. (2) Unas pocas diferencias entre el estilo de trabajo de Marx y algunos tipos principales de ciencia social contemporánea bastarán para sugerir sus naturalezas respectivas. Cuando los marxistas hablan de "ciencia social burguesa", lo quieren decir (o deben querer decir) son cosas como estas:

Los científicos sociales estudian los detalles de medios sociales en pequeña escala; Marx también estudió tales detalles pero siempre dentro de la estructura de una sociedad total. Los científicos sociales, sabiendo poca historia, estudian a lo sumo tendencias de corto alcance; Marx, utilizando los materiales históricos con soberbia maestría, toma como su unidad de estudio épocas enteras. Los valores de los científicos sociales generalmente los llevan a aceptar a su sociedad en gran medida tal como es; los valores de Marx lo llevan a condenar a su sociedad de arriba abajo. Los científicos sociales ven los problemas de la sociedad como patrones únicos de "desorganización"; Marx ve los problemas como contradicciones inherentes a la estructura existente. Los científicos sociales ven a su sociedad como algo que continúa en forma evolutiva, sin quiebras cualitativas en su estructura; Marx ve en el futuro de esta sociedad una quiebra cualitativa: una nueva forma de sociedad —en realidad una nueva época— habrá de surgir por medio de la revolución.

A pesar de todo, no existe en la actualidad ninguna "ciencia social marxista" de importancia intelectual. Existe solamente la ciencia social: sin la obra de Marx y otros marxistas, no sería lo que es hoy; con su sola obra, no sería ni aproximadamente tan buena como resulta ser. Nadie que no se adentre a fondo en las ideas del marxismo puede ser un científico social idóneo; nadie que crea que el marxismo ha dicho la última palabra puede serlo tampoco. ¿Cabe alguna duda de esto después de Max Weber, Thorstein Veblen, Karl Mannheim, por mencionar sólo tres nombres? Ahora contamos con maneras —mejores que la de Marx por sí sola— de estudiar y comprender al hombre, a la sociedad y a la historia, pero la obra de estos tres sociólogos no se concibe sin la obra de Marx.

En los Estados Unidos, las influencias intelectuales del marxismo se encuentran ocultas a menudo; muchos de aquellos cuyas mismas categorías de pensamiento están influidas por Marx, desconocen a menudo las fuentes de sus propios métodos y concepciones. Muchos científicos sociales "occidentales" realizarían una obra mucho

más significativa si prestaran mayor atención al marxismo como una de las fuentes capitales de sus disciplinas. En la Unión Soviética, por otra parte, muchos estudiosos ignoran frecuentemente los avances ocurridos en otras partes y que se han originado en las concepciones y teorías de Marx. Los científicos sociales y los hombres reflexivos, están expuestos a ser históricamente provincianos y, en consecuencia, intelectualmente lisiados al ignorar, o ser obligados a ignorar, los progresos más recientes en la sociología clásica.

Acaso algún día, desde uno u otro bando, los estudiosos del hombre, la historia y la sociedad llegarán a considerar de maneras más objetivas las interrogantes enormemente fructíferas heredadas de Marx y otros marxistas. Mientras tanto, aunque los hombres del mundo soviético a menudo no pueden hacer tal cosa, nosotros no debemos permitir que la postura política de ninguna nación nos impida tratar de cobrar conciencia de todos aquello que nos ha hecho lo que somos.

Al igual que muchas otras personas en estos momentos, yo estoy penosamente consciente de las deficiencias de las filosofías políticas que hemos heredado. Tanto el marxismo como el liberalismo muestran el sello de fábrica, por decirlo así, de un período de la historia humana que está terminado; ambos incurren en el mismo error de no prestar la atención debida a ciertos hechos y problemas capitales que nos presenta actualmente la situación mundial. No es el propósito de este libro elaborar una filosofía política adecuada a la era mundial en que ahora entramos. Pero sí tengo la esperanza de que les sirva a mis lectores, y a mí mismo, como una introducción a algo que no sea inferior precisamente a tal esfuerzo.

II

Las filosofías políticas son creaciones intelectuales y morales; contienen ideales elevados, consignas fáciles, hechos dudosos, propaganda burda, teorías refinadas. Sus partidarios seleccionan algunos hechos e ignoran otros, proponen la aceptación de ideales, la fatalidad de los acontecimientos, argumentan con esta teoría y de nuestras aquella otra. Puesto que en todas las filosofías políticas tal miscelánea de elementos se encuentra por lo general sumamente embrollada, nuestra primera tarea consiste en separar los elementos. Para hacerlo, cada uno de los siguientes cuatro puntos puede resultar útil:

Primero y antes que nada, una filosofía política es en sí misma una realidad social: es una ideología en términos de la cual se justifican cier-

las instituciones y prácticas y se atacan otras; ella provee las frases en las que se plantean demandas, se hacen críticas, se pronuncian exhortaciones, se formulan proclamas y, en algunas ocasiones, se determinan lineamientos políticos.

Segundo, es una ética, una articulación de ideales que, en diversos niveles de generalidad y refinamiento, se utiliza al juzgar hombres, acontecimientos y movimientos, y como metas y criterios orientadores de aspiraciones y políticas.

Tercero, una filosofía política designa agentes de acción, de los medios de reforma, revolución o conservación. Contiene estrategias y programas que encarnan tanto los medios como los fines. Designa, en suma, los instrumentos por medio de los cuales se realizan los ideales o se mantienen después de haber sido realizados.

Cuarto, contiene teorías del hombre, la sociedad, y la historia, o cuando menos supuestos relativos a la composición y al funcionamiento de la sociedad; relativos a lo que se considera que son sus elementos más portantes y cómo éstos están típicamente relacionados; sus principales puntos de conflicto y cómo se resuelven estos conflictos. Sugiere los métodos de estudio apropiados a sus teorías. De estas teorías y con estos métodos, se derivan las expectativas.

Una filosofía política nos dice cómo descubrir dónde nos encontramos y hacia donde podemos estarnos dirigiendo; nos da algunas respuestas a estas preguntas; nos prepara para los futuros posibles. Así, pues, para examinar cualquier filosofía política debemos examinarla como una ideología, una enunciación de ideales, una designación de agencia o agencias, y como un conjunto de teorías sociales. En este capítulo prestaré atención principalmente a las ideologías y los ideales; los puntos que trataré de probar son los siguientes:

En cuanto ideología, tanto el liberalismo como el marxismo han sido vulgarizados y trivializados, cada uno de ellos suministra frases hechas para la defensa de una gran potencia estatal y para la denigración del otro bloque y todas sus obras.

En cuanto enunciaciones de ideales, ambos llevan en sí el humanismo laico de la civilización occidental. Estos ideales son los únicos disponibles que, al mismo tiempo, forman parte de una filosofía política comprehensiva y son proclamados tanto por los dirigentes como por los dirigidos de los dos estados nacionales más poderosos del mundo.

En sus versiones clásicas, el liberalismo y el marxismo encarnan las seguridades y las esperanzas, las ambigüedades y los temores de la época moderna. Considerados en todas sus va-

riantes, ellos constituyen actualmente nuestras principales, e incluso nuestras únicas, alternativas políticas de primer orden, los credos proclamados de los dos estados más poderosos en la historia del mundo. Al contemplar a los Estados Unidos y a la URSS (y los bloques de naciones alrededor de cada uno de ellos), el resto del mundo los ve en términos de estos credos; en estos términos, el mundo subdesarrollado los considera como alternativas de modelos para su propio desarrollo.

Desde el punto de vista de los tiempos modernos, las diferencias entre las versiones clásicas de estas filosofías políticas son a menudo menos importantes que lo que tienen en común. Sobre todo están animados por ideales comunes: los grandes ideales seculares que se han desarrollado durante la trayectoria de la civilización occidental. Tanto el marxismo como el liberalismo encarnan los ideales de Grecia y Roma y Jerusalén; el humanismo del Renacimiento, el racionalismo de la Ilustración del siglo XVIII. A ello se debe que examinar el liberalismo o el marxismo equivalga a examinar la política de esta tradición humanista: encontrar ambigüedad en uno o en ambos de ellos es encontrar ambigüedad en esta tradición.

El liberalismo y el marxismo también han suministrado, cada uno de ellos, grandes imágenes de la naturaleza del mundo social, han designado los agentes de cambio histórico y han sugerido programas para alcanzar estas metas. Durante muchas décadas, se han enfrentado dentro de cada nación avanzada, disintiendo acerca de lo que sus expertos respectivos consideran que son los hechos y acerca de los medios que consideran necesarios para alcanzar sus metas proclamadas. Pero estas metas no han cambiado mucho. Primero fueron las metas de las revoluciones Inglesa, Norteamericana y Francesa; después fueron las metas —reformuladas, ciertamente— de la Revolución Rusa; y luego fueron reformuladas rápidamente en la reacción, tanto liberal como marxista, frente a esta revolución. (3)

Los dilemas morales y políticos de los marxistas, y especialmente de los comunistas entre ellos, coinciden parcial pero considerablemente con los de cualquier liberal. Ambos comparten los ideales de la tradición, y ninguno los realiza plenamente. Y estos ideales, así como ciertos supuestos teóricos, han sido llevados más lejos y con una actitud más consecuente y han sido tomados más en serio por algunos de los mejores marxistas que por cualquier liberal del que yo tenga noticia. Es la crisis de esta misma tradición humanista, creo yo, lo que se encuentra en el fondo de nuestra crisis de orientación política.

Una de las maneras más directas de enfrentarse a esta crisis en todos sus aspectos consiste en examinar las ideas de Karl Marx y la suerte que han corrido estas ideas.

Lo que hay de más valioso en el liberalismo clásico está incorporado, de la manera más convincente y fructífera, en el marxismo clásico. Una buena parte de la incapacidad de enfrentarse al marxismo en toda su variedad, es en realidad una manera de no tomar en serio los ideales del propio liberalismo, pues, pese a las desfiguraciones y vulgarizaciones de las ideas de Marx, y pese a los propios errores, ambigüedades y deficiencias de éste, Karl Marx sigue siendo el pensador que ha articulado más claramente —y más peligrosamente— los ideales básicos que comparte el liberalismo. De ahí que enfrentarse a Marx y al marxismo equivalga a enfrentarse a esta tradición moral.

III

No hay, desde luego, un solo liberalismo, ni un solo marxismo. La obra de Marx y Friedrich Engels ha sido la principal espina en el costado del liberalismo, de la socialdemocracia, y, últimamente, de las versiones bolchevique y stalinista de la doctrina original. Ha suministrado una base ideológica fundamental para la crítica de la política liberal, la economía capitalista... y la política y la economía soviéticas.

En los países capitalistas avanzados del siglo XIX y comienzos del XX, una vasta y a menudo confusa amalgama de liberalismo y marxismo se desarrolló en una especie de común denominador ideológico. En el proceso, ambos se vieron modificados y atenuados: el marxismo fue revisado, incorporándose en él elementos liberales; el liberalismo fue adaptado a sus críticos y a las realidades cambiantes, incorporándose en él elementos marxistas. Estas modificaciones y estos préstamos mutuos constituyen una buena parte de la historia de la filosofía política reciente y contemporánea, así como de la historia política. Dentro de las sociedades capitalistas durante los últimos cien años, una de las formas no-revolucionarias del marxismo —socialdemocracia— ha constituido el principal movimiento de oposición en la mayor parte del mundo capitalista avanzado. En formas atenuadas, ha reemplazado virtualmente al liberalismo como oposición y como crítica desde adentro.

En estas sociedades, actualmente, la endebles de la seguridad política y el colapso de la esperanza política son, en gran medida, una parte de la crisis de la perspectiva liberal y del estado de ánimo liberal. En muchas partes del mundo soviético sucede lo mismo, aunque en menor grado

y de diferente manera, en cuanto a la perspectiva y al estado de ánimo marxistas. El liberalismo y el marxismo han venido a ser tan centralmente importantes para los acontecimientos, para su conformación y sus sufrimientos, que no es exagerado decir que sus crisis son síntomas de la decadencia de lo que todavía recibe el nombre —un tanto curiosamente— de Época Moderna. Quizás también, esta decadencia señale el comienzo de una nueva época en la historia humana.

Esa nueva época —sea lo que fuere por otra parte— es verdaderamente una época mundial: los usos y los significados de estos credos contemporáneos tienen alcance mundial. Desde la Revolución Rusa y la consolidación del bloque soviético, el encuentro del liberalismo con el marxismo se ha convertido en un encuentro mundial de estados nacionales. En la realidad política, la variante comunista del marxismo, con sede en el bloque soviético, es actualmente la principal forma de marxismo. En la realidad política, la variante norteamericana del liberalismo, con sede en los Estados Unidos de Norteamérica, es actualmente la principal forma de liberalismo.

Dado los poderosos medios de hacer historia que tienen ahora a su disposición, estos dos Estados y los bloques que ellos forman son las organizaciones más portentosas de la vida pública y privada que los hombres conozcan o hayan conocido. Es por ello, que, cuando examinamos los credos políticos que dichos Estados y sus bloques proclaman —explicándolos, comparándolos, criticándolos— no estamos “tan sólo hablando de ideas”, sea cual fuere el significado de esta frase. Estamos hablando de los rasgos decisivos de nuestro pasado reciente, nuestro presente y nuestro futuro inmediato. También estamos hablando de las clases de hombres y mujeres que habitan y habitarán la Tierra. Sólo a través del prisma de una u otra variante de estas filosofías políticas podemos tratar seriamente ahora de saber lo que está sucediendo en el mundo y de orientarnos en éste.

Pero podría preguntarse: ¿y qué hay del conservadorismo? Pues bien, ¿qué hay? O, más bien, ¿dónde está?

En primer lugar, dondequiera que el “conservadorismo” prevalece como la ideología estatal en el poder —como en la España de Franco, la Unión Sudafricana de Verwoerd, el Portugal de Salazar o la República Dominicana de Trujillo—, se apoya más en el poder policiaco que en el consentimiento ideológico. Por razones bien conocidas, los días de tales regímenes están contados en el mundo subdesarrollado.

En segundo lugar, en las sociedades capita-

listas avanzadas, las funciones ideológicas e intelectuales desempeñadas por el conservadorismo decimonónico las desempeña ahora usualmente el liberalismo. En realidad, no existe ningún conservadorismo intermedio y coherente que no sea una variante del liberalismo, una reencarnación de Edmund Burke o una mera excentricidad. En los Estados Unidos, en todo caso, el conservadorismo ofrece tan sólo una utopía retrógrada para los círculos que pueden describirse mejor como extravagantes, si no como chiflados. En la medida en que no es eso, el conservadorismo es un ademán defensivo de empresarios y políticos que defenderían el *status quo* pero que carecen de ideas con qué defenderlo. Como ha observado el *Wall Street Journal*, el conservadorismo "es apenas algo más que una creencia instintiva de que la sociedad de hoy está construida sobre varios miles de años y de que en esos años los hombres han encontrado cosas a las que deben aferrarse". Sobre esa base, todos somos conservadores, y ser tales carece de significado. (4)

IV

Para quienes están verdaderamente poseídos por una filosofía política, lo que está sucediendo en el mundo en que viven parece del todo claro. Surge un problema, o alguien lo plantea: la opinión correcta salta en seguida a la mente. Por medio de su filosofía, tales personas son orientadas persuasivamente. Las posiciones que sustentan son fáciles de comunicar. En diversos niveles de refinamiento, "el mensaje ideológico" parece obvio y compulsivo. Los ideales en los que creen parecen estar íntimamente conectados con los agentes activos que dichas personas han escogido. Y tanto el ideal como el agente encajan en sus teorías de la sociedad y en lo que ellas imaginan que está sucediendo dentro de la sociedad.

Esta bienaventurada condición parece raramente asequible en nuestro tiempo. En los credos que están mezclados con la historia y son aceptados por decenas de millones de personas, cada uno de los cuatro elementos de cualquier filosofía política —ideología, ideal, agente y teoría— a menudo se transforman y relacionan curiosamente los unos con los otros, con sus partidarios y con el hecho histórico contemporáneo.

Con el éxito, la ideología en general se vulgariza a la larga; hay un liberalismo vulgar y un marxismo vulgar. Pero, vulgar o refinado, los rasgos ideológicos parecen ser el elemento más diversamente útil y más omnívoro de cualquier filosofía política. Muchas personas sólo conocen este elemento, junto con aquellos rasgos del ideal, el agente y la teoría que aquél pueda

incorporar con poca cohesión. La ideología, en cuanto rostro público de una filosofía política, con mucha frecuencia se convierte simplemente en mito o folklore; con mucha frecuencia también, incluso un mínimo de ideología llega a desaparecer: todo lo que queda es una retórica vacía y sin importancia. El mensaje ideológico que pudo haber prevalecido en un tiempo, deja de ser persuasivo. Puede, incluso, hacerse difícil de enunciar con claridad. Entonces, a menudo, se dice de la filosofía política: "Después de todo, se trata más bien de una perspectiva general o una sensibilidad que de un criterio de orientación dogmático".

Sobre todo, con el éxito, los ideales, especialmente los más rebeldes, tienden a incorporarse en la ideología de la justificación y, en la realidad práctica, a identificarse con los agentes de la acción. El mantenimiento de estos agentes viene a ser el ideal activo; los demás ideales se convierten en "mera retórica", de campaña o revolucionaria. En cuanto ideales, no están relacionados con ningún agente a través del cual pudieran realizarse. Con todo, aun como retórica pueden ser rígidamente controlados, atados estrechamente a la consolidación ideológica.

Las teorías con frecuencia, son difíciles de separar de los otros elementos, pues tienden a convertirse en meros supuestos utilizados en las discusiones de las metas urgentes, los medios necesarios y la retórica de la justificación o del ataque. A medida que se confunden con estos otros elementos, las teorías se hacen borrosas. Transformadas en meros supuestos, tienden a hacerse "meramente ideológicas", y a menudo —junto con los ideales— a hacerse parte de la anfibología ideológica tan característica de nuestro tiempo. En cuanto teorías, se hacen sumamente formales: no es fácil advertir su pertinencia con respecto a los ideales proclamados, las ideologías en que se cree, los agentes de la acción histórica, pues estos ideales, ideologías y agentes no son "ubicados" por las teorías dentro de una sociedad existente y en el movimiento de su historia.

En diferentes fases y en diferentes sociedades, todo esto le ha ocurrido a las variantes de la filosofía política liberal y marxista. Pero debemos preguntar también: ¿Qué sucede cuando los partidarios de una filosofía política son rebasados por la historia, cuando se convierten en grupos minúsculos e impotentes y sin embargo siguen aferrándose a su filosofía?

La propia filosofía tiende entonces a preocuparse casi exclusivamente por los ideales. Se convierte en una concepción moral y en poco más que eso. Esto ha sucedido, por ejemplo, entre muchos grupos ex radicales de convicción feroz

mente anti-soviética que se aferran al "socialismo". Se alejan con disgusto de toda "ideología"; renuncian a interesarse en la teoría más amplia y ni poseen ni tratan siquiera de designar agentes de acción. Ponen su interés en lo "pragmático" y en lo "fragmentario". Según ellos es lícito reconocer los hechos, pero sólo de una manera dispersa, sin aceptar que estén conectados entre sí o con teorías más amplias, ni, ciertamente, con programas definidos. Algo parecido a esto —me parece obvio— es lo que ha sucedido en nuestra generación en muchos círculos liberales y socialistas de los países de la OTAN.

Han sucedido otras cosas también. En todos los campos ideológicos, el más útil políticamente de todos los modos gramaticales (y el más capaz de crear confusión) es el "optativo": se habla de lo que uno desea como si realmente existiera. Entre los grupos impotentes, este modo se expresa a menudo con el uso extensivo de la palabra más engañosa que existe en el vocabulario de la política: esa palabra es, desde luego, "nosotros". Este modo aparece también entre los poderosos, con mucha frecuencia en lo que puede llamarse la incorporación ideológica del ideal y las teorías.

Así, pues, la posición del filósofo político parece ser: si sale cara, tú ganas, si sale cruz, yo pierdo. Con el éxito, le suceden cosas terribles a una filosofía política; y con el fracaso también.

Esta es, desde luego, la tensión de la filosofía política. Significa que, en cuanto tarea al mismo tiempo intelectual y moral, la filosofía política nunca termina. Cuando menos no puede terminar mientras los hombres busquen orientación política. Pero, naturalmente, la mayoría de los hombres no lo hacen: aceptan meramente el folklore corriente, liberal o marxista, según lo determine el accidente de su residencia geográfica.

V

Tanto el liberalismo como el marxismo han sido credos insurgentes: en sus diversas variantes han sido la retórica de movimientos, partidos, clases en camino hacia el poder. Y, a su debido tiempo, cada uno de ellos se ha convertido en un credo conservador: la ideología y la retórica de sistemas políticos y económicos consolidados.

Con su credo insurgente, los liberales han denunciado como sistema social al feudalismo y sus remanentes; han denunciado todas las formas del absolutismo político. Los marxistas también han denunciado al feudalismo y al absolutismo pre-industrial; pero han ido más lejos, atacando duramente al capitalismo liberal como un tipo de economía que ellos consideran la

pedra angular de las sociedades capitalistas en su conjunto.

Como ideología, y en escala mundial, el liberalismo se hace actualmente conservador. En términos del liberalismo, los liberales justifican la democracia capitalista, establecida primordialmente en las naciones más ricas de Europa Occidental y Norteamérica, y en el Japón y en Australia. En su variante stalinista, los marxistas han justificado oficialmente a la Unión Soviética y a los Estados afiliados a ésta en diversas formas.

Como "utopía" política, el liberalismo ha sido históricamente específico de las clases medias ascendentes de las sociedades capitalistas en desarrollo; el marxismo, credo proclamado de los movimientos y de los partidos de clase obrera. Pero en cada caso, cuando se alcanza el poder, estas filosofías políticas se convierten en ideologías oficiales, se ven envueltas —de diferentes maneras— por el nacionalismo. En términos de cada una se define y, desde uno y otro bando, se libra el encuentro mundial de los super-Estados. En la Unión Soviética el marxismo ha venido a consolidarse ideológicamente y a quedar sujeto al control oficial; en los Estados Unidos el liberalismo ha venido a ser menos una ideología que una retórica vacía.

Como retórica, el liberalismo es utilizado comúnmente por todos los que hablan en público con los fines más divergentes y contradictorios. Una persona puede seguir siendo liberal y estar en favor de, y otra puede seguir siendo liberal y estar contra, una extensa variedad de proposiciones políticas contradictorias. El empresario y el dirigente sindical, el demócrata y el republicano, el general y el soldado raso, el agricultor subsidiado y el relojero subsidiado, todos hablan en términos de la retórica liberal, defendiendo sus intereses y planteando sus demandas. Esto significa que el liberalismo, tal como se le usa públicamente, carece de un contenido coherente, que sus metas se han hecho tan formales y abstractas que ya no constituyen criterios morales claros, y que en sus términos ya no pueden enunciarse claramente los verdaderos conflictos de intereses e ideales. Utilizado virtualmente por todos los intereses, clases y partidos, carece de claridad política, moral e intelectual; y esta misma falta de claridad es explotada por todos los intereses. En esta situación como se ha observado con frecuencia, los liberales profesionales, políticos e intelectuales, hacen un fetiche de la indecisión, a la que llaman amplitud de criterio; de la ausencia de criterios morales, a la que llaman tolerancia; y de la formalidad —y por tanto de la impertinencia

política— de los criterios, a la que llaman hablar en términos amplios.

La crisis del liberalismo —y, a su vez, de la reflexión política en los Estados Unidos— se debe al éxito mismo del liberalismo al convertirse en el lenguaje oficial para toda declaración y debate público, en el lenguaje político o de toda comunicación de masas. A este hecho debe añadirse el uso del liberalismo, desde el período del Nuevo Trato, como fundamento racional administrativo y menos político. Se ha hecho práctico, flexible, realista, pragmático —como aseveran los liberales— y nada utópico. Todo lo cual quiere decir, pienso yo, que como ideología, como retórica, el liberalismo se ha hecho a menudo impertinente respecto de las posiciones políticas que tienen un contenido moral.

En el bloque soviético, determinados elementos del marxismo han venido a ser ingredientes esenciales de un credo oficial sujeto a interpretación oficial, y el criterio de orientación oficial para toda la vida cultural y política. En esta forma, el marxismo como ideología es la moneda de todas las transacciones públicas, la premisa básica de un elaborado aparato cultural y político orientado hacia los presuntos intereses del estado unipartidista. Puesto que el marxismo goza de un monopolio ideológico, la libertad intelectual está limitada por la interpretación oficial del marxismo. De la imagen del futuro, elaborada en la sociedad capitalista del siglo XIX, el marxismo se transformó en la ideología del bloque soviético.

La uniformidad ideológica y el realineamiento doctrinario han acompañado cada fase y cada viraje del desarrollo político y económico soviético tanto en lo nacional como en lo internacional. Ha habido muchos cambios y virajes, cada uno de los cuales ha sido debidamente proclamado en nombre del marxismo. La política y la doctrina están íntimamente vinculadas; las direcciones políticas cambian a menudo: no es sorprendente que la doctrina misma se haya trivializado y, en el proceso, se haya vaciado de buena parte de su fuerza moral y de su capacidad de persuasión intelectual. Con frecuencia se ha convertido en una ideología curiosa e intelectualmente vacía, en la que el comunista —en funciones— debe ser un experto: verdaderamente una ideología de madeja burocrática que el comunista debe desenredar y enredar y volver a desenredar para poder actuar de algún modo.

Además, tal utilización del marxismo soviético ha ido acompañada por su utilización como la doctrina de todo el aparato cultural soviético, que ha tenido que ejecutar una maroma para ajustarse a cada cambio en la política. En el curso de tales zigzags más de un trabajador cul-

tural ha sido brutalmente eliminado. La purga política y de status de intelectuales, artistas y científicos —como durante la era de Stalin— ha acompañado así a la estricta vinculación de la cultura y la política controladas ambas por funcionarios del partido y del Estado.

Actualmente estos dos folklores —la ideología del marxismo vulgar y la retórica del liberalismo abstracto— se enfrentan y ofrecen a los públicos del mundo diversas imágenes de la Unión Soviética y de Estados Unidos suministrando cada uno de ellos los vocabularios contrastantes, a menudo en las mismas palabras, con que los dirigentes y los dirigidos hablan acerca de sus propias sociedades y las de El Enemigo.

Dentro de cada país, así como alrededor del mundo, una vasta y elaborada maquinaria de propaganda se mantiene ocupada día y noche fabricando estos folklores, adaptándolos a cada giro de los acontecimientos y a acontecimientos imaginados, a las amenazas y a las contraamenazas, a las líneas políticas y a la falta de líneas políticas.

En el folklore del liberalismo, los Estados Unidos son un país libre en el que los hombres en general verdaderamente gobiernan sus propios asuntos; la Unión Soviética es una tiranía absoluta, monolítica y totalitaria en la que los hombres son sometidos por la fuerza y en la que no existe ni libertad ni alegría, y la cual además es agresiva, empeñada en conquistar al mundo para su credo anticristiano.

En el folklore del comunismo la URSS es El Gran Paso Adelante de la Humanidad en el siglo XX; los Estados Unidos son un rezago reaccionario en el que las injusticias del capitalismo sólo son comparables con las hipocresías de la democracia formal. Está gobernado por traficantes de guerra, empeñados en usar los recursos militares y de cualquier otro tipo para extender y consolidar despiadadamente su dominación imperialista.

En este reino del folklore, las ideas de Karl Marx y sus seguidores intelectuales se encuentran ciertamente en una triste condición.

En las sociedades soviéticas, la obra de Marx —unida a la de Lenin— siempre se elogia y a menudo se vulgariza. El marxismo-leninismo se ha convertido, en realidad en una retórica oficial con la que se ha defendido la autoridad de un Estado unipartidista, se han velado sus brutalidades injustificadas y se han exaltado sus logros.

En las sociedades capitalistas, las ideas de Marx se ignoran, o lo que es peor, se identifican ignorantemente con la "mera ideología comunista". Así, pues, en ellas también, la obra de Marx y sus seguidores se ha convertido en "marxismo-

liberalismo": un blanco oficial de denostación con-
fandida e ignorante más bien que un objeto de
estudio serio.

VI

Pero todo es folklore. Por ambas partes. Todo
esto es sólo un aspecto —el ideológico— del li-
beralismo y del marxismo. A decir verdad, aun
el folklore de cada parte contiene atisbos de
verdad y definiciones de realidad; pero lo que
importa es que detrás de cada uno hay conjun-
tos de ideas que deben tomarse en serio si es
que queremos comprender siquiera los usos de
los folklores, no digamos ya la condición y la
posible suerte del mundo en la actualidad. De-
trás de cada una de éstas ideologías se encuentra
una gran parte del legado de ideas políticas e
ideales morales del mundo.

Debo aclarar un punto: cuando empleo en
este libro el término "occidente" o "civilización
occidental", incluyo en él a Rusia, tanto histó-
ricamente como en nuestros días. No empleo el
término "occidental" o "el occidente" en con-
traste con "el bloque comunista" o "comunis-
mo". (5) El territorio de la Unión Soviética se
extiende desde luego hasta Asia, pero su prin-
cipal desenvolvimiento histórico ha tenido lugar
en las regiones europeas del país. Culturalmente,
Rusia ha estado en contacto estrecho con todas
las sociedades europeas, aunque históricamente
haya ido a la zaga de éstas. El propio marxismo,
además, forma parte de la cultura europea como
la arquitectura renacentista italiana. Marx y
Engels fueron europeos, y los jefes de la Revolu-
ción Rusa no fueron exactamente campesinos
orientales; muchos de ellos fueron intelectuales
de primer rango que vivieron una buena parte
de sus vidas en las capitales de Europa Occi-
dental.

Por último, los rusos y la mayor parte de
las otras nacionalidades más importantes de la
Unión Soviética —como los ucranianos, por
ejemplo— se consideran a sí mismos como eu-
ropeos. Además, los asiáticos —los indonesios,
pongamos por caso— generalmente consideran
a Rusia como uno de "los países occidentales".
Rusia, concluye el geógrafo J. P. Cole, "puede
incluirse, junto con los constructores de impe-
rios marítimos de Europa Occidental, como una
portadora de la conquista y la cultura europeas
al mundo no europeo". (6)

Por lo que a los ideales se refiere, el libera-
lismo clásico y el marxismo clásico agotan prác-
ticamente el legado político de la civilización
occidental. Los liberales han afirmado repetida-
mente un humanismo laico, subrayando el ines-
timable valor de la personalidad individual y

el derecho de cada individuo a ser tratado de
acuerdo con leyes racionales y comprensibles a
las cuales debe estar sujeto todo poder. Han
visto al Hombre como la medida de todas las
cosas: las líneas políticas y los acontecimientos
son buenos o malos en términos de sus efectos
sobre los hombres; las instituciones y las socie-
dades deben juzgarse en términos de lo que sig-
nifican para el ser humano individual. Los libe-
rales han supuesto que los hombres deben regir
sus propios destinos. Han supuesto que existen
maneras racionales de adquirir conocimiento, y
que la razón sustantiva del individuo, usada li-
bremente, proporciona las soluciones. Es en tér-
minos de estos valores como deben comprenderse
su preocupación por el consentimiento a la au-
toridad y su oposición general a la violencia.

El principio raigal del liberalismo no es me-
ramente la "libertad en general", sino la libertad
específica y personal del individuo, incluso la
obligación autoimpuesta de no comprometerse
incondicionalmente con ninguna organización.
Todas las lealtades a movimientos u organizacio-
nes, partido o Estado, están, para el liberal, con-
dicionadas a sus propios principios y a su con-
ciencia. (7)

Las obras de Marx y de muchos otros mar-
xistas encarnan clara y consecuentemente el hu-
manismo laico del Occidente, sistemáticamente,
como supuestos morales profundos y omnipre-
sentes. Al igual que en el caso del liberalismo,
una de las dificultades para demostrar esto ra-
dica en los usos y abusos del marxismo en la
práctica. Otra dificultad, peculiar del marxis-
mo, tiene que ver con ciertos manierismos y con-
vicciones del propio Marx. Viviendo como vivió
en la era victoriana, odiando la gatzmoñería y
despreciando la hipocresía, Marx desarrolló una
imagen de sí mismo como un intelectual "obsti-
nado y realista". Le disgustaba la proclamación
de grandes ideales; relacionaba muy íntimamen-
te sus ideales con su análisis de la sociedad que
a su juicio los negaba y con los agentes dentro
de esa sociedad que él esperaba habrían de rea-
lizarlos. Pero la prueba de su posición moral re-
side en lo que él escribió y en los supuestos en
que se basa cada renglón de sus escritos.

1. Marx es un moralista laico, un ateo que
considera a toda religión un fraude intelectual y
una trampa política, un medio más de explota-
ción, tanto psíquica como material. La reli-
gión, tal como él la concibe, les impide a los
hombres el advenimiento a la conciencia de sí
mismos, de sus posiciones en la sociedad y de sus
verdaderos intereses como hombres. Los ideales
de un humanismo radical en el que el hombre
reemplaza al propio Dios, acompañado de una
pasión por la justicia humana que hace recor-

dar el Viejo Testamento, figuran entre los móviles principales de la carrera de Marx como pensador y los fundamentos morales de su denuncia de lo que él consideró los efectos degradantes y mutiladores del capitalismo.

2. Marx es un pensador racionalista: "Exigir que los hombres abandonen las ilusiones sobre su condición es exigir que se abandone una condición que necesita de las ilusiones". No puede negarse razonablemente que Karl Marx hizo todo lo posible por llevar a la práctica esta divisa a lo largo de toda la obra de su vida. Su creencia en la razón humana y en la libertad como una de sus condiciones y consecuencias: he ahí las fuentes de su energía moral, el eje de su pensamiento, la clave de su optimismo, la base de sus expectativas de que la clase de hombre en que "el ser humano se ha perdido a sí mismo" sería abolida, y de que los hombres llegarían a conocerse en su propia experiencia como seres verdaderamente humanos.

3. Marx es cabal y consecuentemente humanista. Una imagen positiva del hombre, de lo que el hombre podría llegar a ser, se encuentra en la base de cada uno de los renglones de su análisis de lo que él consideraba una sociedad inhumana. Su concepto de "enajenación" —su análisis del significado del trabajo bajo el capitalismo— basta por sí solo para revelar su humanismo. Si ello no bastare, entonces sólo necesitamos considerar su análisis de los generalizados y corruptores efectos del dinero como el valor supremo de la sociedad capitalista. Según la concepción de Marx, es precisamente porque los proletarios están abstraídos de la humanidad, tan cabalmente enajenados de sus naturalezas verdaderas por lo que lucharán para emanciparse y para emancipar junto a ellos a toda la humanidad. Marx es radical en el sentido literal, humanista, del término. Ciertamente, ¿quién hasta hoy ha ido tan lejos en este respecto? Marx eliminaria todos los estereotipos ocupacionales: idealmente, ningún hombre debe dedicarse a una ocupación única, debe entregarse a una variedad de actividades. El hombre, que actualmente es un fragmento mutilado, debe convertirse, como dice Marx en *El Capital*, en "el individuo plenamente desarrollado... para el que todas las funciones sociales que desempeña no son otros tantos modos de dar rienda suelta a sus propios poderes naturales y adquiridos".

4. Marx creía en la libertad humana, tanto en sí misma como por sí misma y como una condición para la utilización de la razón del hombre. De tal suerte, condena "una prensa sometida a la censura" en términos que se paran-gonan con la condenación expresada por John Stuart Mill: tal prensa conduce a la "hipocresía,

el mayor de todos los vicios... el gobierno escucha sólo su propia voz... se rinde a la ilusión de que escucha la voz del pueblo... El pueblo que está a su lado cae, o bien en la superstición política, o bien en la indiferencia, alejándose así completamente de la vida del Estado". Una y otra vez habla acerca y en favor de "la libre actividad de los hombres".

Su ideal para la comunidad política es aquél en el que "prevalece la verdadera democracia, y el Estado mismo, así como todas las clases, desaparecen". Su ideal es "el reino de la libertad", una concepción por medio de la cual él acepta y lleva más lejos la imagen de la polis clásica. El esclavo tanto como el amo son "verdaderos hombres, hombres en toda su personal dignidad humana". (8) Entre las tareas subsiguientes de Marx figuraba como una de las más importantes la de dar a conocer las condiciones concretas bajo las cuales esta libertad sería una genuina realidad humana.

Marx asimiló estos ideales del clima intelectual liberal de su tiempo, pero con una diferencia. Las bases morales de su crítica de la sociedad liberal son los ideales proclamados por esa misma sociedad, tomados en serio y concretizados. Marx acepta los ideales de libertad e igualdad heredados de la Ilustración del siglo XVIII; de la burguesía en ascenso de su tiempo toma la idea racionalista y optimista del progreso mismo y la reinserta en los bajos fondos de la sociedad liberal.

En suma: no hay uno solo de los ideales positivos sustentados por Marx que no sea una contribución cabalmente valiosa a la tradición humanista; esa tradición, a su vez, encarna el legado de las imágenes clásica, judaica y cristiana de la condición humana. Moralmente considerado, los principios de Karl Marx se encuentran claramente entre los principios animadores de la civilización occidental.

No ha sido mi intención implicar que podemos descartar el liberalismo o el marxismo tan sólo porque cada uno de ellos ha sido convertido en retórica trivial y en ideología vulgar. El poder de los ideales que exponen el liberalismo y el marxismo, derivados de su común tradición occidental, es demasiado grande. El hecho mismo de su amplio uso limita las elecciones, y en cierta medida orienta las decisiones, de quienes ejercen la autoridad, pues los hombres son influidos en su uso de los poderes que poseen, por la retórica que se sienten obligados a emplear, por la moneda ideológica en la que deben realizar la transacción de sus asuntos. Tanto los dirigentes como los dirigidos, incluso las fabricantes de mitos y los apologistas de alquiler, son

influidos por su propia retórica de la justificación, por la consolidación ideológica que prevalece. En realidad, desde un punto de vista limitado, la medida en que ésto es así es la medida en que las ideas y los ideales pueden influir en el curso de la historia.

El marxismo, sin duda alguna, ha hecho precisamente eso. Comenzando con grupos muy marginales y aparentemente insignificantes de insurgentes cultos en las capitales de Europa en el siglo XIX —un tipo de hombre que no conocemos tan bien en nuestros días—, estas ideas han venido a ser los criterios de orientación de sindicatos, partidos, movimientos de masas, naciones y grandes bloques de Estados. En las cabezas de intelectuales políticos y de políticos revolucionarios, y de las masas en la calle —y más tarde también, de burócratas y estadistas de todo calibre—, las ideas de Marx y las consignas formuladas a partir de ellas han orientado acciones de la mayor consecuencia. En términos de ellas se han transformado básicamente sociedades enteras y los modos de vida de millones de seres humanos. Actualmente, estas ideas informan el credo oficial de países que una vez figuraron entre los más atrasados de Europa y Asia y hoy son las potencias en ascenso del continente euroasiático. Al mismo tiempo, estas ideas de Marx constituyen también la fuente de la más enconada oposición entre aquellas potencias que se justifican a sí mismas en nombre de Marx.

VII

Lo que me interesa en este libro es el marxismo, pero ello no obstante, siento la necesidad de hacer un breve comentario sobre el liberalismo como práctica y como teoría, puesto que en este capítulo me he ocupado principalmente de ideales e ideología. (9)

Como una articulación de ideales el liberalismo sigue siendo persuasivo, pero en cada uno de los otros tres aspectos de la filosofía política —como ideología, como designación de agentes históricos y como un ejemplo de teorías acerca del hombre, la sociedad y la historia— su pertinencia es ahora, en buena medida, solamente histórica.

El hecho de que el liberalismo se haya convertido en el denominador común de la retórica política y moral en los Estados Unidos, atestigua el carácter persuasivo de los ideales liberales. Pero también atestigua el hecho de que estos ideales han estado cada vez más divorciados de cualesquiera agentes históricos por medio de los cuales podrían realizarse. Desde luego, es

más fácil ponerse de acuerdo sobre fines abstractos y generales que sobre la pertinencia y la necesidad de medios específicos para realizar tales fines proclamados. Esta es una de las razones por las que el liberalismo es en la actualidad, más retórica que cualquier otra cosa.

Es dudoso que el liberalismo esté en una posición que le permita designar las condiciones bajo las cuales los ideales que proclama pudieran realizarse. Se le ha apartado de cualquier teoría sostenible de la sociedad y de cualesquiera medios de acción efectivos. Por consiguiente, no importa cuán atractivos sean como conjunto de ideales, aun tales ideales en su condición abstracta y formal no son ya útiles como criterios de orientación para hacer juicios acerca de lo que está sucediendo en el mundo, o como criterios de orientación para quienes deseen modificar concientemente el curso de los acontecimientos históricos por medio de la voluntad de los hombres.

Como un conjunto de teorías —o, mejor, de supuestos acerca del hombre, la sociedad o la historia—, el liberalismo se encuentra hoy en un callejón sin salida. El modo optativo ha llegado a predominar de tal modo que los liberales, frecuentemente, parecen haber perdido todo contacto con las realidades ordinarias. Esta es una de las razones por las que resulta tan difícil clasificar de manera distintiva las teorías liberales en cuanto tales. Siendo a menudo incapaz de reconocer hechos que claman por ser reconocidos, el liberalismo carece de pertinencia respecto de muchas de las cosas que están sucediendo en muchas partes del mundo. Los modos liberales de ver estos hechos se convierten, con excesiva frecuencia, en manierismos por medio de los cuales los liberales evaden la consideración de las condiciones estructurales de la vida social y la necesidad de cambiarlas. En realidad, los liberales carecen de una concepción convincente de la estructura de la sociedad como un todo, a no ser la noción, actualmente vaga, que concibe a la sociedad como una especie de gran balanza. Los liberales carecen de un firme sentido de la historia de nuestro tiempo y de su nación, o del lugar de su generación dentro de esta historia.

El liberalismo ha sido la firme ideología de una clase dentro de una época: la clase media urbana y empresarial. En escala mundial, esa clase en muchas ocasiones sencillamente no está en disponibilidad en nuestros días, y su época, en buena medida, ha pasado ya. Si la fuerza moral del liberalismo es todavía estimulante en forma abstracta, su contenido sociológico es débil: sus medios de acción política no son ni prometedores, ni convincentes, ni imaginativos. El libe-

ralismo carece de una teoría del hombre en la sociedad, de una teoría del hombre como creador de historia. Carece de un programa político adecuado a los ideales morales que profesa. Los liberales del siglo XX han puesto mucho más énfasis en los ideales que en la teoría y en la práctica. Pero eso no es todo: han dado tanta importancia a los agentes y las instituciones corrientes que las han transformado en los ideales preponderantes del liberalismo.

Como una ideología persuasiva, o incluso útil, el liberalismo pertenece a la época heroica de las clases medias de las naciones ya industrializadas del capitalismo; en la actualidad, como ideología y como retórica, es mucho más útil como una defensa del status quo —en la minoría de naciones ricas, y de estas naciones ante el resto del mundo— que como un credo para el cambio histórico deliberado.

A la variedad de enormes problemas que confronta el mundo, el liberalismo responde con su fetiche verbal de la "Libertad" más una serie cambiante de reacciones oportunistas. El mundo está hambriento; el liberal grita: "¡Hagámoslo libre!" El mundo está cansado de la guerra; el liberal grita: "¡Armémonos para la paz!" Los pueblos del mundo carecen de tierra; el liberal grita: "¡Roguémosle a los latifundistas que repartan un poco de su tierra!" En suma: la más dura acusación que se le hace actualmente al liberalismo y sus variantes conservadoras es que son tan absolutamente provincianos que carecen de pertinencia al respecto de los principales problemas que deben afrontarse en numerosas regiones del mundo.

NOTAS.

(1) Anteriormente ya he hecho críticas extensas de diversas concepciones liberales, críticas que estoy dispuesto a sostener. Por ejemplo: véanse *The New Men of Power*, 1948; *White Collar*, 1951 (*Las clases medias en Norteamérica*, M. Aguilar, México, 1957), y *The Power Elite*, 1956 (*La élite del poder*, F. C. E., México, 1957).

(2) Para una elaboración de este punto de vista, véase *The Sociological Imagination*, 1959 (*La imaginación sociológica*, F. E. E., México, 1961); para un muestrario de "la tradición clásica en el pensamiento sociológico", véase *Images of Man* (1960).

(3) Para una explicación erudita, pertinente e interesante de las revoluciones del siglo XVIII, véase R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (Princeton, 1959).

(4) Para uno de los mejores intentos de definir y elaborar un "nuevo conservadurismo", véase Peter Viereck, *Conservatism* (Nueva York, 1956), de donde hemos tomado (p. 186) la cita que transcribimos arriba. Para una exposición

crítica de las variantes del conservadurismo en la actualidad, véase William J. Newman, *The Futillitarian Society* (Nueva York, 1961).

En este libro, por razones de conveniencia y limitaciones de espacio, he omitido deliberadamente toda consideración del anarquismo y el sindicalismo o sus relaciones con el marxismo. Esta omisión quizá esté justificada por el hecho de que estas doctrinas carecen ahora de significación política inmediata.

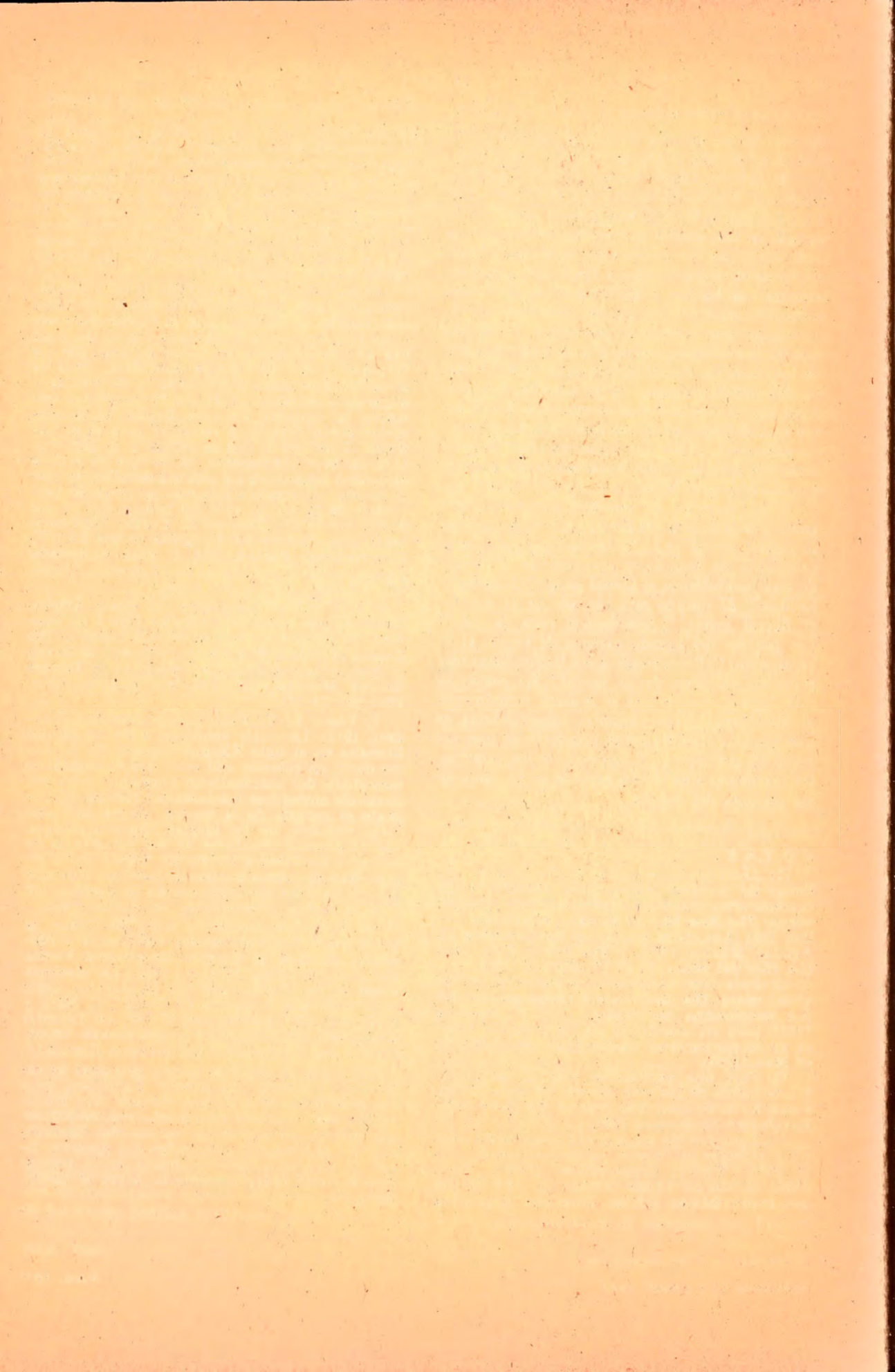
(5) La intención política de tales clasificaciones es la de identificar a la actual coalición antisoviética de naciones con la "civilización occidental". En cuanto al "Mundo libre", he aquí una afirmación hecha en marzo de 1955: De los 71 países fuera del bloque comunista, unos 49 eran, "en apariencia o en realidad, dictaduras u oligarquías cerradas... de las 22 naciones restantes, la mayoría de ellas tienen verdaderamente algún derecho a reclamar para sí el adjetivo «libre» en lo que se refiere a su gobierno político, pero ciertamente, en lo que se refiere al control económico de algunas de ellas, se trata de una oligarquía en la que un pequeño porcentaje de la nación vive del trabajo del 99 por ciento restante": Thomas B. Curtis, Representante a la Cámara del Congreso de los EE.UU., *Congressional Record*, 1955, p. 1481. Materiales preparados por el "Legislative Reference Service", Library of Congress, USA.

(6) J. P. Cole, *Geography of World Affairs*, Londres, 1959. Véase el Apéndice I para un examen convincente de este punto. Cf. también *The Causes of World War Three*, 1960, pp. 29-35 (en la traducción española, *Las causas de la Tercera Guerra Mundial*, Ed. Palestra, Buenos Aires, 1960, pp. 23-26).

(7) Véase L. T. Hobhouse, *Liberalism* (Londres, 1911). La mejor enunciación de los ideales liberales en el siglo XX que conozco. Es necesario decir, en relación con esto, que el dogmático panegírico del nacionalismo norteamericano por parte de numerosos intelectuales "liberales" durante el período de la guerra fría ha sido una clara violación de los ideales liberales clásicos. Las exigencias ritualistas de los juramentos de lealtad a los Estados Unidos de Norteamérica representan al mismo tiempo la decadencia de uno de los símbolos democráticos de la justificación y de la fuerza de convicción en cuanto credo.

(8) Como documentación sobre los ideales de Marx, véase *Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, en *Escritos Económicos Varios*, Editorial Grijalbo, México, 1962. *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958; y la "Crítica al Programa de Gotha", C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, II, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952; y los pasajes reproducidos en el Capítulo 3 del presente libro.

(9) A fin de llegar al asunto principal de este libro, y a riesgo de parecer dogmático, debo tratar el liberalismo de una manera muy sucinta. En otro lugar he examinado con considerable detenimiento diversos rasgos del liberalismo; los argumentos principales del presente libro no se apoyan necesariamente en la aceptación de este breve comentario sobre el liberalismo.





UNA EDITORIAL URUGUAYA PARA LATINOAMERICA

 NARRATIVA COLECCION CARABELA

ASI EN LA PAZ COMO EN LA GUERRA

GUILLERMO CABRERA INFANTE

LOS PRADOS DE LA CONCIENCIA

CARLOS MARTINEZ MORENO

GRACIAS POR EL FUEGO

MARIO BENEDETTI

LA FOSA

TRADUCCION

EUGEN BAREU

CON CIERTO ASOMBRO

FERNANDO AINSA

DE INMINENTE APARICION

EL JUEGO CON LA MUERTE

TRADUCCION

ZAHARIA STANCU

BARCELONA

TRADUCCION

GERMANO LOMBARDI

 ENSAYO COLECCION CARABELA

LA ETICA EN EL CONTEXTO CRISTIANO

TRADUCCION

P. L. LEHMANN

DE INMINENTE APARICION

SOBRE ARTES Y OFICIOS

MARIO BENEDETTI

EL URUGUAY DE VERAS

WASHINGTON LOCKHART

 ENSAYO COLECCION MUNDO ACTUAL

EL CASTELLANO DE ESPAÑA Y EL CASTELLANO DE AMERICA

ANGEL ROSEMBLAT

DE INMINENTE APARICION

LA ERA TECNOLÓGICA

TRADUCCION

RAYMOND ARON



EDITORIAL ALFA
CIUDADELA 1389
TELEFONO 98-12-44