

**edición al cuidado de  
josé aricó**

**traducción de  
alfonso garcía ruiz**

**revisión técnica de  
oscar del barco**

**MAX ADLER** | **LA CONCEPCIÓN  
DEL ESTADO  
EN EL MARXISMO**

**Sobre la  
diferenciación  
entre el método  
sociológico  
y el jurídico**

**ROBERTO RACINARO** | **INTRODUCCIÓN**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5312321216





---

**siglo veintiuno editores, sa**

CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

---

**siglo veintiuno de españa editores, sa**

C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

---

**siglo veintiuno argentina editores, sa**

---

**siglo veintiuno de colombia, ltda**

AV 3a. 17-73 PRIMER PISO BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

---

portada de maría oscos

primera edición en español, 1982

©siglo xxi editores, s.a.

ISBN 968-23-1084-9

título original: *die staatsauffassung des marxismus. ein beitrag zur unterscheidung von soziologischer und juristischer methode*, publicado en *marx-studien*, vol. iv/2, viena, 1922.

de la introducción: *marxismo, stato e cultura moderna in max adler*, en *max adler, la concezioni dello stato nel marxismo*, bari, de donato, 1979

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico /

printed and made in mexico

# INDICE

ADVERTENCIA	7
INTRODUCCIÓN, por ROBERTO RACINARO	11
1. Una premisa, 11; 2. Crítica de la "ideología de guerra" y problema del estado, 14; 3. Contra el estatismo: una polémica con Renner, 33; 4. Significado y límites de la Revolución de Octubre, 45; 5. La complejidad de la vida moderna: confrontación con Simmel, 55; 6. Marxismo como ciencia "abierta", 71	
LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO EN EL MARXISMO	
PREFACIO	79
I. POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA	84
II. LA UNIDAD SOCIOLOGICA DE ESTADO Y SOCIEDAD	97
III. CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD	103
IV. LA ELABORACIÓN ULTERIOR DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD EN MARX	116
V. EL FORMALISMO JURÍDICO DE KELSEN	129
VI. EL ELEMENTO ESENCIAL DEL CONCEPTO MARXISTA DE ESTADO	137
VII. ¿QUÉ ES UNA CLASE?	150
VIII. CLASE Y PARTIDO	170
IX. DEMOCRACIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA SOCIAL	179
X. DEMOCRACIA Y LIBERTAD	195
XI. ¿REVOLUCIÓN O EVOLUCIÓN?	208
XII. LA DEMOCRACIA Y SU ORGANIZACIÓN	228
XIII. LA DICTADURA	246
XIV. GOBIERNO Y ADMINISTRACIÓN	262
XV. EXCURSUS SOBRE EL ANARQUISMO	273

1. La negación de la constricción, de la ley y de la autoridad, 273; 2. Ordenamiento jurídico y ordenamiento convencional, 288; 3. La distinción específica entre anarquismo y socialismo, 295; 4. Socialismo e individualismo, 305	
<b>XVI. EL PRESUNTO ANARQUISMO DEL MARXISMO</b>	<b>313</b>
1. La idea de liberación, 313; 2. Fuerzas políticas y fuerzas sociales. El "estado político", 316; 3. La ruptura de la máquina estatal, 325; 4. La extinción del estado, 329	
<b>XVII. EL "MILAGRO" DE LA ORGANIZACIÓN SIN ESTADO</b>	<b>331</b>
<b>XVIII. EL UTOPISMO EN MARX Y ENGELS</b>	<b>342</b>
<b>XIX. ¿POR QUÉ NO SOMOS COMPRENDIDOS?</b>	<b>361</b>
<b>POSTSCRIPTUM</b>	<b>365</b>
<b>ÍNDICE DE NOMBRES</b>	<b>367</b>

## ADVERTENCIA DEL EDITOR

Publicado en 1922, el libro de Max Adler que hoy presentamos por primera vez en traducción al español constituye un intento de refutación de las tesis expuestas por Hans Kelsen en *Socialismo y estado*, volumen incluido también en nuestra Biblioteca del pensamiento socialista. Fue precisamente la importancia y el rigor de las críticas planteadas por Kelsen contra el marxismo en cuanto teoría política, lo que impulsó a Adler a encarar una serie de problemas y de temas generales y a repensar de manera original la forma teórica misma del marxismo, a partir de las nuevas tareas que el movimiento obrero debía afrontar debido a las profundas transformaciones del estado y de la sociedad sobre las que la obra de Kelsen centraba su atención.

De aquí deriva la ubicación original de esta obra de Max Adler en el interior de debate marxista de los años veinte, la distancia que él adopta tanto respecto del marxismo "ortodoxo" de la social-democracia tradicional —expresado paradigmáticamente por Karl Kautsky— como respecto del bolchevismo. De aquí deriva también, al mismo tiempo, el carácter singular de la "respuesta" de Adler a Kelsen. Lejos de ceder a la tentación de una contraposición acrítica, Adler se empeña en un esfuerzo doble y complementario. Por una parte, el de volver a examinar —apropiándose de ellos en forma autónoma y original— los contenidos de realidad presentes en las críticas dirigidas a la experiencia histórica del socialismo. Y en tal sentido véase, por ejemplo, la evaluación acrítica que él hace de los límites jacobinos de la experiencia bolchevique, o la insistencia sobre los temas de la libertad individual. Por otra parte, Adler fundamenta su crítica de la concepción kelseniana no sólo y no tanto sobre una contraposición ideológica, sino más bien sobre la constante confrontación de los resultados kelsenianos con las transformaciones de las relaciones entre estado y sociedad civil. Y como lo demuestran las fuentes utilizadas, tal confrontación puede resultar crítica y productiva, a la vez, porque ha contado con la doble vertiente de un

conocimiento acabado del pensamiento de Marx y de un fértil contacto con la reflexión sociológica y política contemporánea, desde Weber hasta Michels y Carl Schmitt.

¿Dentro de qué límites el pensamiento de Kelen ofrece instrumentos analíticos capaces de comprender las transformaciones de la sociedad en la época de la democracia "organizada"? ¿Es posible escapar de la alternativa entre socialdemocracia y bolchevismo? ¿Qué relación debe establecer el proletariado en la fase de transición con los demás estratos sociales? ¿Qué sentido tiene —y qué consecuencias entraña para la clase obrera— concebir al marxismo como una forma de determinismo? Éstos son algunos de los temas y problemas todavía actuales sobre los que el texto adleriano, más allá de su condicionamiento histórico, tiene el mérito de invitar a la reflexión.

Max Adler (1873-1937) fue el máximo teórico del "austromarxismo". Si en una primera etapa de su pensamiento sostuvo la necesidad de un socialismo basado en la ética kantiana y excluyente de toda identificación entre bolchevismo y comunismo, a partir de los años veinte, y particularmente en el curso de la discusión sobre el programa aprobado en el congreso de Linz (1926), Adler se aproximó progresivamente al ala izquierda de la socialdemocracia sosteniendo la necesidad de la dictadura del proletariado y acentuando las divergencias con Otto Bauer hasta llegar a la disensión abierta con un partido y su expulsión, en momentos del ascenso del nazismo en Alemania y Austria.

De Adler hemos publicado también *El socialismo y los intelectuales* (1980).

**ROBERTO RACINARO**

**INTRODUCCIÓN**



# MARXISMO, ESTADO Y CULTURA MODERNA EN MAX ADLER

La doctrina del materialismo histórico es la organización crítica del saber sobre las necesidades históricas que sustentan el proceso de desarrollo de la sociedad humana, no es la comprobación de una ley natural, que se cumple "de manera absoluta" trascendiendo al espíritu humano. Es autoconciencia, estímulo para la acción, no ciencia natural que agote sus fines en el aprendizaje de lo verdadero.

ANTONIO GRAMSCI

## 1. UNA PREMISA

Tal vez no sea totalmente inútil, al acercarnos a un texto como *La concepción del estado en el marxismo*, desbrozar el terreno de cualquier equívoco que pudiera, en apariencia, provocar su lectura.

El libro de Max Adler, nacido de la exigencia de responder a las críticas que Hans Kelsen había dirigido a la teoría política del marxismo, tiene un desarrollo predominantemente teórico, que puede dejarle al lector la impresión de una mera y simple contraposición "ideológica", por parte de Adler, a las críticas kelsenianas.

En verdad, nada está más alejado de las intenciones adlerianas que el proyecto de contraponer a la interpretación kelseniana "errónea" una interpretación propia "correcta" de Marx.<sup>1</sup> Sobre este punto, Adler puede remitirse con todo de-

<sup>1</sup> La preocupación adleriana consiste en mostrar el carácter *no immanente* de las críticas kelsenianas. Por lo que respecta al texto de Kelsen, véase *Sozialismus und Staat*, Leipzig, Hirschfeld, 1920, [*Socialismo y estado*, México, Siglo XXI Editores, 1982.]

Las páginas del presente ensayo introductorio presuponen (por razones obvias) tanto mis *introducciones* a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, Bari, De Donato, 1978, y a M. Adler, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, Bari, De Donato, 1976. Ya que me veré obligado comprensiblemente (al no poder repetir cada vez argumentaciones ya desarrolladas en otras partes), a referirme varias veces a las dos introducciones citadas, me propongo también, con esta explicación, excusarme de una vez con el lector.

recho —como sucede en el “Prefacio” a *La concepción del estado en el marxismo*— a las posiciones expresadas diez y ocho años antes, y, en general, al proyecto que servía de base a las *Marx-Studien*. La referencia —en la elección del título del primer órgano del austromarxismo— a la prestigiada revista filosófica llamada *Kant-Studien* es evidente y, además, admitida explícitamente por Adler.<sup>2</sup> Menos conocido es el hecho de que, en una etapa avanzada de la realización del proyecto —cuando ya se había discutido con Viktor Adler, se habían dado los primeros pasos con el editor y ya estaban casi listos algunos trabajos (por ejemplo el de Hilferding sobre Böhm-Bawerk)— el mismo Adler parece dudar de la oportunidad de titular la revista *Marx-Studien* precisamente por el temor de que ese título pudiera despertar, desde el principio, la sospecha de un exceso de “filologismo” o, por otro lado, de “ortodoxia”. “Hemos renunciado al título *Marx-Studien* —escribe Max Adler en una carta a Kautsky— porque circunscribiría de una manera muy restringida el objetivo y el programa de la iniciativa y fácilmente podría despertar la sospecha de que se trata de una especie de *Marx-Philologie*.”<sup>3</sup>

El eco de estas preocupaciones se puede encontrar fácilmente en el editorial —al que se hace referencia explícita en las primeras páginas del libro de 1922— con el que se abre el primer volumen de las *Marx-Studien*. Partiendo del presupuesto de que el marxismo “no es un sistema rígido”, y defendiéndose previamente de las acusaciones de “ortodoxia” y “dogmatismo”, el editorial confía a los trabajos mismos que serán publicados por la revista la tarea de definir una

<sup>2</sup> En una carta inédita a Karl Kautsky del 11 de noviembre de 1902, Max Adler escribe: “De modo que hace ya un año que nosotros —o sea, el Dr. Hilferding, el Dr. Renner y yo— hicimos el plan de editar una publicación [...] Imaginamos esta revista según el modelo de los *Kant-Studien* y quisimos asimismo llamarla *Marx-Studien* o algo así”. La presente carta forma parte de un núcleo de veintiocho cartas más dos telegramas que se encuentran en el *Nachlass* de Karl Kautsky en el Internationaal Instituut voor Sozial Geschiedenis de Amsterdam (Posición D I/152-182). Utilizaré también en adelante estas cartas adlerianas, de acuerdo con la transcripción del Dr. Alfred Pfabigan (Viena-Salsburgo), para el que va mi más sincero agradecimiento. Por lo que respecta al nacimiento de las *Marx-Studien*, véase, además, la introducción de L. Paggi a M. Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, De Donato, 1974. [*El socialismo y los intelectuales*, México, Siglo XXI, 1980].

<sup>3</sup> M. Adler, carta a K. Kautsky del 8 de marzo de 1903. Siempre con el fin de conjurar la sospecha de ortodoxia, Adler solicita en la misma carta la mediación kautskiana para obtener la colaboración de Conrad Schmidt.

imagen nueva y "abierta" del marxismo —en cuanto patrimonio de ideas y de conceptos que hay que mantener con vida a través de la continua confrontación con la realidad—, una imagen que sólo se puede definir a través de la relación más estrecha del marxismo con los avances del saber moderno.

"Los trabajos de este volumen —se lee en el editorial— mostrarán que en el marxismo vemos todas las cosas en desarrollo, un desarrollo, sin embargo, que comprenderemos correctamente sólo cuando se establezca por doquier una relación consciente de los resultados y de los métodos de pensamiento marxistas con la vida espiritual moderna en su conjunto, o sea, con el contenido del trabajo filosófico y sociológico de nuestro tiempo."<sup>4</sup>

La confrontación crítica con Kelsen, a principio de los años veinte, responde, pues, a exigencias análogas a las que respondía en los primeros años del siglo xx la confrontación con el kantismo. Desde este punto de vista Kelsen es el teórico que llevó hasta sus últimas consecuencias —aunque "de una manera más profunda y mucho más coherente"— la problemática sobre la que Rudolf Stammler llamó la atención en la época de la *Bernstein-Debatte*. Mientras este último quedó atrapado en las redes de la falsa contraposición entre "causalidad" y "teleología" —mostrando su incapacidad para distinguir entre *telos* y norma (representando, esta última, una contraposición efectiva respecto a la causalidad)—, Kelsen fue el primero en profundizar, en su esfera específica, "la lucha de la gnoseología moderna contra el psicologismo".<sup>5</sup>

El ulterior paso hacia adelante dado por Kelsen respecto al neokantismo tradicional<sup>6</sup> requiere, en consecuencia, que tam-

<sup>4</sup> Cf. el *Vorwort* de las *Marx-Studien*, Bd. I, 1904, pp. VII-VIII.

<sup>5</sup> Véase, Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, en *Marx-Studien*, Bd. IV/2, 1922, p. 67; de esta obra adleriana existe una reimpresión facsimilar, aparecida en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964 y 1973. Toda la serie de las *Marx-Studien* fue reimpresa, en cambio, por el editor Detlev Auvermann, Glashütten in Taunus, 1971. Por lo que respecta a la crítica del psicologismo, es particularmente significativo el uso, por parte de Kelsen (cf. H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübinga, Mohr, 1910, p. 67), de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. No menos significativa es la distinción adleriana entre norma y *telos*: véase M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, Viena-Köln-Stuttgart-Zurich, Europa Verlag, 1964, p. 135. (Se trata de la reimpresión parcial del *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Bd. I, Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1930).

<sup>6</sup> Sobre Stammler y Kelsen, véase E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübinga, Mohr, 1921; A. Banfi, *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neo-*

recho —como sucede en el “Prefacio” a *La concepción del estado en el marxismo*— a las posiciones expresadas diez y ocho años antes, y, en general, al proyecto que servía de base a las *Marx-Studien*. La referencia —en la elección del título del primer órgano del austromarxismo— a la prestigiada revista filosófica llamada *Kant-Studien* es evidente y, además, admitida explícitamente por Adler.<sup>2</sup> Menos conocido es el hecho de que, en una etapa avanzada de la realización del proyecto —cuando ya se había discutido con Viktor Adler, se habían dado los primeros pasos con el editor y ya estaban casi listos algunos trabajos (por ejemplo el de Hilferding sobre Böhm-Bawerk)— el mismo Adler parece dudar de la oportunidad de titular la revista *Marx-Studien* precisamente por el temor de que ese título pudiera despertar, desde el principio, la sospecha de un exceso de “filologismo” o, por otro lado, de “ortodoxia”. “Hemos renunciado al título *Marx-Studien* —escribe Max Adler en una carta a Kautsky— porque circunscribiría de una manera muy restringida el objetivo y el programa de la iniciativa y fácilmente podría despertar la sospecha de que se trata de una especie de *Marx-Philologie*.”<sup>3</sup>

El eco de estas preocupaciones se puede encontrar fácilmente en el editorial —al que se hace referencia explícita en las primeras páginas del libro de 1922— con el que se abría el primer volumen de las *Marx-Studien*. Partiendo del presupuesto de que el marxismo “no es un sistema rígido”, y defendiéndose previamente de las acusaciones de “ortodoxia” y “dogmatismo”, el editorial confía a los trabajos mismos que serán publicados por la revista la tarea de definir una

<sup>2</sup> En una carta inédita a Karl Kautsky del 11 de noviembre de 1902, Max Adler escribe: “De modo que hace ya un año que nosotros —o sea, el Dr. Hilferding, el Dr. Renner y yo— hicimos el plan de editar una publicación [...] Imaginamos esta revista según el modelo de los *Kant-Studien* y quisimos asimismo llamarla *Marx-Studien* o algo así”. La presente carta forma parte de un núcleo de veintiocho cartas más dos telegramas que se encuentran en el *Nachlass* de Karl Kautsky en el Internationaal Instituut voor Sozial Geschiedenis de Amsterdam (Posición D I/152-182). Utilizaré también en adelante estas cartas adlerianas, de acuerdo con la transcripción del Dr. Alfred Pfabigan (Viena-Salsburgo), para el que va mi más sincero agradecimiento. Por lo que respecta al nacimiento de las *Marx-Studien*, véase, además, la introducción de L. Paggi a M. Adler, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, De Donato, 1974. [*El socialismo y los intelectuales*, México, Siglo XXI, 1980].

<sup>3</sup> M. Adler, carta a K. Kautsky del 8 de marzo de 1903. Siempre con el fin de conjurar la sospecha de ortodoxia, Adler solicita en la misma carta la mediación kautskiana para obtener la colaboración de Conrad Schmidt.

imagen nueva y "abierta" del marxismo —en cuanto patrimonio de ideas y de conceptos que hay que mantener con vida a través de la continua confrontación con la realidad—, una imagen que sólo se puede definir a través de la relación más estrecha del marxismo con los avances del saber moderno.

"Los trabajos de este volumen —se lee en el editorial— mostrarán que en el marxismo vemos todas las cosas en desarrollo, un desarrollo, sin embargo, que comprenderemos correctamente sólo cuando se establezca por doquier una relación consciente de los resultados y de los métodos de pensamiento marxistas con la vida espiritual moderna en su conjunto, o sea, con el contenido del trabajo filosófico y sociológico de nuestro tiempo."<sup>4</sup>

La confrontación crítica con Kelsen, a principio de los años veinte, responde, pues, a exigencias análogas a las que respondía en los primeros años del siglo xx la confrontación con el kantismo. Desde este punto de vista Kelsen es el teórico que llevó hasta sus últimas consecuencias —aunque "de una manera más profunda y mucho más coherente"— la problemática sobre la que Rudolf Stammler llamó la atención en la época de la *Bernstein-Debatte*. Mientras este último quedó atrapado en las redes de la falsa contraposición entre "causalidad" y "teleología" —mostrando su incapacidad para distinguir entre *telos* y norma (representando, esta última, una contraposición efectiva respecto a la causalidad)—, Kelsen fue el primero en profundizar, en su esfera específica, "la lucha de la gnoseología moderna contra el psicologismo".<sup>5</sup>

El ulterior paso hacia adelante dado por Kelsen respecto al neokantismo tradicional<sup>6</sup> requiere, en consecuencia, que tam-

<sup>4</sup> Cf. el *Vorwort* de las *Marx-Studien*, Bd. I, 1904, pp. VII-VIII.

<sup>5</sup> Véase, Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, en *Marx-Studien*, Bd. IV/2, 1922, p. 67; de esta obra adleriana existe una reimpresión facsimilar, aparecida en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964 y 1973. Toda la serie de las *Marx-Studien* fue reimpresa, en cambio, por el editor Detlev Auvermann, Glashütten in Taunus, 1971. Por lo que respecta a la crítica del psicologismo, es particularmente significativo el uso, por parte de Kelsen (cf. H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübinga, Mohr, 1910, p. 67), de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. No menos significativa es la distinción adleriana entre norma y *telos*: véase M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, Viena-Köln-Stuttgart-Zurich, Europa Verlag, 1964, p. 135. (Se trata de la reimpresión parcial del *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Bd. I, Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1930).

<sup>6</sup> Sobre Stammler y Kelsen, véase E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübinga, Mohr, 1921; A. Banfi, *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neo-*

bién el marxismo readapte sus categorías a las nuevas críticas, más sutiles y refinadas, que provienen del arsenal teórico kelseniano. Además, en el caso de la confrontación crítica con el kelsenismo, resulta más comprensible lo que se leía entre líneas en la confrontación con el neokantismo y con Stammler: el hecho de que la comprensión teórica tiene su fundamento —y al mismo tiempo, su destino— fuera de la misma, en la praxis.<sup>7</sup> Señalando la simultaneidad de la aparición de las obras de Stammler y de Bernstein, Adler llamó la atención —en 1904— sobre la relación orgánica existente entre el neokantismo y el revisionismo. En el caso de Kelsen, la relación con la “crisis del marxismo”, que data (por lo menos) desde la guerra mundial, es todavía más evidente, ya que desde la primera página de *Socialismo y estado* parte de las dificultades —una cuestión “de principio”— que el socialismo debe afrontar desde el momento que, a consecuencia del derrumbe militar en Rusia, en Alemania y en Austria, debe asumir tareas de gobierno. Pero así como en 1904 no se limitó a rechazar a *limine* las críticas revisionistas, esforzándose más bien por asumir —reconsiderándolos en forma autónoma— los contenidos positivos existentes en aquéllos; de la misma manera, en 1922, la tentativa de Adler consistió en reconsiderar y profundizar algunos conceptos fundamentales del marxismo, confrontándolos con las transformaciones de la sociedad y del estado ocurridas en la última década.

## 2. CRÍTICA DE LA “IDEOLOGÍA DE GUERRA” Y PROBLEMA DEL ESTADO

El problema que Adler tiene presente cuando escribe el libro sobre la concepción marxista del estado, no es simplemente un problema de *Marx-Philologie*. Se trata, más bien, de com-

*kantiane*, en A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, vol. II, Urbino, Argalia, 1969. Es particularmente significativo el escrito de E. Lask, *Rechtsphilosophie*, en *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift F. K. Fischer*, hrsg. von W. Windelband, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1907, pp. 269-320, para cuyo encuadramiento cf. G. Lukács, *Emil Lask (Ein Nachruf)*, en *Kant-Studien*, Bd. 22, 1918, pp. 349-370 (cf. también E. Rosshoff, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács*, Bonn, Bouvier, 1975, así como la cuidadosa reconstrucción de L. Boella, *Il giovane Lukács*, Bari, De Donato, 1977). Sobre la interpretación adleriana de Stammler, cf. mi *Introduzione a M. Adler, Causalità e teleologia*, cit., pp. xxvi y ss.

<sup>7</sup> M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, en *Marx-Studien*, Bd. I, cit., pp. 204, 212.

probar la "vitalidad" misma del marxismo en una fase en que ésta parece cuestionada incluso *en el interior* del movimiento obrero.

Desde este punto de vista la polémica con Kelsen es, más bien, el punto de llegada de un trabajo de reflexión más largo y complejo —sobre el que hay que llamar la atención— que empezó para Adler durante los años de la guerra mundial. No es exagerado sostener que es precisamente en ese periodo cuando surgen una serie de cuestiones estratégicas —dentro del movimiento obrero austriaco y europeo en general— destinadas a hacer que Max Adler se encontrara casi "necesariamente" con el problema del estado y de la relación entre la clase obrera y el estado.

Desde abril de 1915, reuniendo en un librito algunas conferencias y ensayos (en parte ya publicados en *Der Kampf*), Adler justifica esta nueva edición de sus escritos presentándola como una primera tentativa de comprobar la posibilidad "de conservar la coherencia de los conceptos marxistas".<sup>8</sup> El desencadenamiento de fuerzas brutales que produce la guerra parece introducir el desconcierto aun dentro del movimiento obrero, pues de otro modo no se comprendería oír con tanta frecuencia "que los hechos de la historia, que ahora se cumplen, deberían conducir a más de un cambio en los fundamentos de principio del marxismo", tampoco se comprendería que algunos hablen "del derrumbe de la teoría del socialismo". Este modo de ver las cosas entaña, según Adler, "la verdadera y propia bancarrota del socialismo científico, ya que significa su abdicación frente a la primera situación histórica que se ha vuelto crítica; significa la aceptación de que el socialismo científico, con sus medios conceptuales, no es capaz de dominar la nueva situación".<sup>9</sup> Si esto fuera totalmente cierto, el descalabro sería tanto más sorprendente por cuanto el marxismo, como teoría del socialismo, nace y se funda sobre la exigencia de la relación más estrecha entre la *ciencia y la vida*:

"La posición de la teoría frente a la vida —como es sabido— en ningún lugar se discute más que en el ámbito de la política. Y una de las mayores reivindicaciones culturales que hace valer el socialismo moderno, desde Karl Marx en adelante, es la de haber terminado, finalmente, con esta disputa

<sup>8</sup> M. Adler, *Prinzip oder Romantik!*, Nuremberg, Verlag und Druck der Fränkischen Verlagsanstalt & Buchdruckerei, 1915, p. 3. Sobre la situación del movimiento obrero austriaco antes de la guerra, véase H. Konrad, *Nationalismus und Internationalismus*, Viena, Europa Verlag, 1976.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 6.

mediante la adquisición de una *ciencia política* que penetra la vida histórica y la acción política con el conocimiento de las fuerzas motrices y de la legalidad de la vida social.”<sup>10</sup>

A la tesis de quienes sostienen que la teoría marxista está amenazada por los acontecimientos de la historia más reciente y, en particular, por la guerra mundial, se le objeta que más bien está en peligro “por un extraño romanticismo del sentimiento y del modo de intuir que, a pesar de su origen burgués, se ha abierto camino en las filas del proletariado”.<sup>11</sup>

Con frecuencia —señala Adler— se oyen frases altisonantes como “el futuro de Alemania se basa en el mar”, “queremos nuestro lugar bajo el sol”, etcétera; simultáneamente se ha desarrollado toda una ideología alrededor de la idea de nación.<sup>12</sup> Pero el socialismo precisamente no debería nunca perder de vista el hecho de que “todo este ímpetu hacia el exterior, toda esta famosa expansión de la idea nacional moderna, *no es sino un fenómeno del movimiento del capitalismo*”.<sup>13</sup> En cuanto tal es inseparable de la naturaleza del capitalismo —o sea, de la esencia de su modo de producción y de intercambio—; pero en realidad no es una “necesidad” para el proletariado, ni se puede decir que tal idea sea verdaderamente “nacional” en un sentido histórico-cultural.

La idea actual de nación no tiene nada que ver con la que existía en la filosofía y la cultura del siglo XVIII, donde estaba íntimamente relacionada con ideales humanitarios y cosmopolitas; ya no se trata de la idea de nación defendida por Fichte, quien siendo el primer pensador nacional-alemán puede considerarse también como el primer socialista alemán.<sup>14</sup> Precisamente por esto no se ha demostrado, y es imposible

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 25. Adler toma en cuenta, naturalmente, las reflexiones bauerianas, muy distintas, sobre el concepto de nacionalidad: véase O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, en *Marx-Studien*, Bd. II, 1907 (en 1924 apareció la segunda edición de esta obra, notablemente ampliada; véase, ahora, O. Bauer *Werkausgabe in 7 Bänden*, Bd. I, Viena, Europa Verlag, 1975). [En esp., *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979.] Sobre el problema de las nacionalidades en Bauer y Renner, véase A. Agnelli, *Questione nazionale e socialismo*, Bolonia, Il Mulino, 1969.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 26, véase, también el ensayo sobre Fichte en M. Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1914 (reimpreso, *ibidem*. Berlin-Bonn-Bad Godesberg, 1974), pp. 78 y ss. Aunque, en realidad en esos años son muchas las intervenciones de Adler sobre Fichte.



demostrar, "que las vías de expansión capitalista son también, al mismo tiempo, las de la emancipación proletaria".<sup>15</sup> La idea de nación, tal como es propugnada por sus sostenedores contemporáneos, conduce al nacionalismo, y éste se transforma rápidamente en imperialismo: "aspiración al poder y al predominio mundial".<sup>16</sup> Es aquí precisamente donde el "interés" del proletariado se separa del interés del capitalismo.

"No se diga que el imperialismo es la forma última y suprema del capitalismo, la que precisamente vale la pena atravesar porque —de acuerdo con la teoría de Marx— el socialismo sólo podría derivarse del pleno desarrollo del capitalismo. Este modo de pensar repite, una vez más, la conclusión equivocada (sobre la que se ha llamado la atención de muchas maneras) según la cual lo que se necesita para el desarrollo capitalista se consideraría por esta misma razón como necesario también para la política del proletariado. De acuerdo con esta lógica el socialismo nunca hubiera debido luchar por leyes que defendieran a los obreros."<sup>17</sup>

La acepción fuertemente antievolucionista (y por lo mismo antieconomicista) de la concepción del marxismo que subyace en estos análisis adlerianos se pone inmediatamente en evidencia. Aquello sobre lo que debe volverse a reflexionar es, en cambio, la categoría de "romanticismo" (*Romantik*), con la que Adler tiende a interpretar la actitud mental que llegó a ser predominante en el movimiento obrero y en amplios sectores de la inteligencia alemana (y no sólo alemana) con posterioridad al estallido de la guerra mundial. Se trata, sin duda, más de una fórmula descriptiva que de una categoría analítica rigurosamente fundada. Y este límite no carece de consecuencias, porque cuestiona —por lo menos en parte— la capacidad adleriana de analizar algunas transformaciones profundas de la forma de racionalidad que connotan, al mismo tiempo, transformaciones paralelas del trabajo intelectual y de la relación entre intelectuales y política.

En cierto sentido hay aquí una contradicción (no explícita) dentro del universo conceptual adleriano. La tesis interpretativa de Adler es ya conocida: marxismo y socialismo no fueron puestos en crisis directamente por la guerra sino por una especie de "romanticismo" que, habiendo nacido en el exterior del movimiento obrero, se fue consolidando también en su interior. El uso de la categoría "romanticismo" tiende, objetivamente, a proponer una imagen de la "ideología" distinta a la del marxismo que la considera como simple

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.

"error" o "irracionalismo". Esto, por una parte, restablece una imagen extremadamente (excesivamente) "lineal" del marxismo (de la forma de racionalidad) con que Adler trabaja concretamente. Y, por la otra, propone un concepto de "ideología" que no es ciertamente el adleriano.

Sin embargo Adler se abre paso, mediante la categoría de "romanticismo", hacia un reconocimiento de las *ideologías* de los intelectuales alemanes que, de un lado, restituye un rasgo peculiar del marxismo de Adler —la relación ininterrumpida y fértil con la cultura ajena al movimiento obrero— y, del otro, pone al descubierto su fundamento: la conciencia de que en la batalla cultural no están en juego simples supersticiones intelectualistas, sino que se produce un verdadero choque de hegemonías. La ideología, escribe desde entonces Adler, "no es algo impotente" ("*nicht etwas kraftloses ist*") sino que es "un poder que unifica a los hombres y los empuja hacia adelante, y sólo gracias a ésta las fuerzas reales reunidas en la profundidad de la vida social llegan a ser activas y adquieren forma".<sup>18</sup>

La crítica adleriana a la *Professorenliteratur* —expresión con la que Adler indica, irónicamente, las innumerables tomas de posición de los intelectuales alemanes durante la guerra mundial—, apenas se menciona en *Prinzip oder Romantik!* (el primer opúsculo con el que se abre la serie de los escritos adlerianos del periodo de la guerra), a pesar de que se trata de una mención de las obras de dos autores de primer plano como Sombart y Scheler.<sup>19</sup> No obstante, ésta se reanuda ampliamente en las dos obras siguientes: *Zwei Jahre...!* y *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, donde Adler se esfuerza por valorizar —contra todas las posiciones que de manera abierta o disimulada se alinean en favor de la guerra y de la supremacía alemana, sosteniendo el primado de la *Kultur* alemana sobre la *Zivilisation* de los demás pueblos—<sup>20</sup> las fracturas internas que se van delineando, sobre

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>19</sup> Véase M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915, y W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Munich-Leipzig, Dunker & Humblot, 1915, Sombart es, en particular, uno de los primeros en introducir la oposición entre las ideas de 1789 (definidas "meros ideales de mercaderes", *op. cit.*, p. 113) y las "ideas de 1914", que posteriormente tendrían amplia resonancia.

<sup>20</sup> Véase una alusión sarcástica a la distinción sombartiana entre "mercaderes" (los pueblos de la *Zivilisation*) y "héroes" (los portadores de la *Kultur*) en W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. v: *Wirtschaft, Staat und Gesellschaft*, Berlín, S. Fischer, 1925, p. 403.

todo alrededor de 1917,<sup>21</sup> en el interior del estrato intelectual alemán.<sup>22</sup>

Desde el principio de la guerra, tratando de definir el papel de la nación alemana en el mundo, amplios sectores de los intelectuales terminaron atribuyéndose la tarea “de darle a la guerra un sentido positivo. En las ‘ideas de 1914’ [...] la guerra ya no era simplemente una lucha defensiva, que la Alemania agredida debía sostener contra la superioridad enemiga, sino que, por encima de este significado, asumía el carácter de una más alta y fatal necesidad, la que hundía sus raíces en la contradicción que oponía el espíritu alemán, la cultura alemana y la vida pública alemana, a las correspondientes formas de vida del enemigo externo”.<sup>23</sup>

En 1914 Thomas Mann, —que en los años siguientes tomaría partido por la república de Weimar—, adoptando una terminología que recuerda la distinción sombartiana entre pueblos de “mercaderes” y pueblos de “héroes”, escribía que la guerra no era deseada por Alemania sino por “traficantes sin escrúpulos”.<sup>24</sup> Es cierto, sin embargo, —proseguía Mann— que toda “la virtud y la belleza de Alemania [...] sólo se confirman en la guerra”. La guerra, en efecto, hace resurgir los valores de la *Kultur* alemana contra el carácter abstracto y mecánico de la *Zivilisation* que ha distinguido el desarrollo de las demás potencias europeas (Inglaterra y Francia en particular):

“El alma alemana es demasiado profunda como para que la civilización se convierta en el concepto más sublime. La corrupción y el desorden del aburguesamiento le parecen un ridículo error [...] Y alberga la misma antipatía profunda e instintiva hacia el ideal pacifista de la civilización. ¿No es acaso la paz el elemento de la corrupción civil, corrupción que le parece cómica y despreciable al mismo tiempo? Es belicosa por moralidad, no por vanidad y sed de gloria, ni por imperialismo. Incluso Nietzsche, el último de los grandes mo-

<sup>21</sup> Véase L. Canfora, *Intellectuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, Bari, De Donato, 1979.

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo la alusión adleriana a algunas tomas de posición de von Wiese, en M. Adler, *Prinzip oder Romantik!*, cit., p. 31; aunque no es menos significativo el carácter articulado de la actitud de Adler respecto a Troeltsch, sobre el que volveremos más adelante.

<sup>23</sup> F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1961 (F. Fischer, *Assalto al potere mondiale*, bajo el cuidado de E. Collotti, Turín, Einaudi, 1965, pp. 180-181).

<sup>24</sup> T. Mann, “Gedanken im Kriege”, en *Neue Rundschau*, octubre de 1914 (trad. it., en *Scritti storici e politici*, bajo el cuidado de L. Mazzucchetti, Milán, Mondadori, 1957, p. 46).

ralistas alemanes (que en una forma totalmente equivocada se definió inmoralista), no ocultaba sus simpatías guerreras y militaristas.”<sup>25</sup>

La experiencia de la guerra reactualizó con fuerza los motivos idealistas propios de la cultura alemana desde Kant y Goethe hasta Fichte. Se reconocía, por cierto, que la situación era mucho “más difícil” y “más complicada” que aquella que se vieron obligados a afrontar los pensadores alemanes entre el final del siglo XVIII y el principio del siglo XIX. Mientras tanto, Alemania se convirtió en un gran estado (*Gross Staat*) y en una empresa económica gigantesca (*wirtschaftlicher Riesenbetrieb*) y compleja:

“La tarea de unir el espíritu metafísico con las condiciones de existencia de los grandes estados modernos ha llegado a ser mucho más difícil que en la época del pastor y del boticario de *Arminio* y *Dorotea*. En esta situación también entre nosotros creció el duro intelectualismo y la fría especulación del hombre de negocios, del mero especialista y profesionalista, el sentido del poder financiero e industrial y la competencia despiadada que llamamos americanismo.”<sup>26</sup>

El “nuevo” idealismo —mancomunado con el fichtiano decimonónico por la conciencia de que “la ideas no germinan en las teorías y en las doctrinas sino en la poderosa experiencia vivida”—<sup>27</sup> se adueñó del trabajo político y técnico, del social y del militar, y arrastró consigo a los “hombres de la sociedad” (los *Gesellschaftsmenschen*), a los filisteos, los doctrinarios y los soñadores, insertándolos a todos en una actividad animada por un nuevo espíritu comunitario: “Desde hace años nuestra juventud aspiraba a una nueva síntesis frente el especialismo (*Spezialistentum*), aspiraba a una nueva vitalidad contra el frío intelectualismo. Se trataba del encuentro de síntesis y vida, creación y acción, fe y realismo, fantasía y deber práctico.”<sup>28</sup>

Junto con este primer síntoma se iba desarrollando otro, particularmente significativo. En Alemania, la distinción entre “comunidad” y “sociedad” —entre la sociedad “racionalizada

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 45. Surge una evaluación diversa, respecto a Nietzsche, del juicio de Wilamowitz-Moellendorf: véase, L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz, 1914-1931*, Bari, De Donato, 1977, p. 82 (y sobre el mismo problema véase M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978, pp. 105 y ss.).

<sup>26</sup> E. Troeltsch, *Die Ideem von 1914* (1916), en *Deutscher Geist und Westeuropa*, Hrsg. H. Baron, Tubinga, Mohr, 1925 (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1966), p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 41.

y subjetivizada en forma abstracta” y la “gran comunidad unificada por la sangre y el instinto, la costumbre y el símbolo”— que, según el análisis emprendido por primera vez por Tönnies,<sup>29</sup> caracteriza el desarrollo moderno de la relación entre estado y sociedad, ha asumido formas anormales. Ahora bien, esta brecha parece colmarse precisamente gracias al descubrimiento de la posibilidad de una nueva relación entre “pueblo” y *Kultur*. “Ésta fue la experiencia inolvidable, frecuentemente descrita, de aquel poderoso agosto y fue, al mismo tiempo, la liberación de la profunda oposición [...] entre nuestro pueblo, sano, eficiente, laborioso, y los estímulos de los llamados intelectuales con todos sus pesimismoes, sofismas y esnobismos.”<sup>30</sup>

Parece asistir —como diría Ernst Troeltsch— a una “transformación del mundo de sociedad en comunidad”.<sup>31</sup> La divergencia entre el mundo de la *Kultur*, que presentaba una imagen cada vez más desconsolada de sí misma y un panorama cada vez más trágico del mundo, y las masas que vivían en las viejas formas campesinas de vida, ligadas orgánicamente, o que se organizaban en las fábricas con una fe sólida en el futuro, parecía haber llegado a la cúspide, cuando sobrevino la guerra y “junto con ella la revelación de lo que todos tenían en común. Se tenía, al mismo tiempo, la impresión arrebatadora de la entrega silenciosa al deber, de la disciplina y de la eficiencia de las masas y el triunfo de la colaboración objetiva. En el trabajo de la guerra todos se fusionaban: nobles y humildes, cultos e incultos, y las divisiones volvían a ser la división natural del trabajo y de la colaboración [...] La inmensa importancia de este agosto consiste en el hecho de que, bajo la presión del peligro, obligó a todo el pueblo a una unidad interior que no había existido jamás.”<sup>32</sup>

Las palabras de Troeltsch citadas aquí —como las de Mann, recordadas anteriormente— describen de una manera eficaz un estado de ánimo sumamente difundido y son tanto más significativas cuanto provienen de intelectuales que, en la inmediata posguerra, se declararían partidarios de la república.

<sup>29</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reislad, 1887 (varias veces reimpresso; sobre Tönnies, véase E. G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken F. Tönnies*, Stuttgart, Enke, 1971). En cuanto a las alusiones de Troeltsch a Tönnies, véase (además de E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., p. 42), E. Troeltsch, “Conservativ und Liberal”, en *Die Christliche Welt*, 1915 (trad. it. en E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, bajo el cuidado de F. Tessitore, pp. 305-306).

<sup>30</sup> E. Troeltsch, *Die Iden von 1914*, cit., p. 41.

<sup>31</sup> E. Troeltsch, *Conservativ und Liberal*, trad. it. cit., p. 307.

<sup>32</sup> E. Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, cit., pp. 42-43.

La sucesión de los acontecimientos —y el debate sobre los objetivos de la guerra, que no ocupaba el último lugar entre ellos— puso muy pronto en crisis esta interpretación de las “ideas de 1914”, poniendo al descubierto su carácter “mítico”.<sup>33</sup> Además, ya en 1917 se produce dentro de la base común de partida —identificable precisamente en una difundida interpretación de las “ideas de 1914”— una ruptura entre los espíritus más iluminados (los conservadores moderados, posteriormente partidarios de la experiencia de Weimar) y el área más reaccionaria, representada por muchos de los que un poco más tarde confluían en la *Vaterlandspartei*.<sup>34</sup>

Sin embargo es otro el punto sobre el que hay que llamar la atención. El hecho de que la guerra —la actitud respecto a la misma— provoca de algún modo una profunda transformación en todo el sector intelectual: en su autoconciencia, en el modo en que éste concibe su papel y su propia actividad. El “intervencionismo de la cultura” —del que la *Profesorenliteratur* representa sólo una de las manifestaciones más vistosas— es, en realidad, el síntoma de una nueva relación entre los intelectuales y la política, y, en último análisis, del convencimiento de que las viejas “potencias” (comenzando por el estado) han perdido su separación.<sup>35</sup> No es de ninguna

<sup>33</sup> F. Tessoro, *Troeltsch político*, en *Storicismo e pensiero politico*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1974, pp. 231-232. Sobre el pensamiento político de Troeltsch, véase, además, A. Rapp, *Il problema della Germania negli scritti politici di E. Troeltsch (1914-1922)*, Milán, Giuffrè, 1978. Para una reconstrucción cuidadosa del itinerario intelectual de Troeltsch, particularmente atenta a sus relaciones con la filosofía europea de los siglos XIX y XX, véase ahora G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Nápoles, Guida, 1979. Sobre los intelectuales favorables a la república de Weimar (Naumann, Meinecke, Troeltsch, Alfred y Max Weber, etc.), véase H. Döring, *Der Weimarer Kreis*, Meisenheim a. Glan, Verlag A. Hain, 1975; a este respecto véase, además, R. Racínaro, *Introduzione* a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. XLIII y ss.

<sup>34</sup> Véase, M. Weber, “Vaterland und Vaterlandspartei”, en *Münchener Neueste Nachrichten*, 30 de septiembre de 1917 (ahora en M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. von J. Winkelmann, Tubinga, Mohr, 1971, pp. 29 y ss.); F. Meinecke, “Volksbund und Vaterlandspartei”, en *Strassburger Post*, 10 de febrero de 1918 (ahora en F. Meinecke, *Politische Schriften und Reden*, hrsg. von G. Kotowski, Darmstadt, Toeche-Mittler Verlag, 1979, pp. 222 y ss.). Véase, además, las páginas de Troeltsch relativas al “Volksbund für Freiheit und Vaterland” (que no tiene que ver nada con la *Vaterlandspartei*), publicadas por H. Döring, en L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca*, cit., pp. 227 y ss., 233 y ss.

<sup>35</sup> Véase T. Mann, “Von deutscher Republik”, en *Neue Rundschau*, 33 Jg., 1922, pp. 1072-1106, ahora en T. Mann, *Stockholmer*

manera casual, por lo tanto, que el debate sobre la *Kriegsideologie* se transforme, en más de un caso, en el debate sobre el origen, la forma y la función del estado.<sup>36</sup> Además, hasta los aspectos más "ideológicos" de la *Kriegsideologie*, como, por ejemplo, la insistencia sobre la guerra como elemento que estimula la fusión entre los estratos sociales más diversos (el encuentro entre las clases dirigentes y el pueblo, entre la *Kultur* y las masas), termina llamando la atención sobre otro dato a través del que es posible entrever una transformación real del estado: es decir, la nueva relación que se establece, con la guerra, entre las masas y el estado. No es casual que los sectores más iluminados de la inteligencia conservadora alemana vayan redefiniendo poco a poco su propia "misión" atribuyéndose una función sobresaliente de mediación al promover —aun a través de una relación que ya no es simplemente hostil a la socialdemocracia— la entrada de las masas en el estado.<sup>37</sup>

Si se toma en cuenta todo esto resulta más claro el sentido de la confrontación crítica, desarrollada por Adler en los años de la guerra, con la *Kriegsideologie* y con la *Professorenliteratur*, en el sentido de que no constituye un antecedente genérico sino un punto de referencia específico de su reflexión sobre el estado.

A este propósito son significativas las consideraciones con las que, ya en 1916, Adler se defiende de dos diversos tipos de crítica que se le pueden hacer a sus consideraciones sobre la guerra mundial. Al que le reprocha haber esgrimido una crítica "sentimental" y no marxista de la guerra, Adler le objeta que su crítica no está dirigida contra los "males de la guerra" sino contra la guerra *en cuanto tal*. De "sentimentalismo" pueden ser acusadas, en todo caso, las posiciones que

*Gesamtausgabe. Reden und Aufsätze*, II, Francfort, Fischer, 1965, pp. 21-22 (T. Mann, *Scritti storici e politici*, cit., p. 126).

<sup>36</sup> L. Canfora, *Intellettuuali in Germania...* cit., pp. 77 y ss.

<sup>37</sup> Las citas podrían ser numerosas. Véase, por ejemplo, M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, Mohr, 1956 [M. Weber, *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1942], o bien, las palabras finales de M. Weber, "Wahlrecht und demokratic in Deutschland" (*Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 291 [M. Weber, *Scritti politici*, con Introducción de A. Bruno, Catania, Giannotta, 1970, p. 242]). Por lo que respecta a Meinecke, véase F. Meinecke, *Erlebtes. 1862-1919*. Stuttgart, Koehler, 1964 (F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, bajo el cuidado de F. Tessitore, Nápoles, Guida, 1971, p. 251), o bien, el *Epilogo* a la III edición de F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, A. Oberdorfer, Florencia, La Nuova Italia, 1975, vol. II, p. 200). Se pueden encontrar problemas análogos también en W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. v, p. 295.

exigen una limitación y una "humanización" de la guerra misma. Estas posiciones, que se remiten al derecho internacional y a la humanidad, no toman en cuenta el carácter de la guerra moderna: "tanto el hundimiento de los barcos mercantes enemigos como el ataque aéreo contra los territorios enemigos, la horrenda ampliación de la guerra a la población pacífica, que ha acarreado por primera vez la guerra actual, pueden ser reprobadas como violación del derecho internacional precisamente por quienes reconocen por principio a la guerra como un instrumento del derecho internacional a causa de una concepción totalmente reaccionaria y ahistórica de la esencia de la guerra moderna".<sup>38</sup>

Estas posiciones se basan en una distinción, entre ejército y población pacífica, que es un residuo de la época absolutista, "cuando la guerra y la política eran efectivamente una ocupación de los gobernantes". Esta concepción "era posible en una época en la que todavía no existían ejércitos populares y no había aún intereses populares —reales o supuestos— que determinaran la política". Actualmente es totalmente insostenible esta visión de las cosas: "La guerra ha abarcado a todo el país y a todo el pueblo, y exige del país entero, de todo su trabajo y de toda su población, la fuerza de resistencia que en los frentes llega simplemente a su manifestación última."<sup>39</sup>

La presencia ya no pasiva de las masas y su participación activa en la lucha política es la que cambia la forma misma de la guerra y hace retórica la exigencia de una "humanización" de la guerra, y realista, en cambio, la exigencia de una crítica de la guerra en cuanto tal. Y, una vez más, el nuevo papel que asumen las masas en el escenario de la historia mundial —con el contenido de voluntad y de convicción que conllevan— es el que muestra la deficiencia de la crítica, según la cual no se puede criticar la guerra porque esto significaría ignorar o desconocer su "necesidad" histórica. En este caso se trata de una acusación "seudomarxista" que adolece de un doble defecto. Por una parte, en efecto, al ignorar el papel de la voluntad —y de todo factor consciente— en los procesos históricos, convierte al marxismo en una especie de fatalismo, ahí donde no sólo no es una mera verificación de lo que es (*Inventarisierung*) sino que se define más bien como crítica teórica dirigida a la transformación (*Neugestaltung*).<sup>40</sup>

<sup>38</sup> M. Adler, *Zwei Jahre... Weltkriegsbetrachtungen eines Sozialisten*, Nuremberg, Verlag und Druck der Fränkischen Verlagsanstalt & Buchdruckerei, 1916, pp. 6-7.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 9.



Pero, por la otra parte, se basa en la identificación entre necesidad del desarrollo capitalista (con sus resultados imperialistas) y necesidad del desarrollo histórico *tout court* que es cuestionada por la presencia —en forma cada vez más consciente y organizada— del proletariado mismo.

“Los ‘hechos’ económicos por sí solos —concluye Adler— no conducen a ningún socialismo sin ese otro hecho que está representado por la ideología proletaria, o sea, por una tendencia del espíritu y de la voluntad del proletariado constituida rigurosamente por su oposición respecto al mundo burgués. La formación de esta ideología quedó muy atrás en los últimos años anteriores a la guerra, y éste fue uno de los motivos del derrumbe de la Internacional. Pero fue suplantada de la manera más peligrosa por la *ideología de la guerra y por la ideología del estado relacionada con ella* [...] *La crítica de la ideología de la guerra* [...] *está por lo tanto, muy lejos de ser mera ideología.*”<sup>41</sup>

Si se toma en cuenta todo esto se comprende también la insistencia con que Adler vuelve a reflexionar —en estos años precisamente— sobre algunos momentos de auge de la cultura filosófica alemana. La reconstrucción de una cultura tradicional, al mismo tiempo nacional y “democrática” (o hasta pre-socialista), se presenta, en efecto, como una exigencia directamente teórico-política. El proletariado puede hacer suya, por ejemplo, la idea kantiana de la “paz perpetua”, precisamente porque ésta no es una simple utopía sino que se basa en una visión realista del proceso histórico —la concepción de que, partiendo de la teoría de la “insocial sociabilidad”, convierte a Kant en un “precursor” de Hegel y de Marx—<sup>42</sup> y, por esta vía, puede resolver la contradicción, que la guerra pone en evidencia, entre el nivel de desarrollo alcanzado por la economía mundial y la forma política de su modo de existir: contradicción que no puede resolverse dentro de las tendencias imperialistas del capitalismo.<sup>43</sup> Pero,

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 55 (se trata del artículo “Der ewige Friede”, aparecido en la *Arbeiter Zeitung* del 25 de diciembre de 1914). Sobre el argumento de la “paz perpetua”, Adler se detuvo con más amplitud en los años posteriores: véase, M. Adler, *Kant und der Marxismus*, Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1925, pp. 215 y ss. (una reimpresión facsimilar de esta obra con una nueva introducción de N. Leser apareció en Scientia Verlag, Aalen, 1975). Sobre la relación entre Kant, Hegel y Marx se pueden leer algunas indicaciones también en el importante ensayo adleriano “Die Bedeutung Vicos für Entwicklung des soziologischen Denkens”, en *Grünberg-Archiv*, xiv (1929), pp. 280-304.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 58. Ciertamente no es casual que, en esos mismos

aún más, el proletariado puede remitirse a Fichte, quien fue el primero en esbozar el plan de una educación popular centrado alrededor de la idea de la necesidad de superar la separación entre "cultos" e "incultos", destinado a la formación de "hombres nuevos", que ya desde el interior de la vieja sociedad se desliguen de ésta para prefigurar la sociedad futura.<sup>44</sup>

El encuentro entre "filosofía" y "pueblo", por otra parte, no debe ocurrir nunca a expensas de la capacidad crítica de la primera. Esto es, en cambio, lo que parece haberse llevado a cabo desde el principio de la guerra, cuando empezó a tomar cuerpo lo que Adler define como una *Militarisierung der Philosophie*. De esta manera nació una *Kriegsphilosophie*, una "filosofía de guerra" que ha alcanzado cierta "popularidad" aunque renunciando completamente a su hábito crítico.<sup>45</sup>

Hay que intervenir críticamente, en particular, contra toda tentativa de justificación ética de la guerra. El vitalismo, el psicologismo, el anarquismo social, etc., se han dado la mano en la construcción de una verdadera "metafísica de la guerra".<sup>46</sup> Los gérmenes del romanticismo irracionalista que ya se encontraban presentes dentro de la constelación de las "ideas de 1914",<sup>47</sup> adquieren sin embargo una investidura particularmente peligrosa cuando culminan en la tentativa de una justificación ética de la guerra, desde el momento en que ésta parece basarse en algunos principios que se derivan di-

años, Troeltsch reflexione ampliamente sobre el sentido de la herencia idealista (Kant y Fichte en particular).

<sup>44</sup> Sobre Fichte, véase además del ya mencionado ensayo M. Adler, *Wegweiser*, cit., M. Adler, "Fichtes Idee der Nationalerziehung", en *Der Kampf*, Bd. VII, (1913-1914), pp. 205-211 (M. Adler, *El socialismo y los intelectuales*, cit., pp. 187 y ss.), y, en general, M. Adler, *Neue Menschen*, Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1924, 1926 (como es sabido, *Neue Menschen* es también el título de la colección dirigida por Max Adler de esta misma editorial).

<sup>45</sup> M. Adler, *Zwei Jahre...!* cit., p. 73.

<sup>46</sup> M. Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, Munich, Musarion Verlag, 1919, pp. 146 y ss. (en realidad, Adler reproduce en este libro algunos artículos aparecidos en *Der Kampf* a partir de 1916).

<sup>47</sup> M. Adler, *Die Ideen von 1914*. Rudolf Kjellén, *Die Neue Zeit*, Jg. 35, Bd. 2, 1917, pp. 537-546 y 586-593. Como es sabido el objeto de la intervención de Adler es el "célebre" libro de R. Kjellén, *Die Ideen von 1914*, Leipzig, Hirzel, 1915. Adler tenía la intención —como se deduce de la carta a K. Kautsky del 17 de julio de 1917— de continuar el artículo, publicando un ensayo crítico dirigido contra Plenge (véase, en particular, J. Plenge, *Der Krieg und die Volkswirtschaft*, Münster, Borgmeher u. Co., 1915).

rectamente de una concepción fundamentalmente socialista. De ordinario la fundamentación ética de la guerra desemboca, efectivamente, en la contraposición entre la concepción individualista y utilitarista de los adversarios de la guerra y el espíritu de sacrificio del que dan prueba los sostenedores de la guerra. "En esta forma, la guerra y el colectivismo, de una parte, y la paz y el individualismo, de la otra, desembocan en una considerable afinidad interna. En estas circunstancias, ¿qué otra alternativa le queda al socialismo que la de tomar partido por la guerra?"<sup>48</sup>

Sin embargo, la formulación más paradójica de semejante fundamentación ética de la guerra es, sin duda, la de Max Scheler.<sup>49</sup> Para Scheler, en efecto, el principio fundamental de la ética es el amor. Pero el amor del que habla no es un amor genérico al prójimo, sino el "que se dirige a la realización de valores superiores en el círculo de los portadores de esos valores. Esto significa: no es perfecto el amor que abarca el círculo más amplio posible de hombres, como por ejemplo, la filantropía, sino el que —por restringido que sea su círculo— abraza a los que se han convertido en portadores de los valores más elevados."

Además, estos valores no son un bien distribuido de manera uniforme, sino están diferenciados *nacionalmente*. Por lo cual, la elección en favor de la paz o de la guerra no puede llevarse a cabo *a priori*, sino sólo después de haber establecido cuál de las dos situaciones favorece la consolidación de los valores más elevados. "El amor puro no está orientado al bienestar, sino a la salvación. No conoce, por lo tanto, la ficción utilitarista de una equivalencia de valor (*Gleichwertigkeit*) de las comunidades humanas [...] Decide la diferencia de valor a través de la acción guerrera y en esto consiste precisamente lo ético de la guerra", que de este modo se convierte en una especie de *Gottesgericht*, en una especie de tribunal divino.<sup>50</sup>

Esta justificación y fundamentación ética de la guerra, in-

<sup>48</sup> M. Adler, *Zwei Jahre...! cit.*, p. 75.

<sup>49</sup> M. Scheler, *Der Genius des Krieges...*, *cit.* En realidad, Scheler reproduce aquí conceptos que intervienen en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913-1916], La Haya, Niemeyer, 1921 (ahora en M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Berna-Munich, Francke Verlag, 1966). Por lo que respecta al concepto de amor es muy significativo, además, el ensayo *Liebe und Erkenntnis, Die Weissen Blätter* 2, 1915, pp. 991-1016 (ahora en M. Scheler, *Gesammelte Werke, cit.*, pp. 77-78) (M. Scheler, *Amore e conoscenza*, bajo el cuidado de L. Pesante, Padua, Liviana, 1967).

<sup>50</sup> M. Adler, *Zwei Jahre...! cit.*, p. 77.

tentada por Scheler, no va a parar en otra cosa que en un silogismo malo, en una especie de círculo vicioso. Culmina “en la proclamación de la guerra victoriosa como demostración de la superioridad del valor del amor de una comunidad, o sea, en la más completa autosuperación de toda evaluación ética por medio de la factualidad extraética”. Por esto conduce a un evidentísimo círculo vicioso: “sólo es ética la victoria de la comunidad portadora de un amor de valor más elevado; pero siempre es ética la comunidad, portadora de amor, que vence”.<sup>51</sup> Esta filosofía, que es capaz de justificar ambigüamente cualquier fechoría,<sup>52</sup> no es en realidad otra cosa —concluye Adler— que una forma de chauvinismo mal disimulado.

Bajo las conclusiones aberrantes de Scheler actúan en realidad —como lo señala de pasada Adler—<sup>53</sup> problemas más complejos, y en particular una cerrada confrontación crítica, por parte de Scheler, con la filosofía kantiana, que Adler ciertamente no puede compartir. Lo que parece escapársele a Adler, en esta crítica a Scheler, es la importancia central de la separación scheleriana respecto al (neo)kantismo, en cuanto síntoma de una profunda transformación de la forma de racionalidad, que un poco más adelante —y no de manera casual— habría hecho notar sus instancias en el interior de la misma reflexión teórico-práctica e incluso dentro del debate sobre la teoría del derecho y del estado.<sup>54</sup> La exigencia de una relación más estrecha entre “ciencia” y “vida”, mediada por la instancia de una determinación no meramente “formal” del objeto de la ciencia, pasa a través de la crítica scheleriana del formalismo kantiano. Igualmente, también la introducción de una categoría como la del amor está orientada a poner en discusión el parámetro excesivamente *lineal* de racionalidad, que parece provenir del kantismo (y respecto al cual el neokantismo mismo no ha dicho nada nuevo), y también, en última instancia, a romper la distinción demasiado rígida entre razón pura y razón práctica (en términos neokantianos: entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la cultura) y, por tanto, a colocar nuevamente la “vida” (los “valores”, las decisiones, la política) dentro de la constitución misma *de la científicidad*.

Se trata de una serie de problemas con los que, por lo

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>52</sup> Adler satiriza, no sin razón, el modo en que Scheler justifica la destrucción de la catedral de Reims.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>54</sup> Me remito a este propósito a R. Racinaro, *Introduzione a H. Kelsen, Socialismo e Stato*, cit.

menos en parte, Adler ya se había enfrentado —sobre todo en su *Auseinandersetzung* con Max Weber—<sup>55</sup> y sobre el que un poco más adelante se vería obligado a volver a reflexionar, aunque a través de diversas mediaciones culturales: no Scheler, sino más bien Simmel (y cierta interpretación de Hegel), de una parte, y Weber y Schmitt, de la otra.

Sobre lo que hay que llamar la atención, para concluir el examen esbozado aquí de la crítica adleriana de la *Professorenliteratur* y, en general, de la *Kriegsideologie*, es sobre otro punto. La teoría scheleriana de la *jerarquía* de los valores —de su no *Gleichwertigkeit*—, que al atribuirle implícitamente a la *Kultur* alemana una especie de superioridad respecto a la de los demás pueblos —frecuentemente degradada, como ya se señaló, a simple *Zivilisation*—, terminaba por presentar, aunque en una forma particularmente refinada, un *topos* típico de la literatura alemana de esos años: el de la *Anderssein* (de la “diversidad”) del pueblo alemán.

“Nunca como en este caso —señala Adler— se ha hecho de la necesidad virtud. Y, en particular, desde que se adquirió la convicción de esta ‘diversidad’ (*Anderssein*) por medio de la crítica política de los contemporáneos, no faltaron nunca defensores que orgullosamente se profesaron en favor de esta distinción (*Unterschiedenheit*) del pueblo alemán, convirtiéndola no sólo en un rasgo de carácter nacional, sino hasta en una ventaja ética de los alemanes respecto a todos los demás pueblos.”<sup>56</sup>

Hasta intelectuales como Troeltsch —que por otra parte, señala Adler, tiene el mérito de haber llevado adelante una crítica eficaz del imperialismo—,<sup>57</sup> no fueron capaces de librarse de la tentación constituida por este lugar común de la *Kriegsideologie*, cuando se quiso caracterizar la idea “alemana” de libertad en contraposición con la de las potencias occidentales, sosteniendo que aquélla “consiste más en deberes que en derechos, o bien en derechos que son al mismo tiempo deberes [...] La libertad no es igualdad, sino servicio del individuo, en su puesto, en la posición de órgano (*Organstellung*) que le corresponde”.<sup>58</sup> Definición esta que

<sup>55</sup> Véase R. Racinaro, Introducción a M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., pp. xli y ss.

<sup>56</sup> M. Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, cit., p. 138. En adelante se citará esta obra: *KgV*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 163. Adler se refiere al ensayo de E. Troeltsch *Imperialismus*, en *Neue Rundschau*, enero de 1915, pp. 1-14 (trad. it. en E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, cit., pp. 283 y ss; para la cita de Adler, véase, en particular, la p. 296).

<sup>58</sup> E. Troeltsch, *Die deutsche Idee von der Freiheit* (1916), en

en sí misma y por sí misma corresponde a la realidad, sólo que de esta concepción, señala Adler, "se deriva luego esa teoría, que se convirtió casi en una profesión de fe oficial, según la cual la falta de democracia en el pueblo alemán es sólo aparente, y los juicios externos —como también los de unos pocos críticos internos— derivarían sólo de la incapacidad para valorar el papel que desempeñan el *deber* y la *responsabilidad* en el carácter del pueblo alemán".<sup>59</sup>

Por lo tanto, no puede dejar de acogerse con el mayor fervor la primera tentativa seria de llegar hasta el fondo, a través de un meditado análisis histórico-político, en la discusión del problema de la "diversidad" alemana; éste es uno de los méritos principales de una obra publicada en 1915 por Hugo Preuss,<sup>60</sup> e inmediatamente criticada y ampliamente discutida por Max Adler en *Der Kampf*.<sup>61</sup>

El problema del cual parte Preuss es precisamente el que se refiere al porqué de la hostilidad con la que no sólo las naciones enemigas, sino también las neutrales, miran a Alemania. Una primera respuesta —la más obvia— es la que se refiere a la campaña de mentiras desencadenada por los enemigos para desacreditar a Alemania. Pero esta respuesta explica muy poco: ¿cómo es posible que semejante campaña haya podido arraigarse, a pesar de las relaciones de muchos años de Alemania con otras naciones, relaciones que debieron contribuir a formar ya desde antes una imagen distinta de la misma? Y no se puede atribuir el odio antigermano al imprevisto y rápido desarrollo económico de este país: también Inglaterra acrecentó enormemente su poderío, pero esto —aunque no le acarreó amor— indujo más bien a las demás naciones a aliarse con ella.

Una respuesta más convincente empieza a surgir cuando se mira el problema con los ojos con los que lo mira el mundo extraalemán. Salta entonces a primer plano el problema del militarismo prusiano y del papel que éste tuvo en la historia moderna de Alemania. "Lo que para nosotros es el cumplimiento del sueño de la unidad alemana gracias a la institución del *Reich* —observa Preuss—, para los franceses y para todos los países del exterior que simpatizan con éstos signi-

*Deutscher Geist und Westeuropa, cit.*, p. 94. Para las citas de Adler, véase *KgV*, pp. 138 y 56.

<sup>59</sup> *KgV*, p. 138.

<sup>60</sup> H. Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena, Eugen Diederichs, 1915. Sobre la teoría del estado de Preuss, véase, C. Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tubinga, Mohr, 1930.

<sup>61</sup> M. Adler, *Weltmacht oder Volksmacht, Der Kampf*, Bd, VIII, 1915, pp. 365-375, reproducido en *KgV*, pp. 35 y ss.

fica la sumisión al militarismo prusiano a través de la política bismarckiana de la espada y del fuego.”<sup>62</sup>

En realidad lo que aquí se cuestiona es precisamente la política bismarckiana y el peso que tuvo en su determinación la aversión al desarrollo democrático de Occidente. El militarismo prusiano no se cuestiona, por lo tanto, en sí y por sí mismo, sino más bien como *sintoma de una determinada estructura de la política interna* de Alemania. Y aquí vuelve a presentarse el problema de la *Andersartigkeit*, de la “diversidad” alemana,<sup>63</sup> y aquí es donde Preuss demuestra, con un “espléndido análisis”,<sup>64</sup> que la *Anderssein* de los alemanes —o sea, la permanencia del estado autoritario (*Obrigkeitsstaat*) y de una estructura política fuertemente antidemocrática— pesó y sigue pesando todavía en agravar el aislamiento internacional de Alemania.

Mientras que en Inglaterra y en Francia se iban constituyendo las instituciones de la vida estatal, “gracias a las cuales podían surgir los dirigentes políticos populares”, en Alemania no se llevaba a cabo nada parecido. “El núcleo de la forma estatal moderna es su *oposición al gobierno autoritario*”. Ahora bien, mientras en Occidente se asiste a la superación de esta oposición, en Alemania se asumió la forma estatal moderna sin que esto significase la simultánea remoción del *Obrigkeitsstaat*: “Precisamente a causa de su posición tan prominente, tanto desde el punto de vista económico como cultural, la Prusia-Alemania se presenta como la verdadera portadora del principio político ‘conservador’ que se opone fuertemente a todas las organizaciones estatales que no han conocido o han superado el dualismo entre gobierno autoritario y forma estatal moderna.”<sup>65</sup>

Viéndolo bien, el desarrollo de las formas políticas alemanas ejerció un influjo sobre la organización política de las demás naciones únicamente en tres esferas: en el campo del servicio militar obligatorio, en el de la asistencia social, y, finalmente, en la autoadministración ciudadana. Pero ni siquiera estas contribuciones de las formas políticas alemanas a la modernización lograron vencer el dualismo entre *Obrigkeitsstaat* y forma estatal moderna, ni consolidar la relación entre la clase obrera y el estado. Ni mucho menos eliminar la “diversidad” de Alemania, que la aísla de los demás pueblos

<sup>62</sup> H. Preuss, *op. cit.*, p. 31.

<sup>63</sup> Sobre los aspectos conservadores o hasta reaccionarios, relativos a la “idea de libertad germánica”, véase L. Canfora, *Intellettuali in Germania, cit.*, pp. 85 y ss.

<sup>64</sup> KgV, p. 43.

<sup>65</sup> H. Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik, cit.*, p. 58.

y que tiene su fundamento —que no es el menos importante— en la “organización”, o tal vez sería más exacto decir, en la “organizabilidad” que es típica de los alemanes: “Algo completamente distinto de esa organizabilidad es, sin embargo, la capacidad de autoorganización, que presupone una voluntad común fuertemente desarrollada, una convicción explícita de constituir por sí misma el estado, de procurarse por sí misma la libertad y de no recibirla simplemente de este último.”<sup>66</sup>

Se trata, pues, de promover por doquier el desarrollo de esa capacidad de autoorganización, ya que sólo por esta vía se puede vencer la “diversidad” alemana, llevando a Alemania —a través de la conversión del estado autoritario en un “estado popular” (*Volksstaat*)— por el camino recorrido por las naciones que se han dado a sí mismas una forma estatal moderna. “Es por lo tanto efectivamente necesario [...] que también el pueblo alemán se encauce finalmente en la tendencia del proceso de desarrollo político moderno, que está orientado a la institución de la *identidad entre el pueblo y el estado*.”<sup>67</sup>

Es necesario, en otras palabras, —como sostiene el mismo Preuss—, que el pueblo “se dé cuenta que está unido con su estado y con su constitución, ya que el estado no es otra cosa que el pueblo organizado gracias a la constitución”. Debe por lo tanto desaparecer la vieja concepción de que el gobierno es el representante del “estado”, en oposición al parlamento en cuanto representante del “pueblo”; así como también debe desaparecer la concepción de que los partidos de oposición son “hostiles al *Reich*”. Se trata de un proceso que sólo puede realizarse a través de “la más completa politización del pueblo”.<sup>68</sup> También por esta vía retorna, entonces, la centralidad del problema de la autoorganización.<sup>69</sup>

Sin embargo, precisamente aquí —precisamente cuando alcanza el punto sobresaliente— se descubre al mismo tiempo, según Adler, el límite del análisis de Preuss. Este último, en efecto, “no logra o no quiere decir nada acerca de las fuerzas que deben llevar a cabo esta obra de transformación”, o sea,

<sup>66</sup> *KgV*, pp. 48-49.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 51. Sobre la idea de *Volksstaat* en Preuss, deben verse también sus ensayos del período de Weimar: véase, en particular, H. Preuss, *Staat, Recht und Freiheit*, Tubinga, Mohr, 1926 (reimpresión facsimilar, Hildesheim, Olms, 1964), pp. 365 y ss. Respecto a la inserción de las posiciones de Preuss dentro del debate sobre la *Verfassung* weimariana, me remito a R. Racinaro, *Introduzione a H. Kelsen, Socialismo e Stato*, cit., pp. LIII y ss.

<sup>68</sup> H. Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik*, cit., p. 187.

<sup>69</sup> *KgV*, p. 52.



de *politización* del pueblo alemán y de su autoorganización. "En su investigación —observa Adler— Preuss olvidó completamente la relación entre el gobierno autoritario y la división en clases, entre éste y el modo en que las oposiciones de clase se tradujeron en formas de dominio y de sumisión políticas." <sup>70</sup>

Precisamente por esto su análisis corre dos peligros. Por una parte, el "*de identificar completamente el estado con una organización de poder*, que no representa intereses de clase [...] Pero, por la otra, parece establecer como fin del desarrollo de la política interna perseguir una voluntad política común, que —supuesta esa independencia de las oposiciones reales de clase— significaría una transformación radical de la estructura política, si esta voluntad política común no resultara imposible, sin embargo, debido precisamente a esa división en clases".<sup>71</sup> La última palabra de Preuss parece, sin embargo, más bien una "exhortación ética" y no una propuesta política. Incluso porque el análisis de Preuss, tan agudo en la descripción del desarrollo de las formas políticas, no hace alusión alguna al "trasfondo" que las sustenta: o sea, a la combinación anacrónica entre intereses de clase de los viejos Junker y de los agricultores y los intereses de la industria pesada, que está destinada a mantener la subordinación de las masas proletarias. Y sin embargo, precisamente de aquí y sólo de aquí, del proletariado, proviene el único ejemplo de capacidad de autoorganización: "Por lo tanto, si es correcto decir que sólo la autoorganización es el medio gracias al cual el pueblo alemán puede formarse un futuro que pueda llamarse efectivamente *suyo*, entonces la lucha de clase proletaria debe convertirse —mucho más de lo que fue hasta ahora— en la única base de esperanza de cualquier futura configuración política." <sup>72</sup>

### 3. CONTRA EL ESTATISMO: UNA POLÉMICA CON RENNEN

La confrontación con la obra de Preuss le permite a Adler acercarse directamente al problema del estado. Este problema, por otra parte, ya se encuentra presente —de una manera más o menos explícita— en el debate emprendido por Adler con algunas de las obras más representativas de la *Kriegsliteratur*: no sólo los escritos de Sombart y Scheler

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 54.

—o, en forma más articulada, los de Troeltsch—<sup>73</sup> sino también las obras, difundidísimas, de R. Kjellén, J. Plenge, J. J. Ruedorffer, K. Lamprecht, etc.<sup>74</sup> Dentro de esta literatura, la insistencia en algunos temas —como, por ejemplo, la capacidad de la guerra para promover una fusión entre los diversos estratos sociales— es significativa en sí misma. No sólo implica poner en discusión el axioma marxista clásico acerca de la división de la sociedad en clases, sino, por encima de esto, introduce a una reflexión más global sobre las formas políticas, sobre las instituciones, sobre el estado. De este modo se abre camino cada vez más la convicción de que la guerra ha “quitado de en medio las concepciones democráticas o liberales o meramente contractualistas, por no decir socialistas, del origen y de la función del estado”, convicción que va acompañada de otra, paralela, según la cual de la guerra habría surgido necesariamente “un estado distinto, autoritario y que al mismo tiempo involucró a las masas”:<sup>75</sup> No es casual que precisamente de este contexto surgiera una vasta literatura que abordó directamente los temas de la democracia, del parlamentarismo, de la forma del estado en general: desde Weber hasta Schumpeter y Spengler, desde Kelsen hasta Schmitt y Kirchheimer.<sup>76</sup>

La guerra y sus implicaciones marcan, por otra parte, un momento de viraje no sólo *hacia el exterior* sino también *hacia el interior* de la clase obrera: por lo demás, no es casual que ya el primer escrito adleriano de los años de la guerra, *Prinzip oder Romantik!*, parta de la exigencia de combatir —como ya hemos visto— esa especie de “romanticismo”, que, nacido de la cultura “burguesa”, se iba consolidando incluso dentro de las filas del movimiento obrero.

Lo que a esta altura resulta claro es el hecho de que lo

<sup>73</sup> Adler asocia un juicio crítico relativo al ensayo *Die deutsche Idee von der Freiheit*, a un juicio muy positivo referido al ensayo *Imperialismus*.

<sup>74</sup> R. Kjellén, *Die Ideen von 1914*, cit.; J. Plenge, *Der Krieg und die Volkswirtschaft*, cit.; K. Lamprecht, *Zur neuen Lage*, Leipzig, 1914; I. I. Ruedorffer, *Grundzüge der Weltpolitik in der Gegenwart*, Stuttgart, 1914; además hay que recordar también J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlín, Springer, 1916: en este escrito, precisamente, Plenge presume de ser el descubridor de la fórmula “ideas de 1914”. Fritz Adler discutirá acaloradamente con él en un artículo aparecido en *Der Kampf* en julio de 1917, que mencionaré más adelante.

<sup>75</sup> L. Canfora, *Intellettuati in Germania...*, cit., p. 78.

<sup>76</sup> Me remito una vez más a R. Racinaro *Introducción* a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit.

que parecía simplemente como una *Romantik* más o menos irracionalista puede traducirse en realidad en una concepción muy determinada del estado, de la relación entre clase obrera y estado, así como en una concepción estatista no menos determinada de la transición al socialismo.

Adquiere, por lo tanto, una importancia particular la áspera polémica en que se enfrascaron Max Adler y Karl Renner, en 1916, precisamente en relación con el problema del estado. Interviniendo en *Der Kampf* para responder polémicamente a un artículo anterior de Rudolf Hilferding (titulado *Konflikt in der deutschen Sozialdemokratie*) aparecido en la misma revista, Renner aborda el tema de la "crisis del socialismo" introduciendo un análisis de la relación entre la clase obrera y el estado, por el cual, un poco más adelante,<sup>77</sup> se haría acreedor a la etiqueta (no totalmente infundada, en realidad) de autorizado representante del *Kriegsmarxismus*.<sup>78</sup>

Remitiéndose a la autoridad de Otto Bauer, para garantizarse el derecho de autodefinirse marxista,<sup>79</sup> Renner responde a las críticas que Hilferding le había hecho a la Dirección del partido con relación a la actitud adoptada frente a la política del 4 de agosto (el voto en favor de los créditos de guerra). El voto favorable de los socialdemócratas —objeta Renner— no significa en realidad una aprobación de la guerra, sino la simple constatación del hecho de que la guerra *existe* y de que la única actitud realista, frente a la misma, es la defensa del país. "¡Nosotros no abandonamos nuestra patria en la hora del peligro", escribe Renner, repitiendo la fórmula que la dirección del partido utilizó para justificar la decisión del 4 de agosto.

<sup>77</sup> Véase, K. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nacht, 1917. Sobre Renner, véase N. Lesser, "Karl Renner e il marxismo", *Annali* del Instituto G. Feltrinelli, xv, 1973, pp. 405 y ss.

<sup>78</sup> Véase la polémica contra Renner de K. Kautsky, *Kriegsmarxismus*, en *Marx-Studien*. Bd. iv/1, 1918, pp. 121 y ss. Es interesante, a propósito de este ensayo de Kautsky y de la polémica con Renner, lo que escribe Adler al mismo Kautsky, en una carta del 8 de diciembre de 1917: "Estoy ya muy interesado en su crítica de Renner; hará falta. Llevo tiempo dándole vueltas al libro, cuyas nociones de derecho público y fundamentales me gustaría mostrar en relación con los libros de Plenge, singularmente afines." Max Adler reproduce aquí, evidentemente, un juicio —relativo a la afinidad espiritual entre Renner y Plenge— que, como veremos, era emitido simultáneamente también por Fritz Adler.

<sup>79</sup> K. Renner, "Zur Krise des Sozialismus", *Der Kampf*, Bd. ix, 1916, pp. 87-97; para una apelación a la autoridad de Bauer (que entonces se encontraba en Rusia), véase, *ibid.*, p. 88. Max Adler ironiza sobre esta apelación en su respuesta a Renner: M. Adler,

Ciertamente, prosigue Renner, en la derecha del partido estuvieron quienes —“en su mayoría intelectuales”— trataron de especular. Pero no se puede decir lo mismo de hombres como Ebert, Scheidemann y Müller, que “ni siquiera por un instante tuvieron la intención de sacrificar la autonomía de la política proletaria, la lucha de clase y la idea internacionalista”. El voto en el parlamento no hacía en realidad más que tomar nota de una actitud extremadamente confusa: “En todas partes, en todos los distintos estados, en todas las ciudades y en todos los poblados, en todos los consejos y en todas las instituciones, en las calles y en las casas, los compañeros se lanzaban espontáneamente a prestar ayuda.”<sup>80</sup>

Este es el motivo fundamental en el que insiste Renner al defender la política del 4 de agosto: la crítica de Hilferding es poco objetiva porque él —“en una forma totalmente distinta de Fritz Adler, que juzga de igual manera a todos los socialdemócratas de todos los países beligerantes”—<sup>81</sup> no menciona el hecho de que todo el proletariado europeo adoptó la misma actitud al estallar la guerra. Así Hilferding no sólo evita indagar “el fundamento económico” de un fenómeno tan general (la adhesión de la clase obrera a la guerra), sino que calla también acerca de la tentativa llevada a cabo por la socialdemocracia alemana de acordar una actitud común con las demás socialdemocracias europeas.<sup>82</sup>

A esta altura es cuando Renner introduce las consideraciones más interesantes de su intervención. Dejando a un lado la discusión de carácter histórico-político, destinada a la defensa de lo realizado por la socialdemocracia en relación con la guerra, Renner pasa, en efecto, a deducir, de esta experiencia, algunos principios generales, de orden estratégico, que afectan directamente la relación entre la teoría y el movimiento.

“Proletarische oder bürgerliche Staatsideologie”, *Der Kampf*, Bd. ix, 1916, pp. 129-130 (reproducido después en *KgV*, pp. 60 y ss.).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 91. Sobre la contraposición entre Fritz Adler y Karl Renner, véase, en cambio, lo que escribe O. Bauer, *Die österreichische Revolution*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1923, pp. 55 y ss. Para un juicio extremadamente crítico de Fritz Adler véase, además, F. Adler, *Die Erneuerung der Internationale*, hrsg. R. Danneberg, Vorwort von K. Kautsky, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1918, pp. 109 y ss., y, además, E. Collotti, “Introducción”, a F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, Roma, Editori Riuniti, 1972.

<sup>82</sup> *Ibidem*. Renner hace alusión a la misión de Müller. Se encuentra un juicio diverso en G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, III/1, Bari, Laterza, 1972, p. 116. [Hay edic. en esp.]

El hecho de que el proletariado haya adoptado en todas partes una posición en favor de los respectivos gobiernos "desafía todo el pensamiento tradicional de los socialistas y atormenta con razón su conciencia".<sup>83</sup> Ante este dato empírico de nada sirve la actitud de Hilferding, que al parecer pretende hacer un proceso por traición "a la 'ideología' heredada".<sup>84</sup> A los marxistas se les plantean más bien dos problemas: 1] Comprender *por qué motivo* las masas sin excepción se alinearon en favor de sus respectivos países; 2] preguntarse qué queda, a esta altura, de la solidaridad internacional. No se puede responder a estas preguntas —observa Renner, introduciendo argumentos que demuestran una fuerte afinidad con los que unos años antes había esgrimido Hans Kelsen contra Max Adler y Otto Bauer—,<sup>85</sup> si no se toma en cuenta un dato empírico fundamental:

"Ante todo ya quedaron atrás las épocas en que el proletariado era, fuera de las *clases* de la sociedad *civil-burguesa*, una minoría inesencial del estado [...] el proletariado se ha convertido en la clase más numerosa de toda comunidad y, desde muchos aspectos, hasta en su portavoz [...] Cuanto más progresa el proletariado tanto más se identifica con la comunidad en que vive. Todo peligro que amenaza a la comunidad amenaza en mayor grado a las clases trabajadoras y por lo general *precisamente a ellas* [...] Con la progresiva industrialización debemos tomar en cuenta cada vez más el hecho de que el destino del proletariado de un país coincide con la suerte del estado. En la actualidad los proletarios ya advierten: *¡nosotros somos el pueblo, nosotros somos el estado!* Surge por lo tanto para la teoría socialista el deber riguroso de distinguir de una manera más precisa el estado en cuanto conjunto del pueblo organizado (*organisierte Volksgesamtheit*) del estado en cuanto institución de dominio (*Herrschaftseinrichtung*)."<sup>86</sup>

El hecho de que, durante la guerra, sus representantes se hayan acercado más al estado precisamente ahí donde el proletariado se presentaba como la clase más extensa y más importante del país (como en Inglaterra y en Francia) deja mucho que pensar: esto lleva a considerar, en efecto, que

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> Véase, en particular, H. Kelsen, *Marx oder Lassalle, Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus*, en *Grünberg-Archiv*, vi, 1924, pp. 261-298 (trad. it. H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, "apéndice", *cit.*

<sup>86</sup> K. Renner, *Zur Krise des Sozialismus*, *cit.*, pp. 92-93.

no es la lejanía sino la cercanía con el estado el síntoma de la madurez de la clase.<sup>87</sup>

El primer punto sobre el que Max Adler llama la atención en su réplica<sup>88</sup> se refiere directamente a la conveniencia de abolir simplemente la *übertieferte Ideologie*, la ideología tradicional, que, en el fondo, no es otra cosa que la ideología del marxismo, “que debía tener, naturalmente, el cometido de destruir la ideología burguesa, mas no de dejar al proletariado sin ideología. Porque es imposible una acción histórica sin ideología, ya que siempre es el espíritu humano en el que se deben traducir sus condiciones económicas de vida y de desarrollo para llegar a la acción histórica”.<sup>89</sup> No es un problema de mera y simple “ortodoxia” ya que no se trata de “declararse” en favor de Marx (“sich zu Marx zu bekennen”) sino “de pensar a través de él” (“durch ihn zu denken”). Esto se refiere, más bien, al nudo central que no casualmente surgió con fuerza en los años de la *Bernstein-Debatte*: el de la relación entre teoría y movimiento, y, más en general, el relativo a la posibilidad de pensar —y, eventualmente, a modo de pensar— un concepto de “historia como ciencia” y de “política fundada en la ciencia”.<sup>90</sup> “Si el socialismo moderno no debe perder su esencia marxista, para la cual es simplemente conocimiento social traducido en acción política, entonces sólo la unidad teórica (*theoretische Einheitlichkeit*) puede fundar y conservar la unidad (*Einigkeit*) de su acción.”<sup>91</sup>

Ciertamente, el modo en que Adler plantea aquí el problema de la relación entre teoría y movimiento puede parecer excesivamente restrictivo: como si entre la primera y el segundo no se debiera establecer una relación de tensión dialéctica sino una relación de carácter reflexivo y especular por medio de la cual las valencias recíprocas se compensarían en forma exhaustiva. Hay que tomar en cuenta, pues, al evaluar este planteamiento adleriano, tanto el fundamento teórico en que se basa como el fin al que se dirige.

Por lo que respecta al primer punto, no puede dejar de mencionarse el hecho de que Adler reivindica la unidad teórica como fundamento de la unidad de acción política des-

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 94. “El capital —escribe Renner— es algo más y algo distinto que el capitalista, es, ante todo, capitalista y obrero, y por encima del uno y del otro, es todavía algo más: es la fuente de la acumulación.”

<sup>88</sup> M. Adler, *Proletarische oder bürgerliche Staatsideologie*, cit. (por comodidad, citaremos la reimpresión contenida en *KgV*).

<sup>89</sup> *KgV*, p. 61.

<sup>90</sup> Véase, *supra*, nota 7.

<sup>91</sup> *KgV*, p. 64.

pués de la cerrada confrontación —desde *Causalidad y teleología* hasta *Marxistische Probleme*—<sup>92</sup> con el neokantismo y con el revisionismo, por una parte, y por la otra, con los avances contemporáneos de la ciencia social desde Sombart hasta Weber. La distinción neokantiana entre el estatuto epistemológico de las *Geisteswissenschaften* y el de las *Naturwissenschaften* constituye —implícita o explícitamente—, según Adler, el sustrato y el planteamiento teórico con el que el revisionismo bersteiniano —y, más en general, el socialismo neokantiano— negaron la posibilidad de una “política fundada en la ciencia”.<sup>93</sup> El problema de Adler consiste, pues, en ver cómo es posible —y qué cosa significa— mantener abierta la posibilidad de una política como ciencia después de la crisis no sólo de las grandes síntesis hegelianas, sino después de la ulterior disolución de las síntesis positivistas: <sup>94</sup> esto y no otra cosa significa la posición crítica adoptada por Adler respecto a las formas del marxismo ortodoxo —desde Plejánov hasta el mismo Kautsky— que, a través del replanteamiento de una concepción del marxismo como *Weltanschauung* (en que parece totalmente cerrada la relación del mismo con el desarrollo de las ciencias modernas), manifiestan claramente su subordinación al naturalismo positivista. Además, nada más significativo a este respecto que la crítica adleriana al concepto de materialismo.<sup>95</sup> Crítica que, en cuanto aspecto

<sup>92</sup> M. Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., y Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1922 (reimpresión facsimilar, Bonn-Bad Godesberg, J. H. W. Dietz Nachf., 1974).

<sup>93</sup> Es significativo, en particular, el ensayo de E. Bernstein, *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Berlín Verlag der Sozialistischen Monatsheft, 1901 (sobre este ensayo véase mi introducción a M. Adler, *Causalität e teleologia*, cit., pp. xxxv y ss.) Sobre Bernstein, véase la primera parte del importante ensayo de G. Zarone, “Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia”, en *Studi storici*, 1978, núm. 2, pp. 255 y ss. Para una cuidadosa reconstrucción de la socialdemocracia de esos años, véase H. J. Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

<sup>94</sup> Véase, en particular, M. Adler, *Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd, xxxiii, 1911, pp. 348-400 (reimpreso después en M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., pp. 255 y ss.). En cambio, es más abierto a una recuperación positiva de los temas machianos, F. Adler, *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1918 (trad. it., F. Adler, *Ernst Mach e il materialismo*, bajo el cuidado de A. Negri, Roma, Armando, 1978).

<sup>95</sup> Véase, M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, Tubinga, Mohr, 1973, p. 300, nota.

específico de la rebelión más general contra el naturalismo, sigue actuando —como dato definitivamente conquistado y cuyo alcance, si acaso, se trata de profundizar— aun en los escritos del periodo que ocupa nuestra atención. Como lo demuestra, entre otras cosas, la utilización *in positivo*, por parte de Adler, de la crítica sostenida por Kelsen contra toda forma de “antropomorfismo” (o sustancialismo) en la concepción del estado. Adler —citando a Kelsen—<sup>96</sup> objeta a los que deducen de una teoría del poder aplicada a la idea de estado la necesidad del conflicto entre los estados, que “el estado en cuanto concepto jurídico no forma parte, en realidad, del mundo del poder y de las victorias, de la lucha y del dominio, o sea, no forma parte, en realidad, del mundo de los eventos históricos, sino del mundo de las normas y de las ideas”.<sup>97</sup>

Si se toma en cuenta todo esto se puede empezar a entender que la instancia adleriana de una compenetración entre la unidad teórica y la unidad política *no* es producto de una exigencia (más o menos positivista) de “reducción a sistema”, por otro lado típica de la *vulgata* tanto de la Segunda Internacional como de la Tercera.<sup>98</sup> A partir de la crisis del concepto de científicidad que constituye el sustrato lógico-epistemológico de una visión del marxismo como *Weltanschauung*, Adler se ve llevado más bien —por lo menos tendencialmente— a plantear la instancia de un concepto de ciencia que, precisamente por haber ajustado cuentas a fondo con el naturalismo —y nada más significativo, a este propósito, que la indicación de la permanencia de un límite naturalista, a pesar de todo, no sólo en Mach, sino en el mismo weberismo—, supera la escisión weberiana entre “conocimiento de los medios” y “conocimiento de los fines”, remitiendo los *valores* (las “opciones”) al interior de la constitución de las ciencias mismas.

Dejando momentáneamente aparte la profundización de este punto, vale la pena volver a la discusión con Renner para seguir algunos de sus avances y tratar de entender —a través de sus resultados— el sentido de la insistencia adleriana sobre la simetría entre unidad teórica y unidad política.

<sup>96</sup> Véase H. Kelsen, *Ueber Staatsunrecht*, en *Grünhutsche Zeitschrift für das Privat und öffentliche Recht der Gegenwart*, Bd. 40, 1914, pp. 1-114, sobre todo, pp. 9-10 (actualmente reimpresso en H. Kelsen, *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Viena-Francfort-Zurich, Europa Verlag, 1968, pp. 957 y ss., sobre todo, pp. 964-965).

<sup>97</sup> *KgV*, p. 166.

<sup>98</sup> Véase G. Marramao, *Lo político y las transformaciones*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 95, México, 1982, p. 14.



¿Qué cosa significa, pues, en este contexto, la alusión a la “ideología’ heredada” como fundamento de una praxis unitaria? En relación con el problema en discusión —o sea, con el problema del estado—, la ideología del marxismo insiste en el concepto de *estado de clase*: “Sin embargo, este concepto siempre ha tenido el significado de que el proletariado se encuentra frente al estado de una manera interiormente distinta (*innerlich geschieden*), a pesar de que, obviamente, está ligado al mismo con todos sus intereses inmediatos de vida”.<sup>99</sup> La conciencia de este sentido de “distinción” —añade Adler— es lo que se señala con el concepto de conciencia de clase (*Klassenbewusstsein*). Este último concepto tiene una función compleja. Está ligado, ante todo, al carácter *no economicista* del marxismo, según el cual los conceptos económicos son conceptos *sociológicos* y, por consiguiente, “contienen siempre a toda la sociedad y su ideología”. Esto significa que “el concepto de clase, aun cuando se entienda ‘simplemente’ desde el punto de vista económico, excluye tan poco el elemento político como el moral y el ideológico en general”.<sup>100</sup> Esta dimensión *global* —y no simplemente económica— del concepto de clase está asegurada, específicamente, por la *conciencia de clase*. Por otra parte, sólo gracias a esta última, “la clase penetra en el proceso social”. El marxismo no es ciencia natural: y no puede limitarse, por lo tanto, a la mera comprobación del “dato” —a la simple *Inventarisierung*—, sino que es *previsión* de tendencias y, *al mismo tiempo, intervención* para la realización de las mismas. La previsión no tiene carácter meramente contemplativo sino que es un *elemento interno determinante* de la realización de una tendencia contra las demás. La ideología “tradicional” sirve entonces, de una parte, en general, para preservar y garantizar la praxis del movimiento obrero respecto al mero y simple tacticismo; pero, en particular, sirve para orientar —a través de la constitución de la conciencia de clase y del sentido de “distinción” que se liga con ella—, la relación con las instituciones y, ante todo, con el estado. “El interés que une en todas partes al proletariado con el estado en su forma actual”, escribe en ese sentido Adler, “no es un interés por el estado (*am Staat*), sino en el estado (*im Staat*)”. Esto significa que, a pesar de actuar dentro del estado a fin de ad-

<sup>99</sup> *KgV*, p. 66.

<sup>100</sup> *Staatsauffassung*, pp. 100-101. Del mismo modo, M. Adler, *Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung*, en *Der lebendige Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstag von Karl Kautsky*, hrsg. O. Janssen, Jena, Thüringer Verlagsanstalt und Druckerei, 1924, p. 294.

quirir mayor peso e influencia, las aspiraciones del proletariado no se agotan en una serie de reivindicaciones, que aunque sean importantes, por lo común son de carácter corporativo. El interés del proletariado es, en efecto, "histórico-evolutivo", o sea, considera los futuros desarrollos posibles "y estos desarrollos apuntan más allá del estado histórico".<sup>101</sup> La conciencia de clase —el sentido de "distinción" que está garantizado por la ideología heredada— consiste en imprimir aun en las ideas de "patria", "bien del estado", "patriotismo", "el sentido proletario del futuro".<sup>102</sup> Sólo de esta forma el proletariado puede "preservarse de considerar su convivencia necesaria con los que dominan [...] como una solidaridad o hasta como un deber".<sup>103</sup>

La insistencia sobre el tema de la conciencia de clase así como sobre el hecho de que el proletariado, a pesar de actuar en el interior del estado, no está interesado en el estado en cuanto tal —ni, mucho menos, en el estado que existe históricamente— porque apunta a las *tendencias* de las que está preñado el presente, permiten extraer algunas conclusiones tanto respecto al problema (planteado anteriormente) del concepto de ciencia con el que trabaja Adler, como, en forma más específica, respecto al problema del concepto de estado que empieza a emerger precisamente de la confrontación con Renner.

¿Cómo es posible —se podría resumir así el problema de Adler—, permaneciendo firme el carácter "objetivo" y "valorativo" de la ciencia,<sup>104</sup> evitar la conclusión a que llegó Max Weber, o sea, la separación entre ciencia y política? Aquí vuelve a tener un papel importante el concepto de conciencia de clase. Este último, al contener en sí mismo "el concepto de valoración ética",<sup>105</sup> puede permitir imaginar un concepto de científicidad en el que "conciencia" y "valoración" ya no estén desconectados, sino en el que más bien la valoración se introduzca en el interior del plano del conocimiento. La conciencia de clase, en este caso, significa al mismo tiempo una capacidad de previsión y de anticipación que, sin embargo —como se explicó un poco antes—, no tiene en realidad el carácter de una fría construcción apriorista de

<sup>101</sup> *KgV*, p. 72.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> La renuencia de la socialdemocracia a votar en favor de los créditos de guerra habría salvaguardado en ese sentido el sentido de "distinción": véase, *KgV*, p. 73.

<sup>104</sup> Sobre la relación entre política y ciencia, en el marxismo, véase *Staatsauff.*, pp. 21-22.

<sup>105</sup> *Staatsauff.*, p. 27.

filosofía de la historia, sino que significa más bien —si han de tener un sentido las continuas reflexiones de Adler destinadas a demostrar la posibilidad y el significado de una *causalidad mediata de la conciencia*— que la “valoración” no es un elemento ajeno al proceso cuyas líneas de desarrollo se prevén. “Si para el marxismo se trata, pues, de mostrar cómo un determinado fin debe nacer ‘de una manera naturalmente necesaria’ en la historia, en esto debe estar incluido siempre, como factor causal, el hombre que evalúa, y que considera también justo ese fin.”<sup>106</sup>

Lejos de ser una mera abstracción, la “previsión” es, pues, la mediación a través de la que Adler trata —permaneciendo fiel a la exigencia de objetividad y de valoratividad que son esenciales para el marxismo si pretende ser capaz de medirse de igual a igual con los avances de las ciencias sociales ajenas al movimiento obrero—<sup>107</sup> de introducir nuevamente (por encima del kantismo) la “vida” en el interior de la constitución de la científicidad.

Es demasiado obvio que esta tentativa debía parecerle aun a Kelsen —en esto fuertemente ligado (por lo menos en los años veintes) a un parámetro de científicidad típicamente kantiano— una especie de “sincretismo metodológico”.<sup>108</sup> Subsiste, por otra parte, el hecho de que este sincretismo metodológico es el que le permite a Adler una utilización (de otra manera inconcebible) de las teorías del estado y del derecho que —nacidas fuera del movimiento obrero pero en fuerte contraposición con el neokantismo—, al plantear la exigencia de una mayor “concretitud” del derecho, conducen a una comprensión más rica de algunas transformaciones del estado alemán (y no sólo alemán) entre los años veintes y los años treinta, transformaciones muy difícilmente concebibles a través de la forma de racionalidad sobreentendida por las distinciones neokantiano-kelsenianas.<sup>109</sup>

Pero si se toma en cuenta todo esto se comprende mejor también la crítica que Adler le hace a la distinción, propuesta por Renner, entre el estado en cuanto comunidad organi-

<sup>106</sup> *Staatsauff.*, p. 26.

<sup>107</sup> Véase, R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, en *Marx-Studien*, Bd. III, 1910, pp. ix-x [R. Hilferding, *El capital financiero*, La Habana, Inst. Cubano del Libro, 1971, pp. 9-12]. Y, sobre el tema, L. Paggi, “Introducción”, a M. Adler, *El socialismo y los intelectuales*, cit., pp. 108 y ss.

<sup>108</sup> H. Kelsen, *Sozialismus und Staat*, cit., p. 3.

<sup>109</sup> Es particularmente significativa, desde este punto de vista, la *Auseinandersetzung* entre Kelsen y Carl Schmitt: véase R. Racinaro, “Introducción”, a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. c y ss.

zada del pueblo y el estado como organización de dominio. Esta contraposición entre la idea y la efectividad; o, diciéndolo con lenguaje jurídico: el estado *de lege ferenda* contra el estado *de lege data*. O sea, el estado en cuanto comunidad organizada del pueblo designa *una tarea*".<sup>110</sup> Pero si las cosas están precisamente así —si el estado en cuanto comunidad organizada del pueblo es precisamente una tarea—, con mayor razón es necesaria la conservación de la "conciencia de clase" y del sentido de "distinción" (la *innere Geschiedenheit*) del proletariado. De otra manera, hacer pasar el estado actual por una comunidad organizada del pueblo significa, por decir algo, simplemente un amor desmedido y fetichista por el estado *en cuanto tal*, y una incapacidad de fondo para llevar a cabo un análisis *sociológico* —o sea, un análisis histórico diferenciado, en el que llegan a fusionarse el análisis político y el análisis social— del estado. Se puede decir que el estado actual es una comunidad organizada del pueblo *sólo a condición de llevar a cabo un análisis totalmente abstracto, formalista, o sea* —en el sentido adleriano— *jurídico del estado*. En ese caso —cuando el análisis del estado prescinde completamente de su contenido de clase— se vuelve a presentar el peligro que Adler ya había denunciado en el análisis de Hugo Preuss: el de concebir el estado simplemente como una "organización de poder". Aparentemente nada parece más alejado del concepto de estado como "organización del poder" que el concepto de estado como "comunidad organizada del pueblo". Y nadie más que Kelsen ha puesto de relieve el carácter ideológico de la idea del estado como "comunidad", como *Gemeinwesen* (salvo que se la represente en forma sublimada). De hecho una visión "instrumentalista" del estado es común tanto a una concepción como a la otra. Ciertamente, concebir el estado como "organización de poder" parece mucho más realista, en tanto que definirlo como "comunidad organizada del pueblo" parece mucho más ideológico. Tanto la primera como la segunda definición —olvidando todas las posibles distinciones— se basan, sin embargo, en una desconexión análoga entre el análisis político y el análisis social. En ese sentido, precisamente, se puede hablar de una visión instrumentalista del estado: el estado como "medio de técnica social" —o bien, como "máquina", como lo definiría Schumpeter—<sup>111</sup> que se puede utilizar de acuerdo con el su-

<sup>110</sup> *KgV*, p. 70.

<sup>111</sup> Para una concepción realista del estado —escribe Schumpeter en 1918— es decisivo tomar en cuenta —"además de su carácter de máquina para cualquier objetivo relativamente delimitado"— "los grupos de personas en que se objetiva socialmente, y

jeto que lo usa. Por otra parte no es casual que el mismo Renner pueda pasar, sin graves dificultades, del concepto de estado como "comunidad organizada del pueblo" al del estado como "palanca del socialismo".<sup>112</sup>

En Renner —de la misma manera que en Kelsen— aparece una forma de autonomización de lo político que, según Adler, es lo más alejado que se puede imaginar del marxismo como *sociología*,<sup>113</sup> o sea como teoría de las formas de desarrollo de la sociedad, en cuyo análisis crítico no es posible conservar separados los diversos niveles. Y no hay duda, para Adler, de que *esta forma de "autonomización" de lo político va a parar en una especie de estatismo, si bien es cierto que, un poco más adelante, podrá hablar con ironía de los "neomísticos del estado a la Karl Renner"*.<sup>114</sup>

#### 4. SIGNIFICADO Y LÍMITES DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

Es cierto que en el momento en que Adler se expresa en estos términos de Renner —en el ensayo *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx* (escrito para el centenario del nacimiento de Marx, celebrado el 5 de mayo de 1918)— ocurrieron algunos hechos sumamente importantes, tanto en el interior de la socialdemocracia austriaca como en el interior de la alemana. En la primera se fue realizando un proceso de radicalización progresiva, aun en formas lacerantes, como lo muestra de manera significativa el mismo gesto de Fritz Adler del 21 de octubre de 1916.<sup>115</sup> Este último es el que, en su

de los factores que adquieren el dominio sobre el mismo". (J. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaats*, Graz-Leipzig, Leuschner & Lubenski, 1918; este escrito de Schumpeter, nacido como discusión del libro de R. Goldscheid, *Staatssozialismus oder Staatskapitalismus*, Viena-Leipzig, Anzengruber Verlag, 1917, ha sido reimpresso recientemente, junto con el libro de Goldscheid mismo, con el título: R. Goldscheid-J. Schumpeter, *Die Finanzkrise des Steuerstaats*, hrsg. R. Hickel, Francfort, Suhrkamp, 1976, pp. 329 y ss., y en particular, p. 344).

<sup>112</sup> K. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, cit.

<sup>113</sup> *Staatsauff.*, p. 28. Véase, además, M. Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*, Leipzig, Hirschfeld, 1914.

<sup>114</sup> M. Adler, *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx*, en *Marx-Studien*, IV/1, 1918, p. XIX.

<sup>115</sup> Sobre el episodio del asesinato del conde Stürgkh por parte de F. Adler y sobre implicaciones, véase, E. Collotti, "Introducción", a F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit.

*Autodefensa*, lanza contra Renner —“para el cual el estado austriaco es un principio supremo”—<sup>116</sup> la acusación más infamante cuando lo define como el Lüger de la socialdemocracia austriaca.<sup>117</sup>

Ya en julio de 1916 Fritz Adler —retomando el tema de una conferencia sostenida en el círculo cultural Karl Marx<sup>118</sup> el 23 de junio— había aproximado las ideas de Renner a las sostenidas por los defensores de las “ideas de 1914” y, en particular, por el teórico del socialismo nacional (y prusiano) Johann Plenge. Es común a éstos y a Renner,<sup>119</sup> en particular, un concepto de organización que muestra cuán poco sólida era la idea de democracia en algunos socialdemócratas.

“Renner tiene actualmente la misma posición sostenida hace tiempo por Eduard Bernstein. Pero en la actualidad Bernstein se encuentra en la ‘minoría’, ya que —prescindiendo completamente de todas las teorías socialistas— fue siempre un *demócrata leal*. Renner fue más radical en el revisionismo, y lo aplicó también al ideal democrático, siendo —en sentido pleno— un mero seguidor de las ideas de 1914.”<sup>120</sup>

Pero el problema de la democracia y de la libertad —en contraposición con la consolidación de puntos de vista esta-

<sup>116</sup> F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit., p. 119. El título original de esta obra es *Friedrich Adler vor dem Ausnahmegericht*. Aparecida por primera vez en Berlín (P. Cassirer Verlag, 1919), fue reimpresa recientemente (Viena, Europa Verlag, 1967).

<sup>117</sup> M. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit., p. 117. Sobre Lüger, véase A. Janik-S. Toulmin, *La grande Vienna*, Milán, Garzanti, 1975, pp. 51 y ss. [Hay edic. en esp.]

<sup>118</sup> Existen algunas alusiones al círculo cultural “Karl Marx” —en el que convergían los representantes de la izquierda socialdemocrática austriaca— en Y. Bourdet, *Otto Bauer et la révolution*, París, EDI, 1968, pp. 24-25.

<sup>119</sup> Véase K. Renner, “Probleme des Marxismus”, II, Teil, en *Der Kampf*, Bd. IX, 1916, pp. 185-193. En la carta a Karl Kautsky del 17 de julio de 1917, donde Adler manifiesta su intención de escribir un artículo sobre Plenge, que podría figurar como segunda parte del relativo a Kjellén ya terminado, se expresa de esta manera: “Él [Plenge] es mucho más difícil, porque trabaja de modo mucho más prudente y astuto y siempre se las da de socialista, aunque no es más que un imperialista redomado. Por cierto que hoy por hoy parece que en muchos socialistas esto ya no es contradictorio. Pero Plenge no tiene internamente más en común con el socialismo que la pura veneración vacía por la organización.” La afinidad de estas críticas con las de Fritz Adler salta inmediatamente a la vista.

<sup>120</sup> F. Adler, “Die Ideen von 1789 und die Idee von 1914”, en *Der Kampf*, julio de 1916, actualmente en Adler, *Die Erneuerung der Internationale*, cit., pp. 99 y ss., en particular pp. 110-111.

talistas o, de algún modo, centralistas— recibe un estímulo ulterior a partir de los avances contemporáneos de la situación alemana y a partir de la actitud de la misma socialdemocracia alemana. No es casual que en julio de 1917 Max Adler publicara un artículo sobre estos temas, el que —de acuerdo con lo que se lee en una carta a Kautsky casi contemporánea— está “completamente imbuido de una clara desconfianza acerca de la seriedad de la *Majoritätspartei* para llegar a una democracia efectiva”.<sup>121</sup> Las dimensiones de Bethman-Hollweg —exigidas, por boca de Matthias Erzberger,<sup>122</sup> por conservadores, nacional-liberales y del partido del Centro (con una actitud de abstención sustancial por parte de los socialdemócratas y progresistas)— no fueron seguidas, en efecto, por una democratización, sino por una nueva maniobra de parte del mando supremo y del emperador, que, sin preocuparse del *Reichstag*, nombró directamente a Michaelis “haciendo fracasar así de una manera hasta grotesca una posible ofensiva en pro de la parlamentarización”.<sup>123</sup> El “nuevo sistema” —el viraje democrático— fue a parar, por lo tanto, a una situación paradójica y, en realidad, muy poco democrática, por la que todos los partidos —como señala irónicamente Adler— esperaron con ansia el primer discurso del nuevo canciller para descubrir si estaba de su parte o no.<sup>124</sup>

La verdad es que el tiempo demostró toda la validez de las observaciones de Hugo Preuss, quien fue el primero en vincular la *Anderssein* de los alemanes al hecho de que Alemania —a diferencia de las demás potencias occidentales— no sufrió nunca un desarrollo democrático. “Ahora bien, el llamado al autogobierno del pueblo” —considerado como una herejía cuando apareció por primera vez el análisis de Hugo

<sup>121</sup> M. Adler, carta a K. Kautsky del 27 de julio de 1917.

<sup>122</sup> Véase, K. Epstein, *Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie*, Francfort-Berlín-Viena, Ullstein, 1976, en particular, cap. VIII.

<sup>123</sup> A. Rosenberg, *Die Entstehung der deutschen Republik, 1871-1918*, Berlín, 1928, reimpresso con el título de A. Rosenberg, *Die Entstehung der Weimarer Republik*, Francfort, Europäische Verlaganstalt, 1961.

<sup>124</sup> Véase la carta de Adler a K. Kautsky del 17 de julio de 1917: “Aquí como en todas partes se vigilan con atención las grandes transformaciones anunciadas para la política alemana [...] pero la designación de canciller resultó demasiado poco democrática. De veras es casi risible que el nuevo sistema empiece con que el hombre nuevo del sistema parlamentario es tan ajeno a todos los partidos parlamentarios, que esperan con temor y tensión su primer discurso para averiguar si es su hombre o no.”

Preuss—<sup>125</sup> “se convirtió hasta en una consigna patriótica en Alemania, de la que —excepción hecha de la casta de los *Junker* y de los patrones del vapor (*Schlotbarone*), a los cuales, como ocurrió frecuentemente en esta guerra, se les asociaron con prontitud servil algunos profesores e intelectuales de extracción nacional-liberal— ningún partido del Reichstag alemán se atrevió a sustraerse”.<sup>126</sup> La “vieja idea alemana de libertad” ya no constituye una virtud y el sistema del *Obrigkeitsstaat* se volvió, de manera imprevista, intolerable: “entre las viejas democracias de Occidente y la joven libertad de Rusia, el pueblo alemán ya no quiere seguir siendo por más tiempo el único guiado desde lo alto”.<sup>127</sup> El cambio de sistema, en Alemania, no se puede reducir a una simple “crisis ministerial”, ni puede consistir en el hecho de que algunos funcionarios superiores del *Reich* fueran sustituidos por algunos parlamentarios. “Sin embargo, todo depende del hecho de que el pueblo se decida a determinar por sí mismo su destino y a llevar a cabo su propia política mediante sus representantes elegidos.”<sup>128</sup>

Mientras algunos de los filones principales del marxismo europeo —no sólo Renner, sino también Kautsky, Cunow, Bernstein y, más adelante, el mismo Hilferding—<sup>129</sup> se orientan cada vez más, a partir del análisis de las transformaciones del capitalismo en los últimos cuarenta años (aunque sea esgrimiendo la justa instancia de una transformación de la relación entre clase obrera y estado), hacia una enfatiza-

<sup>125</sup> Véase, H. Preuss, “Deutsche Demokratisierung”, en *Internationale Rundschau*, 5 de septiembre de 1917, actualmente en H. Preuss, *Staat, Recht und Freiheit*, cit., pp. 335 y ss.

<sup>126</sup> M. Adler, “Friede und Demokratie”, en *Arbeiter Zeitung*, 15 de julio de 1917, actualmente en *KgV*, pp. 55-56.

<sup>127</sup> *KgV*, p. 56.

<sup>128</sup> Rudolf Hilferding se mostró sorprendido —como se deduce de la carta de Adler a K. Kautsky del 27 de julio de 1917— sobre este artículo adleriano.

<sup>129</sup> Véase, H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts und Staatstheorie*, 2 vols., Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1920-1921; K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, Berlín-Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1922; E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*, Berlín, J. H. W. Nachf., 1923; R. Hilferding “Probleme der Zeit”, en *Die Gesellschaft*, I, 1924, pp. 1-17; y sobre los límites del *Sozialismus*, véase, M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, Marsilio, 1977; G. Zarone, “Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia”, cit.; G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, Turín, Einaudi, 1977; G. Marra-mao, “Técnica social”, estado y transición entre socialdemocracia y austromarxismo, en *Lo político y las transformaciones*, cit., pp. 154 y ss.



ción del papel del estado *en cuanto tal*, precisamente Adler —precisamente el pensador que manifiesta, dentro del marxismo europeo de los años veintes, una sensibilidad totalmente pregramsciana por la complejidad de la combinación entre política y economía— se desplaza en una dirección sustancialmente distinta e innovadora.<sup>130</sup> En ese sentido la investigación adleriana rompe la inusitada (y de ninguna manera inocua) “traducibilidad de lenguajes” por medio de la cual, en los años veintes, un investigador como Schumpeter —inmediatamente después de haber sostenido la vitalidad del capitalismo competitivo (no obstante la crisis financiera del estado fiscal a consecuencia de la guerra)—<sup>131</sup> puede remitirse positivamente a la exigencia leniniana de una “sumisión sin reservas de las masas a la voluntad única del que dirige el proceso laboral”;<sup>132</sup> y un observador sensible de los primeros acontecimientos de la república de Weimar como Troeltsch puede aceptar la idea del socialismo en cuanto significa “economía planificada”;<sup>133</sup> y Kelsen puede señalar las analogías existentes entre la crítica weberiana y la leniniana del parlamentarismo;<sup>134</sup> y por otra parte, Rathenau —muy poco parco en críticas en relación con el socialismo contemporáneo— mira no sin interés la corriente que viene del oriente, “contradictoria y sin embargo profundamente sentida: para ir contra la democracia por amor a la libertad”.<sup>135</sup>

El nexo que se establece, para Adler, entre el problema del estado y el problema de la democracia y de la autoorganización, constituye el parámetro y el horizonte a partir del cual es posible comprender su relación no sólo con los teóricos socialdemócratas y con las corrientes de la ciencia social con-

<sup>130</sup> G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milán, La Pietra, 1977, pp. 83 y *passim*.

<sup>131</sup> J. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaats*, *cit.*

<sup>132</sup> J. Schumpeter, *Sozialistische Möglichkeiten von heute*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 48, 1920-1921, p. 327. La referencia de Schumpeter corresponde al ensayo de Lenin sobre *Las tareas inmediatas del poder soviético* (1918).

<sup>133</sup> E. Troeltsch, *Spektator-Briefe*, hrsg. H. Baron, Tubinga Mohr, 1924 (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia, 1966), p. 117 (E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, *cit.*, p. 116).

<sup>134</sup> H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 47, 1920, pp. 50-85. (trad. it. H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato e altri scritti*, Roma, ARE, 1932, pp. 86-87).

<sup>135</sup> W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. V., *cit.*, p. 290. Cf. ahora M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, Bari, De Donato, 1979. No son menos interesantes —ni menos significativos— algunos análisis sobre Rusia en J. M. Keynes, *Essays in persuasion*, 1931.

temporánea, sino también su actitud respecto a la revolución rusa.

Las primeras intervenciones adlerianas, desde el día siguiente a la revolución de febrero, están marcadas profundamente por la pregunta: ¿cuál será la actitud del nuevo gobierno revolucionario ruso respecto a la guerra? La esperanza, obviamente, radica en que la revolución rusa —sus dirigentes— tomen inmediatamente partido en pro de la paz,<sup>136</sup> poniendo fin a los intentos imperialistas de la burguesía rusa. Es tal la expectativa en ese sentido que cuando la parte rusa lleva a cabo —el 1 de julio de 1917—, la reanudación de la ofensiva, Adler no duda en hablar de la existencia de una “contradicción” en el interior de la revolución,<sup>137</sup> aunque en parte esté justificada por el comprensible temor ruso frente al militarismo y a la *Obrigkeitsregierung* alemanes.<sup>138</sup>

Lo que hay que señalar, desde estas primeras intervenciones sobre la revolución de febrero, es otro punto: la tendencia a evaluar los acontecimientos rusos no aislándolos sino por medio de los reflejos internacionales que pueden tener. Y esto no en el sentido —según Adler “miope” o incapaz de elevarse “a la altura histórico-mundial”— de que la confusión (a consecuencia de la revolución) corra el peligro, en el imperio ruso, de hacer vacilar “uno de los apoyos más potentes del Acuerdo”,<sup>139</sup> sino en el sentido de que la victoria contra el zarismo es una victoria de todas las fuerzas que aspiran a la democracia:

“Si en nuestros días ha llegado a feliz término lo que fue la aspiración de todos los países de Europa durante el siglo XIX; si ahora se ha derrumbado finalmente el dominio violento que constituyó —desde la época de la Santa Alianza— el baluarte de la reacción en Europa [...] ¿La victoria sobre esta potencia del oscurantismo no debe ser, entonces, al mismo tiempo, una victoria y un refuerzo para todos los países, para todos los pueblos, que nos obligue al desarrollo de la democracia y al progreso político?”<sup>140</sup>

La nueva Rusia —la Rusia de la libertad popular, de la *Volksfreiheit*— no podrá dejar de presentarse abierta y sensible a toda reclamación que se le haga dentro de ese espíritu de libertad.<sup>141</sup> La lucha de liberación llevada a cabo por

<sup>136</sup> *KgV*, p. 113.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 122 y ss.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 116.

el pueblo ruso se convierte en un estímulo para advertir de una manera cada vez más dolorosa "la falta de una democracia efectiva"<sup>142</sup> en todos los demás países.

La tendencia que surge de estos primeros juicios<sup>143</sup> es bastante evidente: la revolución rusa tiene una importancia tal que marca un viraje en la historia europea y mundial *por los procesos que activa, por las fuerzas que pone en movimiento y por las esperanzas que despierta* por encima de los confines geográficos.

Siete años más tarde, en el ensayo escrito por la muerte de Lenin, Adler refuerza sustancialmente —aunque sea dentro de un juicio más global, donde se señalan los límites del centralismo dentro y fuera de la revolución rusa (en relación con los partidos de los demás países)— estas primeras valoraciones. Si la tarea de toda revolución consiste en destruir las instituciones que han sobrevivido y las viejas formas de vida, que se han convertido en un obstáculo para el desarrollo, para así posibilitar la evolución ulterior de la sociedad, habría que admitir entonces que "no ha existido nunca una revolución más profunda que la rusa". "Y esta obra grandiosa tiene su importancia no sólo para Rusia, es una cuña en la obra de liberación del mundo mismo [...] Las cadenas que Lenin rompió en Rusia estaban preparadas también para nosotros."<sup>144</sup>

Pero hay otro punto que Adler señala en forma positiva a propósito de la revolución rusa. El hecho de que ésta dio —a través de la idea de los *consejos de fábrica*—<sup>145</sup> el ejemplo de un instrumento organizativo capaz de vencer la *impasse* en que se encontraba en los últimos tiempos la socialdemocracia (y la misma organización sindical).

"El rápido desarrollo de la socialdemocracia en los diez años inmediatamente anteriores a la guerra —señala Adler— no significó en realidad un reforzamiento de su carácter revolucionario. Más bien todo lo contrario; en las dos direcciones principales de su actividad, en el plano político y en el plano sindical, se observó un inquietante descenso de nivel y una adaptación al orden social del capitalismo. Los sindicatos se habían convertido cada vez más en organismos de

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>143</sup> Cf., en cambio, las indicaciones sobre la interpretación renneriana de la revolución rusa y sobre la polémica que de ahí se derivó, en F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit., p. 145.

<sup>144</sup> H. Adler, "Wladimir Iljtsch Lenin", en *Der Kampf*, Jg 17, marzo de 1924, p. 88.

<sup>145</sup> Cf. Staatsauff., p. 171 y ss.

lucha en pro de los intereses más inmediatos de los obreros; éstos se interesaban en los problemas particulares y estaban preparados para hacer grandes sacrificios en las luchas por los aumentos salariales y por mejores condiciones de trabajo, pero se mostraban contrarios a cualquier otro sacrificio si éste amenazaba con debilitar la fuerza sindical. Bajo su influjo, el socialismo asume poco a poco la forma de un seguro popular burocrático."<sup>146</sup>

En ese contexto es donde se inserta la idea de los consejos obreros, actuando de manera liberadora. Gracias a éstos, "la autodeterminación democrática del pueblo" adquiere nuevos contenidos; se consolidan "los nexos entre la masa y sus elegidos" y, al mismo tiempo, "renace la iniciativa del partido, que se enriquece con innumerables estímulos populares que de otro modo no habrían tenido la posibilidad de manifestarse".<sup>147</sup>

Lo que en cambio es imposible imaginar es la posibilidad de trasplantar el modelo soviético, tal como está, a situaciones históricas distintas. Esto no es posible porque el bolchevismo es "una táctica resultante de condiciones históricas y sociales locales no trasplantable, sin modificaciones, a otro lugar, a pesar de su riqueza de indicaciones generales".<sup>148</sup> Por lo que respecta al objetivo de la superación del estado burgués, no es posible concebir "una solución uniforme y válida para todos los países, sino que depende precisamente del modo y del grado del desarrollo de la diferenciación social y del proceso político revolucionario".<sup>149</sup> El atraso ruso,<sup>150</sup> lo excepcional de las condiciones en que se llegó a realizar la primera revolución socialista, determinaron al mismo tiempo sus limitaciones.

La dictadura del proletariado guarda una relación estrecha con "la idea de una auténtica democracia".<sup>151</sup> Esto significa que aquélla no puede dejar de tener un carácter de masa: el proletariado debe representar la unión, si no de todos, "por

<sup>146</sup> M. Adler, *Demokratie und Räteystem*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1919 (M. Adler, *Democrazia e consigli operai*, Bari, De Donato, 1970, p. 58 [hay edic. en esp.]). Sobre los consejos, véanse G. De Masi-G. Marramao, *Consigli e Stato nella Germania di Weimar. Note storiche per una riflessione teorica*, en varios autores, *Teoria e prassi della organizzazione consiliare*, Milán, F. Angeli, 1976, pp. 7 y ss.; F. L. Carsten, *La rivoluzione nell'Europa centrale 1918-1919*, Milán, Feltrinelli, 1978, pp. 111 y ss.

<sup>147</sup> M. Adler, *Democrazia e consigli operai*, cit., p. 61.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 47-48, 54.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 45.

lo menos de los intereses más importantes del pueblo".<sup>152</sup> Pero aquí se pone de manifiesto la contradicción de la experiencia soviética: el hecho de que ésta haya emprendido, por una parte, un proceso en que las masas parecen poder apropiarse nuevamente de su iniciativa, rompiendo la esclerotización de una relación burocrática entre dirigentes y dirigidos; mientras que por otra parte, también —aunque no sólo— a causa de los condicionamientos históricos en que se llevó a cabo, presenta un límite "jacobino".<sup>153</sup> La organización de los bolcheviques se basó en la "renuncia a la conquista de las masas". Por esto —señala Adler anticipando algunas críticas sobre las que más tarde insistiría Kelsen— la dictadura de los bolcheviques "no es en realidad una dictadura del proletariado sino la dictadura de un pequeño grupo de dirigentes proletarios; sin contar con que se puede convertir también en una dictadura contra una gran parte del proletariado, como lo demuestra el actual gobierno soviético que oprime no sólo a la burguesía, sino también a todos los socialistas no bolcheviques".<sup>154</sup>

La obra de Lenin —que no tiene nada que ver con el *Putschismus*— representa una gran tentativa para la "revitalización" del socialismo: una lucha continua contra el *seelenloser Sozialismus*, contra la atrofia revolucionaria. Sin embargo es significativo —y digno de reflexión— el hecho de que este jefe revolucionario, por lo demás nunca prisionero de esquemas preconcebidos ("er nie ein Mann der Formeln war"), cometió en particular un error: el de querer dirigir de una manera centralizada ("von einem Zentralpunkt aus") la táctica socialista fuera de Rusia.<sup>155</sup> A partir de esta limitación que difícilmente puede reducirse al (y justificable a través del) atraso de las condiciones rusas, es posible mirar desde un punto de vista distinto tanto la forma del primado de la política (como primado del partido) que se fue realizando en Rusia, así como la forma de estado que se fue construyendo. Nacida de la táctica de la organización bolchevique y fundada en la "renuncia a la conquista de las masas", sin embargo, se vio obligada, inmediatamente después, a llevar a cabo una serie de concesiones, no sólo a los campesinos sino también a los "especialistas", a los intelectuales burgueses.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 46, 51.

<sup>153</sup> Véase, B. Giovanni, "Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo", *Teoría marxista de la política*, cit., pp. 191 y ss.

<sup>154</sup> M. Adler, *Demokratie und Räte-system*, cit., p. 48. Sobre las modificaciones que la "dictadura" sufrió en Rusia, véase, más adelante, pp. 206 y ss.

<sup>155</sup> M. Adler, "Wladimir Iljtsch Lenin", en *Der Kampf*, cit., p. 84.

Y por este motivo el estado soviético no puede considerarse un estado proletario.<sup>156</sup>

En esos mismos años, aunque con palabras no muy distintas de las de Adler, también Otto Bauer criticaba el carácter de "socialismo despótico"<sup>157</sup> que había adoptado la dictadura del proletariado en Rusia. También él, de la misma manera que Max Adler, encontraba en el problema de la autoorganización —significativa en ese sentido era su atención hacia la "democracia industrial"—<sup>158</sup> un objetivo central de la estrategia del movimiento obrero. Y de esta conciencia, hacía derivar la denuncia —todavía más explícita que en Adler— del estatismo (la "creencia supersticiosa" en la omnipotencia del estado), en cuyo terreno terminaban por encontrarse, paradójicamente, el viejo socialismo prusiano con el nuevo bolchevismo: "entre el socialismo prusiano de los Lensch, Plenge, Spengler, que celebran al estado prusiano como el preludio al socialismo y al socialismo como una realización de la idea prusiana del estado, y el comunismo ruso, existe una íntima afinidad: tanto aquí como allá existe la misma creencia supersticiosa en la espontánea fuerza creadora de la taumatúrgica violencia; tanto aquí como allá existe la misma esperanza en el estado omnipotente, capaz de controlar a los individuos en todas las esferas de su vida, tanto

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 88. Y véase, *Staatsauff.*, p. 302.

<sup>157</sup> O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1920 (actualmente en O. Bauer, *Werkausgabe in 7 Bänden*, Viena, Europa Verlag, 1967, Bd. 2, p. 301), trad. it. en G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., p. 181. Véase también de O. Bauer, *Der "neue Kurs" in Sowjetrußland*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung 1921 (actualmente en O. Bauer, *Werkausgabe*, Bd. 2, cit., pp. 429 y ss.). Véase igualmente a este respecto, N. Leser, "E morto l'austromarxismo? Bilancio di una concezione politica", en *Dialoghi del XX*, junio de 1967, pp. 185 y ss. El ensayo se reimprimió recientemente en el libro de N. Leser, *Teoria e prassi dell'austromarxismo*, s. 1., Mondo Operaio-Edizioni Avanti!, 1979, pp. 34 y ss. Este texto, presentado como traducción italiana de la obra de N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus*, Viena-Francfort-Zurich, Europa Verlag, 1968, constituye sólo una antología. Véase, además, H. Steiner, "Otto Bauer: l'austromarxismo e la Rivoluzione d'Ottobre", en *Critica marxista*, 1967, núm. 4-5, pp. 136 y ss.; H. Steiner, *La révolution d'Octobre et l'Austromarxisme*, en varios autores, *La Révolution d'Octobre et le mouvement ouvrier européen*, París, EDI, 1967; y para un juicio baueriano en los años treinta, véase, G. B. Gordoncini, "Il sistema sovietico nel dibattito degli austromarxiste", en *Mondoperaio*, xxxi, núm. 10, octubre de 1978, pp. 77-82.

<sup>158</sup> O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, *Werkausgabe*, B. 2, cit., p. 330.

aquí como allá existe el delirio de la omnipotencia de una minoría dominante que por medio de la coerción puede y debe llevar a formas más elevadas de vida a las masas obedientes y dóciles".<sup>159</sup>

##### 5. LA COMPLEJIDAD DE LA VIDA MODERNA: CONFRONTACIÓN CON SIMMEL

Contra las tendencias dominantes, de carácter estatista —tendencias dominantes, aunque con diversas articulaciones, no sólo en el interior del bolchevismo y del socialismo marxista, sino también en gran parte de la politología y del pensamiento sociológico contemporáneo—, Adler insiste en definir el estado como "una parte de la sociedad": <sup>160</sup> "*Sociedad y estado no son dos cosas distintas para los marxistas.*" <sup>161</sup>

Adler fundamenta esta afirmación —contra la que polemizaría ásperamente Hans Kelsen—,<sup>162</sup> a través de una frecuente referencia a Marx. En realidad, sin embargo, sólo puede ser comprendida si se la incorpora en un contexto más global de problemas. En efecto, no se la puede deducir linealmente de autoridad alguna: en este caso menos que nunca la *Marx-Philologie* puede resolver problemas. La cuestión, si acaso, es otra. Se trata de ver hasta qué punto algunas formulaciones clásicas del marxismo son capaces de explicar algunas transformaciones reales del estado moderno: tomando en cuenta obviamente la libertad de interpretación que Adler se reserva desde el principio, rechazando la idea del marxismo como sistema "acabado" y, en consecuencia, la distinción entre marxismo y *adlerismo*.<sup>163</sup>

Algunos elementos ponen en evidencia que lo que está en juego es esto y no otra cosa. La unión de estado y sociedad está dirigida, ante todo, a conjurar un peligro que se presenta inevitablemente —como lo demuestran la confrontación tanto con Hugo Preuss como con Karl Renner— cada vez que el estado se presenta como algo "distinto" de la sociedad: o sea el peligro de que el estado se convierta por esa vía en un instrumento neutro que sirve para diversas cosas. La interpretación del estado como sistema de normas es correcta

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>160</sup> *Staatsauff.*, pp. 33-34.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>162</sup> Véanse las largas notas en que Kelsen discute este punto en *Sozialismus und Staat. cit.*, pp. 20 y ss. (trad. it., pp. 25 y ss.).

<sup>163</sup> *Staatsauff.*, p. 10.

—como hemos visto—<sup>164</sup> si se trata de llevar adelante, aun dentro de la teoría del estado, la lucha contra toda clase de sustancialismo o de naturalismo. Resulta, en cambio, problemática, cuando esta conquista metodológica y epistemológica se convierte —como sucede con Kelsen— en la mediación a través de la cual el estado se transforma en un puro “medio de técnica social”.

Pero, en segundo lugar, ¿hasta qué punto la “distinción” entre estado y sociedad ayuda a comprender las transformaciones del mundo contemporáneo, las transformaciones que llegan a ser particularmente evidentes en la transformación de la democracia en *democracia organizada*?<sup>165</sup> ¿O bien cuando, de un lado, el estado se “socializa” cada vez más, se arraiga en la sociedad civil, mientras del otro lado, todos los ámbitos de esta última se *politizan* poniendo en crisis cualquier posibilidad de “neturalización”?<sup>166</sup> ¿Ante estas transformaciones es posible conservar la distinción rígida entre el derecho y la realidad histórica —entre el plano de las normas y el plano del ser— que Kelsen pretende esgrimir? ¿No existe, además, el peligro de que también en el kelsenismo se presente —aunque sea en forma *idealizada* y sublimada— una especie de estatismo?

Algunos elementos del análisis adleriano ya son conocidos: toda forma de centralismo conduce a un distanciamiento, sumamente peligroso, entre dirigentes y dirigidos, y, en general, lleva consigo el riesgo de la burocratización. No es

<sup>164</sup> V. *supra*, notas 96 y 97.

<sup>165</sup> En este sentido debe interpretarse el capítulo XII de este libro.

<sup>166</sup> Sobre el fin de las “neutralizaciones” y “despolitizaciones”, véase, C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, 3a. ed.; Berlín, Duncker & Humblot, 1963, 5a. ed., pp. 23-24 (trad. it. C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 105-106). De aquí nace, pues, la imposibilidad de identificar “político” y “estatal”, sobre lo cual, véase lo que escribe Adler más adelante, p. 300: “Forma parte de los muchos equívocos del formalismo de los conceptos de Kelsen el hecho de que, en él, ‘político, equivale siempre a estatal’ [...]”. Sobre Schmitt véase, además del célebre ensayo de H. Fiala (K. Löwith), “Politischer Dezisionismus”, en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1935. (trad. it. K. Löwith, *Critica dell’esistenza storica*, Nápoles, Morano, 1967), el estudio de G. Schwab, *The Challenge of the Exception*, Berlín, Duncker & Humblot, 1970, así como las recientes contribuciones de M. Surdi, “Pluralismo come dilemma: Carl Schmitt, una soluzione totalitaria per gli anni ‘30”, en *Problemi del Socialismo*, enero-marzo de 1977, pp. 239 y ss.; M. Surdi, “Critica della categoria del politico: 1932-1937”, en *Aut-Aut*, núm. 170-171, marzo-junio de 1979, pp. 197 y ss.



casual que el socialismo "moderno" haya vuelto a la idea de los *consejos obreros* —o, por otro lado, los elementos innovadores contenidos en el socialismo de las *gildas*—<sup>167</sup> en la tentativa de elaborar *nuevas instituciones* ("*formas nuevas de la lucha socialista de clase*") que, caracterizándose por la participación activa y directa de las masas, por su iniciativa constante y, sobre todo, por la subordinación espontánea a reglas y normas que no son impuestas desde el exterior, funcionan —como diría Gramsci— como *escuela de vida estatal*.<sup>168</sup>

Además, esta disolución del "estado Leviatán" no significa, en realidad, necesariamente, el final de la centralización *tout court*, sino más bien la sustitución de la centralización *desde lo alto* con una que sea "el producto orgánico que se desarrolla espontáneamente a partir de las necesidades de los distintos grupos de interés, y, por lo tanto, desde la base, del mismo modo que son precisamente las necesidades de la producción de la empresa o simplemente las ventajas que emanan de la unificación las que aconsejan semejante organización que se establece por encima de las distintas agrupaciones".<sup>169</sup>

Esta nueva línea estratégica, por otra parte, nace de la exigencia de tomar en cuenta algunas transformaciones reales del mundo contemporáneo y, al mismo tiempo, de reclasificarlas desde el punto de vista de la clase obrera. El debate sobre la democracia, sobre el parlamentarismo y, en general, sobre el estado, emprendido precisamente en los años de la primera guerra mundial, puso el acento en lo insostenible de los viejos "puntos de vista centralistas"<sup>170</sup> y planteó el problema de cómo era posible, si se tomaba en cuenta la *pluralización y complejidad* de la sociedad contemporánea —unificada y descompuesta, al mismo tiempo, por el encabalgamiento de círculos "cuya red se hace cada día más densa con nuevos hilos"—,<sup>171</sup> echar a andar en ésta algunas líneas de reestructuración.

Esto, sin embargo, exige al mismo tiempo una profunda revisión de los instrumentos conceptuales. Kelsen insiste en el hecho de que la jurisprudencia no debe explicar la "vida";<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Tanto Bauer como Adler tienen muy presente el socialismo de las *gildas* y, en particular, la versión que había presentado Cole.

<sup>168</sup> Sin embargo, como es sabido, la fórmula gramsciana se refiere al partido; véase A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 1975. p. 920.

<sup>169</sup> *Staatsauff.*, p. 182.

<sup>170</sup> W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. v, cit., p. 271.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>172</sup> H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, cit., p. 93. Los problemas derivados de la divergencia entre sistema norma-

pero esta afirmación sólo es correcta mientras se permanece en el plano crítico-gnoseológico. Es menos aceptable, en cambio, dentro de los límites en que parece conducir a un predominio del método jurídico sobre el *sociológico*. El planteamiento kelseniano lleva, en efecto, a no tomar en cuenta el hecho de que —como lo señala el problema de la dictadura— hay problemas de la *realidad concreta* que son, al mismo tiempo, problemas *jurídicos*.<sup>173</sup> Además, es de por sí significativa la elaboración de la tendencia de la jurisprudencia moderna, conocida con el nombre de “escuela del derecho libre”,<sup>174</sup> la que sólo es “un síntoma significativo” de la “insatisfacción” y “del tormento interior del jurista que piensa, y es sólo un caso particular, que se presenta en el interior de la determinación técnica y metodológica de un único especialismo” de aquellos motivos del pensamiento, que se presentan ya sea en otros círculos especialistas, y en otros elementos de la vida política y social, que “impulsan a rebasar la expresión literal de las leyes, readactadas de una vez para siempre e inmutables, para llegar a su forma viviente, configurada cada vez mediante una aplicación concreta del derecho”.<sup>175</sup>

Esto significa —como le objetarían a Kelsen los críticos partidarios de la “fenomenología”—<sup>176</sup> que la delimitación del objeto jurídico no puede ser meramente formal (*erkenntniskritisch*), sino que debe ser objetiva (*gegenständlich*):<sup>177</sup>

tivo y “facilidad” son admitidos sin embargo por el mismo H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Springer, 1925, pp. 18-19. Sobre el kantismo de Kelsen, véase Goyard-Fabre, “L’inspiration kantienne de H. Kelsen”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1978.

<sup>173</sup> C. Schmitt, *Die Diktatur*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1921, p. 137 [hay edic. en esp.].

<sup>174</sup> Véase, a este respecto, E. Fuchs, *Gerechtigkeitswissenschaft. Ausgewählte Schriften zur Freirechtslehre*, hrsg. A. F. Foulkes u. A. Kaufmann, Karlsruhe, C. F. Müller, 1965.

<sup>175</sup> Véase más adelante cap. xv, nota 29.

<sup>176</sup> A este respecto, son interesantes los ensayos de J. Dobretberger, H. Hers, etc., reunidos en *33 Beiträge zur Reinen Rechtslehre*, hrsg. R. A. Métall, Viena, Europa Verlag, 1974, así como el ensayo de F. Sander, “Zum Verhältnis von Staat und Recht”, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd. 10, 1926. A este respecto, me permito remitir una vez más a mi *Introducción*, a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. LXII y ss.

<sup>177</sup> De acuerdo con la observación de Scheler, todo esto que funge dentro de la experiencia natural o científica, como *forma* (o bien, como método de la experiencia), “no puede dejar de convertirse, dentro de la experiencia fenomenológica, en ‘materia’ y en ‘objeto’ de la intuición”. (M. Scheler, *Der Formalismus in der*

así, por ejemplo, “no se puede separar la autoridad del estado” —objeta Carl Schmitt a Kelsen, desde un punto de vista distinto—<sup>178</sup> “del valor (*Wert*) del mismo”.

Pero si el problema que se presenta a esta altura es el de una relación más estrecha entre ciencia y vida —si éste es el punto nodal dentro del que se articula un proceso de transformación tanto de las formas de la racionalidad como de la forma de la política—, lo que se cuestiona es el neokantismo de Adler. No es casual que al criticar el “marxismo trascendental” de Adler, desde el punto de vista de una “filosofía concreta” que se inspira en algunos motivos del segundo Dilthey, así como en Heidegger,<sup>179</sup> Herbert Marcuse insista, en su ensayo de los años treinta, en la imposibilidad de llegar a la realidad concreta a través del método trascendental.

“El método trascendental —observa Marcuse— significa ante todo un distanciamiento consciente y sistemático respecto a los objetos, a la realidad tal como la encontramos en la experiencia espacio-temporal. Esto no significa que en el transcurso de la investigación no tome en cuenta constantemente esta realidad, bajo la forma de ejemplo, comprobación y aplicación; sino que no constituye nunca el ‘hilo conductor’ del método. El interés, el sentido y el objetivo de la investigación se encuentran en otra parte. Lo que ésta se propone establecer [...] no son las leyes que existen en la realidad, la existencia concreta del hombre y su relación con el mundo, sino la *posibilidad* de este mundo y de sus leyes.”<sup>180</sup>

Precisamente por el hecho de que el interés de la filosofía trascendental está puesto en la simple *posibilidad*, está enteramente marcada por el “alejamiento de la realidad”: “el método trascendental se dirige a un campo de objetos que tiene una naturaleza enteramente distinta a la de la realidad que existe y que acontece en el espacio y en el tiempo”.<sup>181</sup> Esto significa que la tentativa adleriana de una fundamentación trascendental de la experiencia social puede resultar intere-

*Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd. 2, cit., p. 71.)*

<sup>178</sup> C. Schmitt, *Die Diktatur, cit.*, p. XII.

<sup>179</sup> Véase A. Schmidt, *Ontologia esistenziale e materialismo storico* in Herbert Marcuse, en: Varios autores, *Risposte a Marcuse*, Bari, Laterza, 1969, pp. 13 y ss.; M. Dal Pra, *Presentazione*, de H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Florencia, La Nuova Italia, 1969; G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bolonia, Il Mulino, 1968, pp. 270 y ss.

<sup>180</sup> H. Marcuse, “Transzendente Marxismus”, en *Die Gesellschaft*, Bd. VII, 1930, pp. 304-326. (H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Turin, Einaudi, 1975, p. 37.)

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 40.

sante dentro de los límites en que "se refiere a la experiencia social como objeto de un sistema científico de investigación, y, en consecuencia, a la fundamentación gnoseológica de la ciencia social". En cambio se le critica si pretende ser una fundamentación gnoseológica "del mismo ser y acontecer social".<sup>182</sup>

Adler respondería algunos años más tarde —en su última obra— a las críticas de Marcuse sosteniendo que, para quien tiene una mínima familiaridad con la filosofía trascendental, la distinción marcusiana entre experiencia posible y experiencia real carece totalmente de sentido.<sup>183</sup> Además, revirtiendo contra su crítico la acusación de "neokantismo", Adler señala que Marcuse sólo puede sostener la tesis de que lo social es indiferente al problema de la "experiencia posible", porque, tal vez inconscientemente, todavía está ligado con la distinción, windelbandiana-rickertiana, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.<sup>184</sup>

Sin entrar en el mérito de la *Auseinandersetzung* entre Max Adler y el joven Marcuse, hay que decir de cualquier manera que la "sospecha" de este último era tan legítima como infundada. La tentativa adleriana de una fundamentación trascendental de la socialización —anterior, por lo tanto, respecto a la permitida por el mundo de la producción, de las relaciones económicas y sociales— se dirige desde el principio a un objetivo único: insistir en que no existe estructura económica que no esté *ab initio* inscrita dentro de formas (institucionales, jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.). En tal sentido la temática del carácter trascendental de la experiencia social constituye el verdadero fundamento teórico del *antieconomicismo* adleriano —baste pensar en el tema de la *realidad* de la ideología<sup>185</sup> o en el rechazo del concepto de clase como concepto meramente económico—,<sup>186</sup> antieconomicismo que distingue fuertemente el marxismo de Adler del panorama europeo contemporáneo.

Pero aquello sobre lo que ante todo hay que llamar la atención es otro punto: el carácter particular de la relación de Adler con Kant, específicamente en cuanto a la relación entre filosofía teórica y filosofía práctica.

<sup>182</sup> *Ibid.*, pp. 52, 58.

<sup>183</sup> M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Viena, Im Saturn Verlag, 1936 (reimpresión facsimilar con introducción de N. Leser, Aalen, Scientia, 1975), p. 73.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>185</sup> M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, *cit.*, pp. 117 y ss.

<sup>186</sup> Debe interpretarse en ese sentido todo el capítulo VII de *La concepción del estado en el marxismo*.

“Es conocida la indicación de Kant —escribe Adler—, que conmueve profundamente el pensamiento, de prestar atención al hecho de si la razón teórica y la práctica, que se distinguen de una manera tan rígida en el ser y en el deber-ser, al final de cuentas no tienen una raíz común. No me atrevo a decir si esta raíz ya se encuentra en el elemento social-trascendental. Pero si se toma en cuenta el hecho de que aquí se halla el origen de la relación del individuo con el prójimo en general, de que sólo a partir de aquí surge la multiplicidad de los sujetos, que constituye el mundo espiritual que experimenta su reglamentación en la norma, y de que por otra parte cualquier norma conduce a una voluntad pura, que, en su validez general y en su carencia de contradicciones encierra en sí misma de manera indivisible la referencia a una multiplicidad indeterminada de sujetos del querer: entonces me parece que nos hemos aproximado de algún modo, esencialmente, al tronco común de la legalidad de la conciencia en general.”<sup>187</sup>

Mientras de una parte Adler presenta a Kant como precursor de Hegel y Marx, de la otra la temática relativa a la unificación derivada de la *ungesellige Geselligkeit* es sustraída a la confrontación con la “mano invisible” smithiana: Kant no tiene nada que ver con el liberalismo.<sup>188</sup>

Y, para Adler, esto es posible en cuanto desde el principio incorpora un elemento “material” dentro del “formalismo” kantiano: la relación con la historia vista desde la perspectiva del problema del desarrollo social. La ética kantiana es importante porque permite “asumir la causalidad del querer humano ya no como un hecho indefinido e indefinible en el cálculo de la necesidad histórica, sino como un factor *cuya dirección está determinada*”.<sup>189</sup> El método trascendental no está “vacío”: no es cierto, en efecto, que éste pueda asumir subrepticamente cualquier contenido. Desde el momento que es el fundamento de la socialización no puede dejar de estar preñado, desde el principio, de los valores que salen a la luz en las diversas formas de socialización:

“No se desarrollan nuevas formas sociales a partir de las instancias éticas, sino por el contrario, con la transformación de las relaciones sociales entre los hombres estos cambios deben manifestarse necesariamente a su conciencia como instancias morales. En el *mismo e idéntico* proceso histórico causal es donde se encuentran reunidas la relaciones sociales

<sup>187</sup> *Staatsauff.*, pp. 69-70.

<sup>188</sup> M. Adler, *Kant und der Marxismus*, cit., p. 202.

<sup>189</sup> M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 65 (trad. it. incluida en *Marxismo ed etica*, Milán, Feltrinelli, 1975, p. 199).

y los juicios morales que se pronuncian sobre ellas. [...] El imperativo categórico [...] no es propiamente otra cosa que la *forma de la conexión social, la forma de la efectiva socialización del hombre.*"<sup>190</sup>

Ciertamente, si se toma en cuenta esta interpretación anti-formalista de Kant —una interpretación que, por lo demás, hace muy sutil la distancia entre Kant y Hegel—<sup>191</sup> se comprende por qué Adler no podía compartir las críticas de Scheler al formalismo kantiano.<sup>192</sup> Pero en cambio resulta clara la hostilidad adleriana en relación con la tentativa schele-riana en cuanto tal, tentativa orientada, de una parte, a presentar una imagen más compleja de la forma de la racionalidad que, a través de la consolidación de una combinación entre el elemento intelectual y el elemento "emocional",<sup>193</sup> fuera capaz, de otra parte, de teorizar el modo en que el "valor" ("el interés 'por alguna cosa'") forma parte constitutiva (no ajena) de una "visión del mundo" y, más bien, actúa ya dentro de las técnicas, si es cierto que "La técnica, en realidad, no es sólo una 'aplicación' *a posteriori* de una ley meramente contemplativo-teórica, que está determinada exclusivamente por la idea de la verdad, de la observación, de la lógica y de la matemática pura. Sino que es más bien la *voluntad de dominio y de guía* [...] que codetermina los métodos del pensamiento y de la intuición como también los fines del pensamiento científico."<sup>194</sup>

Olvidándonos de algún modo de esta problemática, que permitiría tal vez descubrir algunos puntos de contacto —paradójicos, si se considera la constante polémica entre Adler

<sup>190</sup> *Ibid.*, pp. 65-66 (trad. it., p. 200).

<sup>191</sup> Véase sobre todo, M. Adler, *Marx als Denker*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1921, y, sobre la presencia de Hegel en el presente libro, véase en particular, P. Heintel, "Hegels Einfluss auf das Staat- und Rechtsdenken des Austromarxismus (Max Adler)", en *Filosoficky Casopis*, Praga, núm. 3, 1967, pp. 380-391 (así como en general, M. Adler, *System und Ideologie*, Viena-Munich, Oldenbourg, 1967).

<sup>192</sup> M. Adler, *Zwei Jahre...!* cit., pp. 877-878.

<sup>193</sup> Es particularmente significativo, por ejemplo, el ya citado, M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis, Die Weissen Blätter*; sobre Scheler, véase, ahora, P. Good (hrsg.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna-Munich, Francken Verlag, 1975 (con ensayos breves de Heidegger, Gadamer, etcétera).

<sup>194</sup> M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Berna-Munich, Francken Verlag, 1960, p. 93. (M. Scheler, *Sociologia del Sapere*, con introducción de G. Morra, Roma, Abete, 1976, pp. 158-159). A este respecto véase, R. Racinaro, *Introducción*, a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. LXIX y ss.

y Scheler—<sup>195</sup> entre los dos pensadores, vale la pena detenerse en otro punto. El hecho es que la *Auseinandersetzung*, con Kant y el neokantismo, plantea una problemática más general: la de una readaptación de la forma de la racionalidad respecto a la complejidad de un presente que ya no parece dominable a través de un punto de vista "sintético". Semejante readaptación se hace tanto más necesaria cuanto, *de hecho*, ya está en operación en el interior del modo de funcionar de los distintos especialismos en que está dividido el cerebro social y en que se encarnan de una manera (cada vez más) concreta las decisiones políticas.<sup>196</sup> Este es el significado de la compenetración cada vez más estrecha entre *metafísica* (los valores, la política), ciencia y proyecto técnico. La crisis creciente entre los viejos "puntos de vista centralistas"; el proceso —sólo aparentemente contradictorio— de difusión del estado y de la política y simultáneamente de concentración de la decisión: todo esto acrecienta la complejidad de los procesos sociales y políticos —y de la *forma de la contradicción*, respectivamente— en el curso de los años veinte y treinta.<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Véase *Verhandlungen des 4. deutschen Soziologentages in Heidelberg am 29. und 30. IX. 1924*, *Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Reihe 1, Bd. 4, Tübinga, Mohr, 1925. Sobre la polémica entre Adler y Scheler en el 4º Congreso de los sociólogos alemanes véanse algunas indicaciones en K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1972, así como R. Racinaro, *Introducción a H. Kelsen, Socialismo e Stato*, *cit.*, pp. LXIX y ss.

<sup>196</sup> Véase, M. Cacciari, "Lavoro, valorizzazione e 'cervello sociale'", en *Aut-Aut*, núm. 145-146, enero-abril de 1975. Sin embargo el tema se encuentra presente, aunque en formas diversificadas, en el debate de los últimos años: véase, Varios autores, *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978 (y ahí mismo, en particular, la intervención de B. de Giovanni, pp. 51-62).

<sup>197</sup> El mismo Kelsen parece llamar la atención en los años treinta sobre esta "complejidad": véase H. Kelsen, "Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 66, 1931, pp. 449-521. "Ya que es cierto que el ordenamiento jurídico capitalista sirve para la conservación del dominio de clase, igualmente sería miope no reconocer que, junto con este dominio de clase, existe también una relación de dominio, que no sólo contraponc una clase con otra, sino que divide también la clase dominante misma y la articula en un grupo dominante y en uno dominado. No se puede dudar seriamente —concluye Kelsen— sobre el hecho de que precisamente esta relación de dominio meramente político puede entrar en cierta contradicción con la relación económica, ya que los que dominan políticamente, se ven obligados, para conservar su dominio, a reducir la relación

Sería demasiado descubrir, en el mismo Adler, una conciencia lúcida de todo esto. Sin embargo, es sumamente significativo el hecho de que Adler establezca, en ese contexto, una relación explícita y positiva con Georg Simmel, con el sociólogo y filósofo que, partiendo del análisis de las transformaciones de la vida del hombre moderno en la época de la *metrópoli*,<sup>198</sup> llamó cada vez más la atención sobre el carácter *conflictivo*<sup>199</sup> de las relaciones que distinguen la sociedad moderna y, en general, sobre la disolución de la vieja *Gemeinschaft* "en una 'sociedad' dominada por meras 'relaciones'."<sup>200</sup>

Para Simmel el límite de Kant está precisamente en su intelectualismo, en su tentativa de "extender el valor de las normas válidas para el pensamiento a todos los niveles de la vida".<sup>201</sup> Se descubre, aquí, su relación —aunque sea crítica— con el mecanicismo que parecía querer negarle toda cabida a las ideas, a los valores, a los objetivos. El kantismo, en efecto, es una primera tentativa de restaurar la unidad —cuya exigencia sigue existiendo aun después del naturalismo de la ciencia mecanicista— entre naturaleza y espíritu, entre me-

de dominio económico a costa de los intereses de los propios compañeros de clase" (este ensayo se puede encontrar ahora en H. Kelsen, *Demokratie und Sozialismus*, hrsg. N. Leser, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1967, pp. 76-77). Por otro lado, esta complejidad habla precisamente contra las "distinciones" que simultáneamente pretende esgrimir contra Schmitt (véase, R. Racinaro, *Introducción a H. Kelsen, Socialismo e Stato*, cit., pp. cxvi y ss.).

<sup>198</sup> G. Simmel, *Die Grosstaedte und das Geistleben*, 1903, actualmente en G. Simmel, *Brücke und Tür*, hrsg. von M. Susman u. M. Landmann, Stuttgart, Koehler, 1957, pp. 227-242. Véase, M. Cacciari, "Note sulla dialettica del negativo nell'epoca della metropoli (saggio su Georg Simmel)", en *Angelus Novus*, núm. 21, 1971, pp. 1-54.

<sup>199</sup> Véanse las páginas dedicadas al "conflicto", en G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlín, Duncker & Humblot, 1908 (reimpreso en 1958), pp. 186-255. Sobre Simmel, véase G. Calabró, *Situazione e decisione sui "conflitti morali"* in G. Simmel, en Varios autores, *L'etica della situazione*, Nápoles, Guida, 1974, pp. 151-183.

<sup>200</sup> Véanse, además, el ensayo ya citado de M. Cacciari, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, hrsg. K. Gassen u. M. Landmann, Berlín, Duncker & Humblot, 1958; S. Kracauer, "Georg Simmel", en *Logos*, Bd. ix, H. 3, 1920, pp. 307-338 (actualmente en S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Francfort, Suhrkamp, 1963 y 1977), así como la colección de contribuciones aparecida con el título de *Aesthetik und Soziologie um Die Jahrhundertwende: Goerg Simmel*, hrsg. von H. Böhringer y K. Gründer, Francfort, V. Klostermann, 1976.

<sup>201</sup> G. Simmel, *Kant*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1904.



canicismo y sentido interno, entre objetividad científica y valores: Kant “elevó el subjetivismo de los tiempos modernos, la autonomía del yo y su irreductibilidad al elemento material, a su culminación, sin abandonar ni mínimamente la solidez y la importancia del mundo objetivo”.<sup>202</sup> Pero Kant sólo pudo lograrlo llevando a su punto más elevado la interpretación científico-intelectualista de la imagen del mundo: “el conocimiento de las cosas, y no las cosas, se convierte para Kant en el problema *tout court*. La unificación de las grandes dualidades: naturaleza y espíritu, alma y cuerpo, la logra a condición de querer unificar únicamente las imágenes del conocimiento científico; la experiencia científica, con la igualdad general de sus leyes, es el marco que compendia todos los contenidos de la existencia en *una* forma: la de la comprensibilidad conforme al intelecto”.<sup>203</sup>

Es totalmente diversa, en cambio, la tentativa goethiana de resolver los dualismos tradicionales. Goethe renuncia a un “sistema” filosófico, y más bien carece completamente de la “intención de la filosofía como ciencia”: en Goethe se trata siempre “de la manifestación *inmediata* de su sentimiento del mundo”.<sup>204</sup> Lo que lo distingue radicalmente de Kant es el hecho de que trata de resolver la división entre el espíritu subjetivo y el objetivo, entre la naturaleza y el espíritu, “dentro de su fenómeno (*Erscheinung*) mismo”.<sup>205</sup> El “regreso a Goethe” —que se contrapone a la unilateral *izurück zu Kant!* de los años setenta— proviene directamente de la consideración por la cual Goethe no trata de resolver la división yendo más allá de los fenómenos —haciendo que el yo “gnoseológico” los comprenda como simples ‘representaciones’—, ni haciendo las paces con la “cosa en sí”: ‘De lo Absoluto en sentido teórico —dice Goethe— no me atrevo a hablar; pero puedo afirmar que quien lo reconozca en *el fenómeno* y lo tome en cuenta, obtendrá una gran ganancia.”<sup>206</sup>

En este punto es donde Simmel se ve obligado a ir más allá de la filosofía trascendental, a remontarse a un elemento superior —*la vida*— que sirva de base a las mismas funciones *a priori* del espíritu.<sup>207</sup>

<sup>202</sup> G. Simmel, *Kant und Goethe*, Berlín, Bard, Marquardt & Co. 1906, p. 5.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>207</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viena-Leipzig, Anzengruber Verlag, 1919, p. 8. Una de las pocas obras que al ocuparse de estos problemas usó concretamente aná-

La necesidad del primado de la vida nace directamente de la enorme complicación de la relación deseo-medio-fin en la *Kultur* moderna.<sup>208</sup> La pérdida de transparencia, dentro de esta relación, hace que la técnica —o sea, la ciencia de los medios— absorba la mayor parte de las energías: <sup>209</sup> en esta situación es donde nace la necesidad de un *Endzweck*, de un “objetivo final”: “El acuciante problema del sentido y del objetivo del todo se constituye únicamente cuando innumerables actividades e intereses, en las que nos concentramos como si fueran valores definitivos, se presentan con su simple carácter de medios.”<sup>210</sup>

Ésta es la condición de *Sehnsucht*, de nostalgia-aspiración, que caracteriza al hombre moderno. La disolución de todo *Endzweck* equivale al final de todo *fundamento*: el resultado parece ser la absoluta descomposición de la realidad, el final de toda síntesis posible. Aquí es donde interviene la vida como posibilidad de concebir un desarrollo que, a falta de un objetivo final, tenga, sin embargo, sentido:

“*La vida misma* —dice Simmel— *puede convertirse en objetivo de la vida*, y de este modo se sale del problema de un objetivo último, que yace más allá de su proceso, que fluye de manera pura y natural [...] El hecho de que un proceso empírico deba valer como desarrollo —en sentido histórico-psicológico o también en sentido metafísico— ya no depende por lo tanto de un objetivo último colocado fuera del mismo, que, a partir de sí mismo, le atribuye a ese proceso cierto significado de medio o de transición [...] Cada etapa de la existencia humana encuentra ahora su objetivo no en algo absoluto o definitivo, sino en lo que es inmediatamente más elevado (*in-dem nächsthöherem*).”<sup>211</sup>

Adler descubre precisamente en esta concepción, por una parte, “la naturaleza metafísica” del concepto de vida, el que para Simmel es “una energía *creadora de valor*”, y, por otra, un “inaudito optimismo de vida” que aproxima a Simmel mucho más a Nietzsche que a Schopenhauer,<sup>212</sup> y que culmina en la afirmación de que la vida siempre es más-vida (*Mehrleben*) o mejor dicho más-que-vida (*Mehr-als-Leben*).

lisis adlerianos sobre Simmel, es la de Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1971 (nueva edición).

<sup>208</sup> G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, p. 1.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>212</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., pp. 31-32.

Pero, aparte de estas observaciones críticas, hay otra —mucho más significativa para los fines de nuestro discurso— que es la idea-guía de la confrontación adleriana con Simmel. Se trata de la idea de que *es erróneo pensar que se puede definir la experiencia intelectual de Simmel a través de la categoría de "relativismo"*: y esto, en particular —por paradójico que pueda parecer—, mucho menos después de la radicalización en sentido metafísico de ese (aparente) radicalismo. En efecto, después del encuentro con Kant, el relativismo de Simmel se convierte en "de método, que consistía simplemente en señalar, dentro del conocimiento, la relación general de sus contenidos singulares entre sí, en metafísica, que pone en relación todo el conocimiento con una esencialidad establecida detrás de éste, o sea, precisamente, con el hecho original de la vida, gracias al cual se adquiere una imagen completa del mundo. El relativista y el escéptico terminan como metafísicos".<sup>213</sup>

Este resultado metafísico precisamente obliga a reconsiderar el itinerario intelectual de Simmel fuera de todo esquema clasificatorio. Ya en la *Philosophie des Geldes*, Simmel no sólo no niega, sino que más bien afirma que el conocimiento siempre presupone —para tener valor de verdad— una instancia última y absoluta: "Sólo que no podemos saber nunca cuál es este conocimiento absoluto."<sup>214</sup> Subsiste siempre la posibilidad de encontrar un principio superior, por lo cual no es ya lícito *considerar dogmáticamente* el pensamiento, pues siempre hay que considerar más bien como penúltimo el último punto conquistado. La relatividad del conocimiento, entendida de este modo, no conduce, sin embargo, necesariamente a un proceso al infinito (en el sentido de que cada verdad depende de otra), ya que este proceso de fundamentación de la verdad puede volverse circular: "Frecuentemente se descubre que la demostración de un principio, cuando se la sigue a través de todos sus presupuestos, sólo es posible si se supone ya probado el principio que se quiere demostrar".<sup>215</sup> Se llega así a una especie de demostración tautológica o a un "silogismo circular" (*Zirkelschluss*).<sup>216</sup>

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>214</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900; *ibid.*, Berlín, 1977, 7a. ed. pp. 64-65.

<sup>215</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 11; y véase, G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., p. 67.

<sup>216</sup> Sobre el carácter "tautológico" de los enunciados lógicos, véase R. Carnap, *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, en *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 432-465. Sobre el tema, véase, M. Cacciari, *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1976, pp. 70 y ss. Véase también la traducción del importante manifiesto

"No es inconcebible que nuestro conocimiento considerado como un todo sea inevitablemente prisionero de esta forma. Si se considera la inmensa combinación de presupuestos de la que depende cada uno de los conocimientos, entonces Simmel sostiene que no se excluye que la demostración de A conduzca nuevamente, a través de una cadena de argumentaciones suficientemente larga, a A."<sup>217</sup>

La "legitimación recíproca" de los contenidos del conocimiento, tal como emerge en el *Zirkelschluss*, debe considerarse como una forma fundamental del conocimiento, que de ese modo se convierte en un proceso suspendido (*freischwender Prozess*) cuyos miembros se necesitan recíprocamente.<sup>218</sup>

Además, los principios constitutivos de la verdad de un conocimiento pueden transformarse en principios *reguladores*, que no digan cómo suceden las cosas efectivamente, sino simplemente hagan *cómo si* las cosas sucedieran efectivamente de ese modo.<sup>219</sup> "Si sólo valen como principios eurísticos, si los consideramos sólo como caminos que se pueden recorrer alternativamente, esto permite la aplicación simultánea de los principios más opuestos. Y, evidentemente, sólo de este modo nuestro conocimiento llega a ser adecuado a la realidad."<sup>220</sup>

Si se toman en cuenta estas condiciones se descubre que la "relatividad" simmeliana no significa en realidad "un debilitamiento del concepto de verdad, no es una detracción de la verdad, sino, por el contrario, es la esencia de la verdad misma, el único modo en que nuestras representaciones pueden convertirse en *plena verdad*".<sup>221</sup>

Aquí es donde hay que tomar en cuenta lo que Simmel llama el "carácter de fragmento de la Vida",<sup>222</sup> por el que

del *Wiener Kreis*: H. Hahn-O. Neurath-R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, Roma-Bary, Laterza, 1979.

<sup>217</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., pp. 67-68; y véase M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 11.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>219</sup> Es demasiado evidente la referencia a un módulo conceptual típico del simulacionismo de H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Meiner, 1911 (sobre la edición de 1923, con algunos cortes, se hizo la traducción italiana de *La filosofia del "come se"*, Roma, Ubaldini, 1967).

<sup>220</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 12.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>222</sup> G. Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens*, en *Logos*, Bd. 6, 1916-1917, pp. 29-40.

todo sujeto vive no en uno sino en *varios* mundos. Los contenidos del conocimiento reflexivo se ordenan, en efecto, de acuerdo con los más diversos puntos de vista, y constituyen cada uno de ellos un mundo en sí. El mismo sujeto vive, al mismo tiempo, en un mundo religioso, artístico, ético e histórico. Todos estos mundos tienen el mismo contenido, pero diversos motivos lo llevan a formaciones globales totalmente distintas. "Todos nuestros contenidos psíquicos, vividos pasiva o activamente, son fragmentos de mundos, cada uno de los cuales significa una totalidad de contenidos del mundo formada de una manera particular." No hay por lo tanto esperanza "de llegar a comprender la totalidad de nuestra vida partiendo de uno cualquiera de los puntos de vista de los contenidos de nuestro conocimiento".<sup>223</sup>

El impulso de la vida consiste, en cambio, en presentarse como la *totalidad* que ésta constituye. En la filosofía simmeliana hay la tendencia constante a romper las "cadenas del conocimiento únicamente lógico", que tiende a separar, y en esto Simmel hace recordar a "otro rebelde filosófico contra la lógica, Hegel",<sup>224</sup> que supera las "barreras del conocimiento" intelectualista gracias a la dialéctica.<sup>225</sup>

Además, en Simmel, del mismo modo que en Hegel, está muy presente el problema de la constitución del "espíritu objetivo". Sólo que en Simmel éste es producto de la *vida*: en ella existen, en efecto, las *Vorformen der Idee*.<sup>226</sup> Por distintos que puedan parecer los contenidos de la idea respecto a la vida, en realidad se presentan siempre las mismas formas que ya había elaborado la vida. Pero precisamente aquí, en el proceso de objetivación de la vida, se constituye un segundo problema que no se puede dejar de tomar en cuenta si se quiere comprender efectivamente el sentido (no relativista) del relativismo de Simmel: "A través de la desvinculación de las formas espirituales y de las categorías, que la vida ha desarrollado para sus objetivos prácticos, nace por doquier, de este destino, una nueva conexión que

<sup>223</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 17.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 25. Pero, en lo que respecta a la interpretación simmeliana de Hegel, no se puede dejar de tomar en cuenta —como lo recuerda Adler— las páginas que Simmel le dedica en G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, Göschen, 1910 (reimpreso varias veces). Véase la introducción de F. Papi a la trad. it. Milán, ILI, 1972.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>226</sup> G. Simmel, *Vorformen der Idee*, en *Logos*, Bd. 6, 1916-1917, pp. 103-141.

"No es inconcebible que nuestro conocimiento considerado como un todo sea inevitablemente prisionero de esta forma. Si se considera la inmensa combinación de presupuestos de la que depende cada uno de los conocimientos, entonces Simmel sostiene que no se excluye que la demostración de A conduzca nuevamente, a través de una cadena de argumentaciones suficientemente larga, a A."<sup>217</sup>

La "legitimación recíproca" de los contenidos del conocimiento, tal como emerge en el *Zirkelschluss*, debe considerarse como una forma fundamental del conocimiento, que de ese modo se convierte en un proceso suspendido (*freischwebender Prozess*) cuyos miembros se necesitan recíprocamente.<sup>218</sup>

Además, los principios constitutivos de la verdad de un conocimiento pueden transformarse en principios *reguladores*, que no digan cómo suceden las cosas efectivamente, sino simplemente hagan *cómo si* las cosas sucedieran efectivamente de ese modo.<sup>219</sup> "Si sólo valen como principios eurísticos, si los consideramos sólo como caminos que se pueden recorrer alternativamente, esto permite la aplicación simultánea de los principios más opuestos. Y, evidentemente, sólo de este modo nuestro conocimiento llega a ser adecuado a la realidad."<sup>220</sup>

Si se toman en cuenta estas condiciones se descubre que la "relatividad" simmeliana no significa en realidad "un debilitamiento del concepto de verdad, no es una detracción de la verdad, sino, por el contrario, es la esencia de la verdad misma, el único modo en que nuestras representaciones pueden convertirse en *plena verdad*".<sup>221</sup>

Aquí es donde hay que tomar en cuenta lo que Simmel llama el "carácter de fragmento de la Vida",<sup>222</sup> por el que

del *Wiener Kreis*: H. Hahn-O. Neurath-R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, Roma-Bary, Laterza, 1979.

<sup>217</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., pp. 67-68; y véase M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 11.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>219</sup> Es demasiado evidente la referencia a un módulo conceptual típico del simulacionismo de H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Meiner, 1911 (sobre la edición de 1923, con algunos cortes, se hizo la traducción italiana de *La filosofia del "come se"*, Roma, Ubaldini, 1967).

<sup>220</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 12.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>222</sup> G. Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens*, en *Logos*, Bd. 6, 1916-1917, pp. 29-40.

todo sujeto vive no en uno sino en *varios* mundos. Los contenidos del conocimiento reflexivo se ordenan, en efecto, de acuerdo con los más diversos puntos de vista, y constituyen cada uno de ellos un mundo en sí. El mismo sujeto vive, al mismo tiempo, en un mundo religioso, artístico, ético e histórico. Todos estos mundos tienen el mismo contenido, pero diversos motivos lo llevan a formaciones globales totalmente distintas. "Todos nuestros contenidos psíquicos, vividos pasiva o activamente, son fragmentos de mundos, cada uno de los cuales significa una totalidad de contenidos del mundo formada de una manera particular." No hay por lo tanto esperanza "de llegar a comprender la totalidad de nuestra vida partiendo de uno cualquiera de los puntos de vista de los contenidos de nuestro conocimiento".<sup>223</sup>

El impulso de la vida consiste, en cambio, en presentarse como la *totalidad* que ésta constituye. En la filosofía simmeliana hay la tendencia constante a romper las "cadenas del conocimiento únicamente lógico", que tiende a separar, y en esto Simmel hace recordar a "otro rebelde filosófico contra la lógica, Hegel",<sup>224</sup> que supera las "barreras del conocimiento" intelectualista gracias a la dialéctica.<sup>225</sup>

Además, en Simmel, del mismo modo que en Hegel, está muy presente el problema de la constitución del "espíritu objetivo". Sólo que en Simmel éste es producto de la *vida*: en ella existen, en efecto, las *Vorformen der Idee*.<sup>226</sup> Por distintos que puedan parecer los contenidos de la idea respecto a la vida, en realidad se presentan siempre las mismas formas que ya había elaborado la vida. Pero precisamente aquí, en el proceso de objetivación de la vida, se constituye un segundo problema que no se puede dejar de tomar en cuenta si se quiere comprender efectivamente el sentido (no relativista) del relativismo de Simmel: "A través de la desvinculación de las formas espirituales y de las categorías, que la vida ha desarrollado para sus objetivos prácticos, nace por doquier, de este destino, una nueva conexión que

<sup>223</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 17.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 25. Pero, en lo que respecta a la interpretación simmeliana de Hegel, no se puede dejar de tomar en cuenta —como lo recuerda Adler— las páginas que Simmel le dedica en G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, Göschen, 1910 (reimpreso varias veces). Véase la introducción de F. Papi a la trad. it. Milán, ILI, 1972.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>226</sup> G. Simmel, *Vorformen der Idee*, en *Logos*, Bd. 6, 1916-1917, pp. 103-141.

irrumpe ahora en la vida como un ordenamiento objetivo del espíritu y hasta la determina de acuerdo consigo misma." <sup>227</sup>

Aquí se encuentra uno de los más grandes méritos de Simmel, quien trata —con más fuerza que sus predecesores— de arraigar las ideas "por así decirlo, en la tierra". Sin embargo, a partir de la tensión entre la vida y las formas en que se objetivó la primera, nace de algún modo una nueva laceración, que tiene una parte dominante en la explicación del carácter "metafísico" del relativismo de Simmel, que enraíza en un tercer elemento, que es preciso señalar. Se trata del problema —que Simmel menciona "en el ensayo, muy oscuro, sobre la ley individual"— <sup>228</sup> por el que la vida no es, en cada instante, la totalidad de sus determinaciones, sino que está "acabada" (*abgeschlossen*) en sí misma, está "concentrada alrededor de su significado", o bien, es una *individualidad*.

El motivo por el que Simmel introduce este tema de la "individualización de la vida", señala Adler, depende de su "aspiración a poder incluir en su imagen del mundo también la multiplicidad y las diferenciaciones de la vida espiritual, que, en una consideración conceptual, desaparecen completamente". <sup>229</sup> Pero si se toma en cuenta esto, el relativismo de Simmel aparece finalmente en una perspectiva en que no se presenta ya como un debilitamiento de nuestro conocimiento sino más bien como el único medio para apropiarse de la totalidad del ser. Sería mejor, pues, no usar la expresión relativismo, demasiado equívoca, por la naturaleza de este punto de vista filosófico, y preferiblemente hablar de un pluralismo de los principios. <sup>230</sup>

Ahora bien, este "pluralismo de los principios" está, sin embargo, muy lejos de significar una conciliación ecléctica. La *Differenzierung* del tiempo no tolera mediaciones artificiosas: "las oposiciones no deben ser 'conciliadas' o 'superadas', sólo pueden ser negadas —como dice Simmel en su libro *Kant und Goethe*— a través del dato empírico de su ser vividas". <sup>231</sup> La grandeza de Simmel está precisamente en el

<sup>227</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 29.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 33; véase, además, G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*, en *Logos*, Bd. 4, 1913, pp. 117-160. Sobre el significado de la "ley individual", así como sobre la relación con Hegel, deben verse las importantes consideraciones de G. Calabró, *La società fuori tutela*, Nápoles, Guida, 1970, sobre todo las pp. 29 y ss.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 39.



hecho de haber sido el "intérprete de una época":<sup>232</sup> un intérprete no pasivo, si bien es cierto que en su reflexión se puede encontrar, al mismo tiempo, la constatación de la imposibilidad de regresar desde la *Fragmentarisierung* a las viejas "síntesis", y la rebelión (aunque sea inconsciente) contra las divisiones que, en el fondo, no son otra cosa que el extremado producto de la división capitalista del trabajo.<sup>233</sup>

"Y ésta es la verdadera importancia del espíritu simmeliano, en que se confirma como un puro hijo de nuestro tiempo profundamente diferenciado, de nuestra época de la división del trabajo, incluso del trabajo intelectual llevado a su punto más alto: el hecho de que representa *la reacción más profunda contra la fragmentación de nuestro ser.*"<sup>234</sup>

## 6. MARXISMO COMO CIENCIA "ABIERTA"

La importancia de la confrontación adleriana con Simmel se confirma con fuerza. A través de la reflexión filosófica y sociológica de Simmel, Adler hace suya, en efecto, una imagen de la sociedad que ya no está definida por su contraposición con la comunidad entendida —únicamente ella— como "forma solidaria".<sup>235</sup> Esta exigencia de una ruptura de los esquemas abstrayentes del intelecto —en la que Adler reconoce una tendencia fundamental de la filosofía simmeliana, incluso su relación con la dialéctica hegeliana— significa, traducida al lenguaje de la *Sociología*, la necesidad de una imagen ya no, armonicista o organicista de ese complejo de relaciones que constituyen la sociedad misma. Hasta el *conflicto* constituye un elemento positivo en su constitución.<sup>236</sup> Y, sobre todo, no existe "sociedad en general" colocada por encima —a pesar de su fundamento metafísico-sustancialista— de las particulares "formas de relación" entre los sujetos.<sup>237</sup> Las

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>233</sup> L. Paggi, "Spengler e Sombart: l'idea del tramonto", en *Rinascita*, 21 de julio de 1978, señala justamente el significado de esta intuición adleriana.

<sup>234</sup> M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, cit., p. 42.

<sup>235</sup> M. Adler, *Die solidarische Gesellschaft*, Viena-Colonia-Stuttgart-Zurich, Europa Verlag, 1964, p. 47. (Se trata de tesis deducidas en parte de *Nachlass* adleriano.) Pero también sobre Tönnies, véase, M. Adler, "Soziologie und Erkenntniskritik", en *Jahrbuch für Soziologie*, 1925, p. 30.

<sup>236</sup> G. Simmel, *Soziologie*, cit., pp. 186 y ss.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 9.

relaciones entre los hombres —empezando por las de mando y de subordinación— aparecen, por consiguiente, en forma mucho más compleja, también porque el fenómeno más característico que surge de este tipo de análisis consiste en “el encabalgamiento de los círculos múltiples en las distintas personalidades”.<sup>238</sup>

Si se toma en cuenta todo esto se comprende también la apertura —en algunos capítulos centrales del libro sobre la concepción del estado en el marxismo—<sup>239</sup> de Adler a los análisis de Max Weber, Roberto Michels y Carl Schmitt. Y se aclaran también algunas intermediaciones culturales gracias a las cuales —contra las diversas hipótesis “estadísticas” dominantes en el marxismo contemporáneo— Adler puede interpretar el estado como un “fragmento de sociedad” y puede insistir en una imagen del socialismo que —basándose siempre en la “sociedad solidaria” que puede nacer de la introducción de una “democracia social”—<sup>240</sup> da una importancia primordial a toda la diversidad posible de elementos de auto-organización desde la base. La simultaneidad de los dos estudios sobre Simmel y sobre el sistema de los consejos puede haber mediado, aunque sea a través de la relativa “ocasionalidad” del primero, exigencias distintas pero convergentes.

Precisamente el concepto adleriano de “democracia social”, y, sobre todo, el de “sociedad solidaria” relacionado con aquél, parecen, ciertamente, hacer retroceder a segundo plano la lección simmeliana y hacer resurgir la sugestión de Tönnies de la vieja *Gemeinschaft*.

A pesar de que esta hipótesis no puede excluirse totalmente, debe considerarse sin embargo dentro de la constelación problemática donde se inserta. Esta (hipótesis) se determina —en ese sentido— a través del contraste con el concepto kelseniano de democracia como dominio de la mayoría<sup>241</sup> en

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 11. Por lo que respecta a la referencia al cap. II de G. Simmel, *Soziologie* (sobre las formas de sub-ordinación y supra-ordinación) véase *Staatsauff.*, pp. 232-233 (nota) y 290. Sobre la intersección de los “círculos sociales”, véase, G. Simmel, *Soziologie, cit.*, pp. 305 y ss.

<sup>239</sup> Véase más adelante, pp. 142 y ss.

<sup>240</sup> M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie*, Berlín, Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1926, pp. 55 y ss.

<sup>241</sup> H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, *cit.* Por el contrario, da qué pensar la crítica (que recuerda la de Adler) al concepto de democracia mayoritaria por parte de W. Rathenau: “Desde el punto de vista de la solidaridad, el dominio de la mayoría sobre la minoría no es un fin, sino un mal; el fin de la democracia solidaria es el dominio del pueblo sobre sí mismo, no

el que Adler descubre la permanencia de un presupuesto individualista.<sup>242</sup> Sin embargo es significativo que Adler hable de una "sociedad solidaria" (o, más precisamente de una "socialización solidaria" como sentido específico de la democracia): que le atribuye a la sociedad —y no al estado como *Gemeinwesen*— la resolución de las divisiones y de las contraposiciones. Mientras la sociedad esté lacerada por contrastes de intereses —mientras no existan "valores" comunes—<sup>243</sup> también la democracia (basada en el dominio de la mayoría) es una *dictadura*, porque la sumisión de la minoría sigue siendo una violencia. El error de Kelsen consiste en asumir como modelo de dictadura el realizado en Rusia, en la que se encuentra, en cambio, frente a una forma de "terrorismo ejercido por una minoría; el presupuesto de la dictadura (del proletariado), es en cambio, precisamente el dominio de la mayoría de la población sobre la minoría.

La ecuación entre democracia política y dictadura permite, pues, según Adler, reconstruir una imagen más eficaz de la sociedad contemporánea: más eficaz aun que la permitida por el mismo concepto de "equilibrio de las fuerzas de clase".<sup>244</sup>

En el congreso de Linz de 1926 —como es sabido— estos temas ocuparían el lugar central del debate entre Bauer y Adler. En el concepto de *Gleichgewicht* Adler descubriría probablemente el peligro de que se volvieran a presentar las tesis kelsenianas —a pesar de las importantes distinciones introducidas por Bauer—<sup>245</sup> del estado como medio de téc-

por el número proporcional de sus intereses, sino por el espíritu y por la voluntad que éste libera" (W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. v, cit., p. 447).

<sup>242</sup> M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie*, cit., p. 56.

<sup>243</sup> Véase O. Kirchheimer, "Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus", en *Zeitschrift für Politik*, Bd. 17, 1982, pp. 593-611, actualmente en O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, hrsg. W. Luthardt, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, y en particular, pp. 34-35; véase también M. Surdi, "Per una teoria politica della dittatura del proletariato: gli scritti giovanili di O. Kirchheimer", en *Democrazia e Diritto*, núm. 1, 1970, pp. 153-162.

<sup>244</sup> Ya en el ensayo sobre *Wladimir Iljitsch Lenin*, cit., p. 87, Adler sostiene que las situaciones de *Gleichgewicht* sólo pueden tener un carácter transitorio.

<sup>245</sup> O. Bauer, *Das Gleichgewicht der Klassenkräfte*, en *Der Kampf*, Bd. 17, 1924, pp. 57-67, actualmente en O. Bauer, *Austromarxismus*, hrsg. H. J. Sandkühler, u. R. de la Vega, Frankfurt, EVA-Viena, Europa Verlag, 1970, pp. 79 y ss. Y a este respecto, véase G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., *passim*.

nica social. El problema, de no fácil solución, que Adler encuentra ante sí consiste en tomar en cuenta la creciente complejidad social, cuyo convencimiento estaba mediado también por la elaboración filosófico-sociológica de Simmel, sin tener que aceptar, por otra parte, que el descubrimiento de esa complejidad se trastocara en una confirmación de las tesis kelsenianas.<sup>246</sup>

Aquí es donde la referencia a la "socialización solidaria" permitida por la democracia social, tiene un sentido comparable, en cierta medida, con el que en otros contextos había tenido la referencia a la *conciencia de clase*: la conservación de un sentido de "distinción" de la clase obrera a través de la referencia (proyectiva) a un modelo distinto de sociedad.

Probablemente este esbozo de solución de la dificultad interna poco antes mencionada presentaba, en realidad, más problemas de los que solucionaba. No ciertamente aquellos a los que aludía Rudas, cuando —en su recensión a *Historia y conciencia de clase*— habla de una afinidad electiva entre Adler y Lukács:<sup>247</sup> lo que al "materialista" Rudas le parecía mero idealismo era más bien la reivindicación ineludible de un estatuto *productivo* de la teoría marxista, íntimamente relacionado con su capacidad de tematizar el *presente como historia*. Pero no faltaban ciertamente otros problemas: empezando por el de cómo hacer actuar, concretamente, la "criticidad" del marxismo —en su sentido de distinción— *dentro*

<sup>246</sup> Véase el texto de Kelsen en la nota *supra* núm. 197. Sobre el debate en el congreso de Linz, véase A. Gurland, *Marxismus und Diktatur*, Leipzig, Buchdruckerei, 1930, así como mi *Introducción*, a H. Kelsen *Socialismo e stato*, *cit.*, pp. cxxv y ss., además, I. Katsoulis, *Sozialismus und Staat. Demokratie, Revolution und Diktatur des Proletariats im Austromarxismus*, Meinssenheim am Glan, A. Hain, 1975. De manera específica, sobre la *Auseinandersetzung* entre Max Adler y Hans Kelsen, véase, ahora, el ensayo de A. Pfabigan, *Hans Kelsens und Max Adlers Auseinandersetzung um die marxistische Staatstheorie*, en *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Institut, Bd. 3, Viena, Manz, 1978, pp. 63 y ss.

<sup>247</sup> L. Rudas, "Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács", en *Arbeiterliteratur*, 1924 (trad. it., en Varios autores, *Intellettuale e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-1920*, bajo el cuidado y con introducción de L. Boella, Milán, Feltrinelli, 1977, particularmente pp. 101 y ss.). En el mismo año aparecía, paradójicamente, la tentativa de liquidación lukácsiana del libro de M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1924 (reimpresión facsimilar con introducción de N. Lesser, Aalen, Scientia, 1975), que actualmente se puede leer en G. Lukács, *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1977, pp. 204-208.

de los círculos especiales en que se va difundiendo la política.<sup>248</sup>

Después de 1926 —después del congreso de Linz— la posición política de Adler se va radicalizando cada vez más hacia la izquierda, con consecuencias no siempre positivas, aun desde el punto de vista teórico.<sup>249</sup> Las sistematizaciones del principio de los años treinta no aportan —respecto a los escritos del periodo 1904-1926— modificaciones sustanciales: en todo caso manifiestan los riesgos relacionados siempre con este género de empresas.<sup>250</sup> Adler publica su última obra, *Das Rätsel der Gesellschaft* (cuyo subtítulo es: *Contribución a la fundamentación crítico-gnoseológica de la ciencia social*), en 1936, un año antes de su muerte, cuando en Austria ya se había consolidado el fascismo.<sup>251</sup> Publicada por una casa editorial menor, difundida en pocas copias, escrita no sin cierto respeto por la censura —en una situación cada vez más difícil desde el punto de vista humano—,<sup>252</sup> la última obra es sin embargo, en gran parte, un regreso al planteamiento esgrimido desde *Causalidad y teleología*: un último esfuerzo que trata de ajustar cuentas —y de poner al marxismo en con-

<sup>248</sup> La misma avanzada del movimiento obrero es la que produce, en algunos aspectos, una transformación de la democracia y del parlamentarismo; véase O. Kirchheimer, *Bedeutungswandel des Parlamentarismus*, 1928, actualmente en O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, cit., particularmente, p. 62. Véase, también, en otro aspecto, F. L. Neuman, *Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung*, 1930, actualmente en F. L. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, hrsg. A. Söllner, Francfort, Suhrkamp, 1978, pp. 57 y ss.

<sup>249</sup> Véase M. Adler, *Links-Sozialismus*, Karlsbad, Graphia, 1933 (y también, a este respecto, G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., pp. 102 y ss.). Deberían verse, por otra parte, los artículos publicados en *Der Klassenkampf* (la revista nacida en Berlín en 1927, y publicada, en la Laub'sche Verlagsbuchhandlung, por M. Adler junto con K. Rosenfeld, M. Seydewitz y H. Ströbel, a los que se les agregaría, el 1 de octubre de 1928, Paul Levi).

<sup>250</sup> Es significativo en ese sentido el *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, cit.

<sup>251</sup> Véase L. Valiani, *Il movimento operaio in Austria e Ungheria*, en G. Quazza (bajo el cuidado de), *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, Turín, Einaudi, 1977, particularmente, pp. 203 y ss.

<sup>252</sup> Dentro de la izquierda no faltaban críticas, dirigidas contra Adler, por el hecho de que éste continuaba, en un contexto tan distinto, su actividad de enseñanza y de estudio: véase N. Leser, *Einleitung zum Neudruck*, en M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, cit., pp. vi-vii.

frontación— con “la vida espiritual moderna en su conjunto, o sea, con el contenido del trabajo filosófico y sociológico de nuestro tiempo” (como Adler había escrito en 1904). Cassirer y Husserl, Dilthey, Simmel y Weber, Rickert, Spranger, Tönnies, Sombart y Oppenheimer: son los pensadores con los que Adler se mide en su última obra. Muchos de los juicios contenidos en ella podrán parecer apresurados o erróneos.<sup>253</sup> Sin embargo, lo que se conserva es la coherencia respecto al modo de concebir el marxismo como ciencia “abierta”. Por lo menos en esto, Adler daba una primera indicación acerca del único *contexto general* en el que se podía emprender la solución del problema señalado un poco antes: el de la relación entre criticidad y formas. Por lo menos en esto, Adler “indicaba un camino”, aunque todavía muy largo y complejo.

A Adler no le hubiera disgustado, probablemente, ser definido con el título de una de sus obras: *Wegweiser*.

<sup>253</sup> Véanse, por ejemplo, las críticas al *Wiener Kreis*, en M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, cit., pp. 197-198 (nota). Es muy interesante, en cambio, la larga confrontación con el Husserl de *Formale und transzendente Logik*, *ibidem*, pp. 286 y ss. y *passim*.

MAX ADLER

LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO  
EN EL MARXISMO

## PARÁBOLA PARA LOS CRÍTICOS DOCTOS DEL MARXISMO

[Del diálogo entre Dionisodoro y Ctésipo:]

¿Podremos quizás, replicó, contradecirnos discurrendo ambos sobre la misma cosa, o también, sin duda, decir la misma cosa?

Estuvo de acuerdo.

Pero si ninguno de nosotros dos, prosiguió, discurre sobre algo, ¿podremos en tal caso contradecirnos? ¿O, así, ninguno de nosotros dos mencionaría ni siquiera la cosa?

Ctésipo estuvo de acuerdo también en esto.

Pero ¿quizás esto suceda cuando yo hablo de una cosa y tú de otra? ¿Puede ocurrir que nos contradigamos entonces? ¿O bien cuando yo hablo de una cosa y tú no hablas? Pero ¿aquel que no habla puede contradecir al que habla?

PLATÓN, *Eutidemo*, 286 a



## PREFACIO

Las siguientes investigaciones sobre el concepto de sociedad y de estado en el marxismo nacieron bajo el estímulo de la crítica que mi amigo, el excelente teórico de derecho estatal, el profesor Hans Kelsen, hizo en relación con el marxismo en su ensayo *Socialismo y estado* publicado en el vol. IX del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (bajo la dirección de Grünberg), y aparecido en un libro con el mismo título. En el verano de 1921 sostuve en la universidad de Viena una conferencia sobre este tema, en la que se esbozaban brevemente los conceptos fundamentales que en el presente libro se exponen en forma más detallada. La forma polémica del mismo se explica por este origen, aunque pretende ser algo más que una simple polémica ya que la confrontación con las concepciones críticas de Kelsen ha llevado al mismo tiempo a una serie de cuestiones controvertidas que en la actualidad son objeto de la discusión más acalorada aun dentro del campo marxista, y en las que es urgente y necesaria una aclaración conceptual de la terminología adoptada, por lo general muy ambigua, y de las representaciones fundamentales, aún mucho menos claras. Esto es válido en particular para los conceptos de dictadura y de democracia, así como para los de libertad política e individual, del mismo modo que para la relación del concepto de libertad con la sociedad y para las ideas de individualismo y anarquismo que se refieren a la misma. El objeto de este libro está constituido, pues, por una cantidad de problemas de contenido del marxismo que, en cada momento, llevan más allá de la polémica con Kelsen. Si no obstante he conservado la exposición polémica del objeto de mi investigación, lo hice no sólo porque de este modo es posible presentar de una manera más viva e intuitiva las diversas facetas de nuestro tema, sino también por la importancia de la crítica kelseniana. Esta última es alabada y sentida en el campo anti-marxista, como una crítica "aniquiladora" en diversos aspectos. Pero, aun prescindiendo de esto, crea de cualquier modo, debido a la justa y cada vez mayor estimación de que goza Kelsen como agudo e ingeniosísimo reelaborador del problema lógico-jurídico, una impresión duradera precisamente en los espíritus teóricos, tanto dentro como fuera de su escuela, sobre todo en los espíritus que no pueden contraponer a la autoridad de este pensador una familiaridad suficiente con la cosa misma. De cualquier modo, la crítica de Kelsen

a Marx sobresale en un punto por encima de ese tipo de doctos gallos de pelea que vuelven siempre a anular al marxismo puesto que ya lo consideraban eliminado desde mucho antes y cuyo dudoso conocimiento de la cosa que critican debe compensarse claramente con la audacia irreflexiva con que dan sus juicios, insignificantes aunque apasionados. La crítica kelseniana se distingue positivamente de este género gracias a la honestidad, o más bien a la apasionada voluntad de verdad, que empapa tanto su crítica a Marx como todos los escritos de este verdadero científico. La búsqueda de los motivos por los que, no obstante, su crítica debía inducirlo a error, convierte el presente libro en lo que expresa el subtítulo, lo convierte en una contribución a la distinción entre el método sociológico y el método jurídico-formal de pensamiento y eleva por tanto su significado, por encima del estímulo meramente polémico, a un plano general.

La tarea que me he impuesto con esta confrontación crítica con Kelsen se limita a desentrañar su crítica a Marx, y por lo tanto, esta vez, no tiene nada que ver con su punto de vista propiamente lógico-jurídico. Esta limitación del objeto estaba determinada no sólo por el objetivo, que no apuntaba a una discusión de la teoría kelseniana del derecho y del estado sino más bien a la concepción de la sociedad y del estado en el marxismo; pero se justifica también por el hecho de que Kelsen mismo afirmó repetidas veces —con cierto derecho, como se verá— que su intención consistía en ofrecer únicamente una crítica *inmanente* del marxismo, o sea, una crítica no desde su punto de vista, sino desde el del marxismo mismo. Por lo tanto, no sólo podía sino hasta debía necesariamente quedar fuera de la consideración la específica teoría kelseniana de la esencia del derecho y del estado: lo que, sin embargo, no significa que no sea necesaria, aun para nosotros los marxistas, una confrontación crítica con la misma. Considero imposible una fundamentación contradictoria del marxismo —en el que descubro, como frecuentemente lo he señalado, un sistema sociológico— sin una comprensión teórico-gnoseológica de sus problemas. El problema central del marxismo, la concepción materialista de la historia, la relación de la ideología con la economía y, en particular, del poder con el derecho, sólo puede dominarse gracias a una clara reflexión sobre el modo de funcionar del elemento espiritual en general, y por esto es necesaria una crítica del conocimiento, particularmente en la dirección, todavía poco elaborada, de las condiciones sociales del conocimiento.

Entre los críticos del conocimiento de las formas jurí-

dicas y estatales, Kelsen ocupa en la actualidad un puesto de primer plano; asume la elaboración del problema de una manera más profunda y mucho más coherente que en la lógica jurídica de Stammler: ¿cómo es posible la sociedad, cómo es posible el estado y el derecho? Pero precisamente porque considero que ni siquiera él llegó hasta el final del trabajo crítico, sino que se detuvo prematuramente en la forma normativa, en lugar de internarse hasta su forma natural, en que se tiene una relación trascendental del conocimiento individual con una multiplicidad inmanente de centros de conciencias coordinados, que forma parte todavía de la situación de hecho teórico-real [*seistheoretischer Tatbestand*] de la conciencia —precisamente por esto considero indispensable una confrontación crítica, por parte del marxismo, con los importantes escritos de lógica jurídica de Kelsen. Sin embargo esto no se puede llevar a cabo dentro de los límites del presente trabajo. El logro de esta otra confrontación crítica será de algún modo para nosotros motivo de mayor complacencia que la presente. Ya que mientras en la polémica actual nos vemos obligados a enfrentarnos en lo esencial, de una manera negativa, con Kelsen, que en este caso no puede actuar con su espíritu específico, en el otro caso, incluso hasta donde creemos que es imposible no ir más allá de su concepción del derecho y del estado, nos veremos sin embargo enriquecidos y mejor orientados en nuestro propio pensamiento por la luz que arroja sobre la esencia de estos fenómenos sociales fundamentales.

En adelante se tratará de una exposición de la concepción marxista fundamental del estado y de la sociedad. Múltiples experiencias, en discusiones públicas y privadas, me han enseñado que no es superfluo repetir lo que entiende por concepción marxista la tendencia que está representada por los *Marx-Studien*. No se trata de un esfuerzo mezquino y de una polémica celosa sobre lo que Marx y Engels dijeron o no en tal página de sus escritos. Esto nos parecería más bien un asunto interesante única y esencialmente desde un punto de vista histórico literario, como una ocupación que, desde el punto de vista teórico, no ayuda a avanzar y que más bien concluye, con facilidad, en el escolasticismo. Por lo tanto, una crítica que sostuviera que alguna de las teorías que se desarrollarán aquí no se encuentra presente en Marx y Engels, y que cuando mucho es adlerismo y no marxismo, siempre que no se demuestre al mismo tiempo que esta teoría contradice los presupuestos fundamentales del pensamiento de Marx y Engels, no afectaría en general el punto de vista de nuestra investigación. Ya que para nosotros el

marxismo no es un *sistema* completo, un libro subdividido en párrafos, respecto al cual sólo es posible un comentario limitado al texto de la ley, sino que es una *manera de pensar* teórica fundamental. Esta última exige, o más bien nos impulsa, a través de su coherencia interna, no sólo a pensar por encima de los resultados de sus creadores, sino, ante todo, nos impulsa a trasladar estos mismos resultados, de la forma rígida de libro que tienen, a la de unidad viviente donde se superen al máximo las contradicciones y las carencias que se plantean necesariamente cuando la totalidad del pensamiento se reviste de la limitación y de la fragmentación de la comunicación lingüística. Por esto, ya en mi artículo programático de estos *Marx-Studien* (vol. I [1904], p. VII) escribí que considerábamos nuestra tarea, dentro del desarrollo de los conceptos marxistas, "no ver cómo, en Marx, la *letra* siempre tuvo la razón, sino más bien cómo el *espíritu* del que se deriva tiene o puede tener la razón". Me parece que éste es el único camino por el que el "marxismo" no significa lo que sus adversarios quisieran que significara, o sea una concepción del mundo de un solo hombre, aunque sea importante, sino que significa aquello por lo que lo sostenemos y lo afirmamos: una nueva tendencia de nuestra conciencia científica que no hay que perder jamás.

No obstante el esfuerzo cuidadoso no se han podido evitar, en distintos lugares del libro, algunas repeticiones. La complejidad del objeto de la investigación entraña el hecho de que éste no es nunca objeto de la discusión en su conjunto, sino siempre únicamente se discute una parte de su contenido. La insólita cantidad del contenido que vive históricamente en la sociedad en general sólo puede dominarse teóricamente a través de su descomposición conceptual. De este modo, sin embargo, lo que forma un todo y lo que es un conjunto se aísla de manera innatural y se resiste, aun conceptualmente, a esta violencia, buscando continuamente, también desde el punto de vista conceptual, complementarse con lo que ha quedado fuera de la abstracción teórica. No se puede hablar de libertad sin definir el concepto de dominio; no se puede hablar de anarquismo sin discutir el concepto de constricción estatal; no se puede hablar de dictadura sin haber reconocido claramente el de revolución. Pero estos conceptos exigen también que se relacionen recíprocamente el uno con el otro y exigen que, en cada capítulo donde trata de uno de ellos, se mencionen o presupongan los resultados del otro. De este modo se tienen repeticiones que son inevitables ya que forman parte de la cosa. Sirven únicamente para ilustrar las debilidades de la comunicación humana, la cual debe *decir*

una tras otra las cosas que piensa al mismo tiempo. Ya que, precisamente en el caso de los conceptos estudiados aquí, muchos no piensan sin embargo nada en general, tal vez sea legítimo contentarse con la palabra mágica: debes decirla forzosamente tres veces.

Finalmente debo decir que el último libro de Kelsen: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (que, por lo demás, ya no se ocupa del marxismo) y un escrito (que, según parece, se ocupa del mismo tema que este libro) de Herbert Sultan: *Gesellschaft und Staat bei Karl Marx und Friedrich Engels*, llegaron a mis manos durante la corrección de las pruebas de imprenta, por lo que no pude tomar en cuenta su contenido.

Viena, 10 de junio de 1922.

## I. POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

Habitualmente uno está convencido de que el lenguaje es un medio para comprenderse. Pero la historia de la filosofía y la polémica en torno a los problemas científicos muestra lo contrario. Y éste es un destino que ciertamente se ha lamentado siempre, pero que sin embargo según parece es totalmente inevitable, de la historia de la cultura [*Geistesgeschichte*]; destino que hace que la discusión de muchos problemas centrales del pensamiento dure ya siglos —baste recordar la polémica sobre la libertad del querer— y que sin embargo vuelva a atormentarse siempre con los mismos argumentos, sin avanzar, porque no se alcanza nunca o por lo menos no se proyecta un acuerdo sobre el sentido literal de los conceptos, por ejemplo, del querer o de la libertad. Por esto es un espectáculo triste y al mismo tiempo ridículo descubrir que muchas polémicas interminables, y a veces muy ásperas, en el fondo son siempre altercados provocados simplemente por el hecho de que las dos partes dicen la misma palabra, pero con ella cada una entiende algo distinto.

Sin embargo, ¿de dónde proviene precisamente este extraño fenómeno, doblemente extraño si se encuentra incluso en los pensadores que en otros campos sobresalen por la agudeza particular de su espíritu y por la coherencia de sus razonamientos? El motivo se halla en el hecho de que también el docto, aunque debería conocerlo mucho mejor por su propia experiencia, con frecuencia olvida que el lenguaje sólo tiene significado universal —en el que se ha eliminado todo elemento personal, todo tinte subjetivo— precisamente en las frases retóricas de los intercambios típicos de la vida cotidiana, pero, fuera de esto, *cada uno habla su propio lenguaje*. Y esto es tanto más válido, precisamente para el lenguaje del pensador, ya que se trata de un pensador original, o sea, creativo. Por lo tanto, si uno se aproxima a las palabras de una teoría simplemente como se presentan de acuerdo con el uso lingüístico corriente, nunca estará seguro de haber comprendido también el espíritu que les ha dado origen, y la incomprensión es inevitable por más que se pueden aducir en apoyo de su propia opinión numerosísimas citas literales de los escritos del pensador examinado. Las palabras de un pensador no son en realidad contenidos significativos establecidos como los vocablos del diccionario de una lengua. Constituyen un pensamiento vivo, funciones de su trabajo espiritual, que se proponen despertar en el interlocutor una función

parecida. Francamente, sin este contacto, estas palabras se convierten en un simple torrente de términos e, impresas en un libro, se convierten en simples conceptos del diccionario de la lengua. Pero para comprenderlos no basta, en realidad, esto último, es necesario más bien el *diccionario del espíritu* del que forman parte, la comprensión de la totalidad del punto de vista teórico del que estos conceptos se presentan como elementos. Y tanto más cuanto que, en general, su sentido debe buscarse más bien por encima de los significados literales corrientes. Por ejemplo, los términos de la filosofía kantiana —como el de cosa y de fenómeno, de experiencia y de naturaleza— parecen ser los significados literales más ordinarios que existen; todo mundo pronuncia diariamente estas palabras un sinnúmero de veces. Pero el que empezara a interpretar estas palabras de Kant partiendo del sentido del diccionario alemán y no a partir del espíritu de la enciclopedia revolucionaria del pensamiento kantiano, debería sufrir de manera necesaria y miserable un naufragio.<sup>1</sup>

Dígame lo mismo de los significados de las palabras de Marx, que, en lo que respecta a una parte de nuestra experiencia, de nuestra vida histórica social, fundó —cosa que no siempre se valora suficientemente— también un modo de pensar que trastoca al mismo tiempo el fundamento y establece un nuevo fundamento. Para una gran parte de la opinión pública culta, Marx sigue siendo todavía un investigador de la economía política, a pesar de que se esforzó por superar la limitación histórica y teórica del punto de vista de la economía política. No es casual que a sus obras principales de economía las haya titulado escritos para la “*crítica de la economía política*”, y con esto haya expresado el hecho de que él se quería contraponer críticamente a toda la problemática de la economía política y, en realidad, no

<sup>1</sup> Por lo demás el propio Kant es quien hizo la siguiente advertencia, muy poco observada tanto para él como para los demás pensadores modernos: “Aproximarse a una nueva ciencia, que está totalmente aislada y es la única en su género, con el prejuicio de que se la puede juzgar con los propios conocimientos supuestamente adquiridos en otra parte, a pesar de que éstos sean propiamente aquellos de cuya realidad precisamente se debe dudar totalmente desde el principio, no puede conducir a otra cosa que a la creencia de que se ve por doquier lo que ya era conocido de otra manera; pues las expresiones suenan aproximadamente igual; sólo que todo debe aparecer extremadamente deforme, contradictorio, expresado en una extraña jerga, porque no se les pone como fundamento los pensamientos del autor sino siempre y únicamente el propio modo de pensar, convertido, por larga costumbre, en naturaleza”, I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México, Porrúa, S. A., pp. 25-26.

con una nueva economía política “mejor” sino poniendo al descubierto sus fundamentos y sus relaciones sociales. El significado específico del pensamiento marx-engelsiano se basa absolutamente en el campo *sociológico*. Tanto Marx como Engels estaban dominados absolutamente por el problema de la esencia y de la legalidad de la vida social. Este interés teórico, nacido de algún modo del apasionado interés práctico por transformar la sociedad existente, fue, ante todo, lo que le confirió a su trabajo conceptual la tendencia a la crítica de la economía política, y, por lo demás, también el mismo Engels señaló siempre, en sus notas bibliográficas sobre Marx y sobre sí mismo, el hecho de que su teoría fundamental de la sociedad, la concepción materialista de la historia, ya se encontraba completa en 1845, *antes del Manifiesto del partido comunista*, por lo cual la teoría económica se presenta sólo como una *aplicación* del punto de vista fundamental ya conquistado.<sup>2</sup> Si Marx y Engels no se interpretan como pensadores sociológicos, si no se penetra —en el caso de cada uno de sus conceptos— en su nuevo sentido sociológico, que han deslizado dentro del viejo significado de la palabra, si se considera más bien esta transvaloración [*Umwertung*] sociológica, completa y únicamente como un accesorio político o más bien de agitación, que no pertenece a la altura científica conceptual del problema, entonces no se puede dejar de “descubrir” en el marxismo una cantidad de contradicciones y de insensateces; sólo que se le hace hablar un lenguaje que no es el suyo y que, más bien, le es precisamente incomprendible.

Me parece que éste es el error de la investigación que llevó a cabo Hans Kelsen sobre las relaciones entre el socialismo y el estado, en su escrito *Socialismo y estado*.<sup>3</sup> El

<sup>2</sup> Véase, al respecto, de manera particular, el testimonio de F. Engels en su recensión del escrito de K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, publicada por Max Nettlau en los *Sozialistische Monatshefte*, 1900, pp. 38 y ss., donde Engels define el mencionado escrito como el principio, provocado por la aparición del partido proletario alemán, de la economía científica alemana, que podía ir más allá de la burguesa anglofrancesa, y dice: “Esta economía política alemana se basa sustancialmente en la *concepción materialista de la historia*, cuyos rasgos fundamentales se exponen concisamente en el prólogo de la obra que comentamos” (F. Engels), recensión de dicha obra, en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1981, p. 334. Véase también M. Adler, *Marx als Denker*, Viena, Wiemer Volksbuchhandlung, 1921, 2a. ed., pp. 94 y ss.

<sup>3</sup> El escrito de H. Kelsen, *Sozialismus und Staat*, apareció en el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbe-*



autor subtitula a su trabajo, *Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, y con esto señala también, en una forma bastante precisa, los límites de su concepción del marxismo. Ya que el significado del marxismo, que abre nuevos caminos a la comprensión de la política, significado que tiene, sin embargo, un efecto revolucionario aun para la historia del pensamiento científico en general, consiste precisamente en el hecho de que, desde su punto de vista, ha resultado imposible el concepto de una teoría de la política como sistema que se sustenta por sí mismo, separado de la teoría de la vida social. No existe una "teoría política" del marxismo que se pueda estudiar independientemente de su teoría sociológica. Ya que la política —o sea, la posición de fines estatales propios y la lucha contra fines estatales contrarios— es para el marxismo *sólo una parte del proceso social causal*. Y el problema de la teoría sociológica del marxismo consiste precisamente en iluminar su curso *aun de acuerdo con tendencias que se proyectan hacia el futuro* siguiendo sus factores causales.

Obviamente Kelsen debe renunciar a este problema, ya interpreta el marxismo —del que señala justamente el hecho de que, de acuerdo con su teoría, el ordenamiento social de la sociedad "no es un ideal que hay que perseguir por motivos éticos, sino el producto que resulta necesariamente de un proceso social que fluye de acuerdo con ciertas leyes"— de tal modo que se excluiría completamente de esta concepción la voluntad del proletariado, todos sus esfuerzos y todos sus planes. Pero el que procede de este modo no puede dejar de cerrarse a sí mismo el acceso a una interpretación no contradictoria de la teoría sociológica fundamental del marxismo, de la concepción materialista de la historia. En ese caso, se trata de algún modo de un malentendido típico de esta teoría, derivado de su denominación como concepción "materialista" de la historia y de su tendencia a definir también el desarrollo social como desarrollo naturalmente necesario. En esto siempre se olvida el hecho de que tanto Marx como Engels distinguieron, de la manera más rígida posible, su materialismo del de las ciencias naturales, su "naturaleza" de la naturaleza sin conciencia y sin voluntad de los procesos físico-químicos.<sup>4</sup> La naturaleza de la que hablan Marx y Engels

wegung, IX, pp. 1-129, y, por separado como libro, Leipzig, Hirschfeld, 1920.

<sup>4</sup> Al exponer detalladamente la relación de Marx y Engels con el materialismo llamé la atención sobre esto, ya en 1904, en mi estudio sobre Marx, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, Bari, De Donato, 1976, pp. 104 y ss., y, recientemente, en

es la naturaleza *social* del hombre y en consecuencia la naturaleza *humana* que sólo es posible en forma socializada, la naturaleza de la socialización. Y, con esto, la voluntad y los esfuerzos humanos, los juicios pensantes, éticos y acordes con su objetivo, se colocan de una vez para siempre dentro de la relación específica de la socialización, *como un componente integrante de la naturaleza*. En general, la naturaleza social consiste, más bien, sólo en esta actitud que evalúan activamente hombres socializados. Por esto, ya en sus geniales tesis sobre Feuerbach, donde por así decirlo esbozó el compendio conceptual de su teoría, Marx escribe las palabras que finalmente debían hacer imposible la desagradable falsa interpretación del "materialismo" y del "naturalismo" marxista:

"El defecto fundamental de todo materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas [*Gegenstand*], la realidad sensorial, *bajo la forma de objeto* [*Objekt*] o de contemplación, pero *no como actividad sensorial humana*, no como práctica, no *de un modo subjetivo*. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal."<sup>5</sup>

Comprender este lado activo de la naturaleza, incorporarlo en el conocimiento causal, comprender la existencia natural de la sociedad humana como un proceso de "praxis trastocadora", es el problema específico del marxismo que Marx y Engels persiguen desde el principio de su reflexión autónoma con toda la pasión de una inquebrantable voluntad de pensadores. Ya en los *Anales franco-alemanes*, Marx había formulado de manera clásica la relación del elemento voluntarista con el causal en su teoría, escribiendo:

"Ésa es la manera de afrontar el mundo en modo no doctrinario; esa es la manera de afrontar el mundo con un nuevo principio: ¡Aquí está la verdad, arrodilláos! A través de los principios mismos del mundo nosotros ilustraremos el mundo con principios nuevos. Nunca diremos: 'Abandona tu lucha, es una locura; nosotros gritaremos la verdadera consigna de la lucha.' Nos limitaremos a mostrarle la razón efectiva de su combate, porque la conciencia es una cosa que *tiene* que asumir él mismo (aunque no quiera)."<sup>6</sup>

mi *Marx als Denker*, cit., pp. 52 y ss., así como en *Marxistische Probleme*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1922, cap. II, y, finalmente, en mi *Engels als Denker*, Berlín (Verlagsgenossenschaft "Freiheit"), 1920, pp. 63 y ss.

<sup>5</sup> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1973, t. 1, p. 7.

<sup>6</sup> K. Marx-A. Ruge, *Los Anales franco-alemanes*, Barcelona, Edi.

Por lo tanto, se trata únicamente de hacer *consciente* todo el proceso histórico, que en su forma voluntarista y valorativa, en sus "principios" espirituales, no sólo queda intacto sino que está comprendido en ellos; de hacerlo consciente de sí mismo, *en su determinación causal*, a partir "de los principios del mundo", o sea en su condicionamiento sociológico. Ya que la conciencia, de la que Marx habla aquí, no es otra cosa que el hecho de despertar del mundo de sus sueños sobre sí mismo, no es otra cosa que el hecho de "*que se le expliquen sus propias acciones*". El joven Engels, de la misma manera que Marx, escribe en su primera carta a Marx: "Mientras no haya un par de escritos en los que, a nivel lógico e histórico, se desarrollen los principios *en cuanto continuación necesaria del modo pasado de ver las cosas y de la gloria pasada*, todo esto se reducirá a una especie de somnolencia y la mayoría seguirá andando a tientas en la oscuridad."<sup>7</sup>

Concordando completamente con este punto de vista de los escritos juveniles, el *Manifiesto del partido comunista* expresa más tarde los mismos conceptos, pero ya en el lenguaje de la concepción materialista de la historia, cuando dice: "Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, *de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos*."<sup>8</sup>

Y, una vez llegado a la madurez de su trabajo científico, Marx repite todavía los mismos puntos de vista sociológicos fundamentales acerca de la relación entre política y conocimiento social en la frase calumniada porque por lo general aún no ha sido comprendida: "Ellos [la clase obrera] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva *sociedad* que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno."<sup>9</sup>

El punto de vista sociológico del marxismo significa, en consecuencia, *la unidad de teoría y praxis*, de ciencia y política, en el sentido de que descubre aun en la política —en la "conciencia" política de los hombres— una parte del pro-

cciones Martínez Roca, 1970, p. 68. (Carta de Marx a Ruge, de septiembre de 1843.)

<sup>7</sup> K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. xxxviii, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 5.

<sup>8</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 122.

<sup>9</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., t. 11, p. 237.

ceso social mismo, ante el cual el conocimiento causal no debe interrumpirse de improviso. Naturalmente, el político, en cuanto hombre de voluntad y de acción, se encuentra totalmente en el ámbito de un comportamiento que establece fines, lleva a cabo decisiones y reflexiona, y en el que no le es posible, por su conciencia, encontrar ni siquiera un átomo de "necesidad natural". *La esfera del querer es precisamente una esfera totalmente diversa de la de la investigación pensante sobre este querer, y la causalidad es completa y únicamente una categoría de este último modo de considerar, es una categoría del conocimiento de los procesos de la voluntad, mas no de la actividad del querer mismo.*<sup>10</sup>

Dentro del marxismo la relación entre ciencia y política no debe entenderse en el sentido de que el político marxista trata de experimentar ante todo a partir de la ciencia lo que sucederá necesariamente, para luego orientar su actividad de acuerdo con esto. Más bien éste era el concepto de la ciencia social propio de los utopistas, que querían convertir la ciencia en una especie de recetario para la actividad social-revolucionaria. Para el marxismo la ciencia y la política siguen siendo dos modos de comportarse que se hallan en sectores completamente diversos de la vida: la primera es la *consideración* pensante de los procesos históricos, la segunda es la *configuración* directa de los mismos. Pero esta última no termina, en su significado actual, y ni siquiera en su significado futuro, de ser objeto de la primera. Esto es: las voluntades y los proyectos de las clases y de sus grupos y jefes, la persecución de objetivos y el juicio ético, que está directamente en actividad en la historia que avanza, *forma parte, de algún modo, en cuanto factor causal, de la consideración pensante de este proceso en movimiento* y se produce, en cuanto se tenga un análisis suficientemente penetrante, como anticipo del futuro, por lo menos en las tendencias decisivas fundamentales. En este lugar, donde discutimos el punto de vista de principio del marxismo, no se trata en realidad de esto, de si esta previsión es muy o poco realizable, sino que se trata de este punto de vista teórico mismo, a partir del cual la política no es otra cosa que la misma legalidad causal de la sociedad *vivida* en la esfera de la voluntad. Y sólo así es posible, aunque en la actualidad también necesario, el hecho de que los principios del conocimiento —como decía Engels— son simplemente la continuación necesaria de la historia misma.

Lo que en el campo de la ciencia es "naturalmente necesario" debe por lo tanto ser reconsiderado, querido, eva-

<sup>10</sup> Véase M. Adler, *Marxistische Probleme, cit.*, pp. 197 y ss.

luado y aprobado por el hombre; todo lo que debe ser activo en la historia no puede dejar de pasar —como lo dijo repetidas veces Engels— “a través de la cabeza del hombre”. Los hombres, dice también Engels, hacen por sí mismos su historia.<sup>11</sup> Y nosotros añadimos: sólo los hombres; ninguno, ni siquiera “el desarrollo económico”, la hace por ellos. Ni siquiera los marxistas “más dogmáticos” han interpretado de otra forma la “necesidad naturalista” del proceso económico. Por ejemplo, Karl Kautsky escribe en su libro *El programa de Erfurt*, al que define como un “catecismo de la socialdemocracia”:

“Se habla de la incontenibilidad y necesidad del desarrollo social, se presume naturalmente de que los hombres son hombres y no marionetas vacías; los hombres con determinadas exigencias y pasiones, con determinadas energías físicas y espirituales que tratan de utilizar de la mejor manera posible. Adaptarse pasivamente a lo que parece inevitable no significa hacer que el desarrollo económico siga su propio camino, sino más bien detenerlo.”<sup>12</sup>

Por lo tanto, los hombres deben considerarse siempre como realizadores de sus acciones y como tales deben evaluarse, admirarse y combatirse. Y la historia será siempre una lucha entre ideas, un contraste para realizar ideales, y así se conver-

<sup>11</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *Obras escogidas*, cit., t. II, p. 385. Del mismo modo, véase K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras escogidas*, cit., t. I, p. 409: “Los hombres hacen su propia historia, etcétera [...]”, y ya antes, en el escrito donde se llega a la rendición de cuentas, *La sagrada familia*, el gran escrito donde se constituyen los rasgos específicos del marxismo, se lee: “La historia no hace nada, ‘no posee ninguna inmensa riqueza’, ‘no libra ninguna clase de luchas’. El que hace todo, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es, digamos, la ‘Historia’ quien utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la Historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos”. (K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, 2a. ed., p. 159).

<sup>12</sup> K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*, Roma, Samoná y Savelli, 1971, p. 104. En un sentido totalmente semejante, véase F. Mehring, *Sobre el materialismo histórico* (1893), Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 64, México, 1976, pp. 3 y ss., así como G. Plejánov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Stuttgart, J. N. W. Dietz Nachf., 1896 (reimpreso recientemente), pp. 225-227, donde se dice, precisamente, que a causa de esta incorporación de la naturaleza activa, ideal, del hombre en el mecanicismo económico, “para Marx el problema de la historia era también, en cierto sentido, un problema psicológico”.

tirá en esto en la medida en que los hombres sean conducidos cada vez más por su desarrollo social a una espiritualidad más grande. Pero no bien éstos dejen de sostener únicamente esta lucha ideal y traten al mismo tiempo de interpretar pensando; no bien se eleven de un salto, por así decirlo, desde el sector de quien lucha al del que toma en consideración —lo que como lo demuestran Marx y Engels es posible en la lucha más violenta gracias, ciertamente, a un gran esfuerzo del pensamiento—, entonces el Sturm und Drang de las almas, o más bien todas sus propias evaluaciones y la persecución de sus propios fines, aparecerán como otros tantos elementos causales del evento, los que ahora deben incorporarse y comprenderse dentro de la serie del ordenamiento, propio de ellos, de la necesidad causal. Así, el político marxista llega a considerar también su voluntad apasionada sólo como el cumplimiento de necesidades sociales, cuya comprensión teórica no proporciona ciertamente fines sino que se los ilumina y les facilita su búsqueda.<sup>13</sup>

Los fines y las evaluaciones del evento político no nacen, por lo tanto, de la ciencia, sino sólo de la combinación del proceso social mismo. No son el producto, sino el objeto de la investigación científica. Y sólo dentro de estos límites es correcto, aunque también decisivo, el hecho de que la comprensión teórica alcanzada del proceso genético causal del evento social *debe convertirse cada vez más directamente en un momento causal de este evento*, a medida que ésta domina el juicio, las evaluaciones y las acciones del hombre.<sup>14</sup>

Me resulta incomprensible entender cómo se le puede reprochar —como lo hace Kelsen— a semejante concepción una “extraña mezcla entre un punto de vista teórico-explicativo y uno práctico-político”. Más bien este reproche desconoce precisamente la problemática de la sociología en general que, por principio, desde el “Savoir pour prévoir” de Saint-Simon, no puede renunciar a seguir la causalidad social aun en el futuro; sólo que el marxismo ha sido el primero en descubrir la dinámica de la vida social que apunta

<sup>13</sup> Y, de hecho, no se excluye por principio que un político marxista persiga una política cuyo fracaso final haya reconocido teóricamente, pero cuya momentánea necesidad histórica cumple, no obstante, de manera consciente, ejerciendo, por así decirlo en un puesto perdido, el servicio de la historia, ya que sólo así se hacen posibles, en el presente, los efectos poderosos que, gracias a la destrucción radical de lo antiguo, preparan un futuro más grande. Tal vez ésta es la conciencia de muchos de los grandes jefes del socialismo bolchevique.

<sup>14</sup> Véase, a este respecto, M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., pp. 203 y ss. (cap. “Voluntad y necesidad”).

al futuro. Por lo tanto, se derrumba también el otro reproche que Kelsen le hace al marxismo: "El hecho de que el político se contente, respecto al problema acerca de lo que debe hacer, acerca del objetivo al que *debe* tender, con una respuesta dada simplemente a la ciencia explicativa, a su problema del *ser* y del devenir, es un trágico sincretismo metodológico, es la más radical confusión de los límites entre realidad y valor."

Pero ni siquiera esto hace el político marxista, sino que actúa más bien a partir del interés de clase del proletariado, o sea, a partir del ser, y sólo *esto* constituye para él el programa de su querer y de su actuar, y le impone su deber; sólo que el conocimiento de la esencia, de la importancia y de la función histórica de la oposición de clase y de la lucha de clase determina su voluntad misma de manera completamente distinta que el simple e instintivo contraste de clase de la masa inculta. Por lo tanto, ante el problema de lo que debe hacer, no se contenta ciertamente con la respuesta de la ciencia sobre lo que es o sucede. Kelsen afirma con razón que el problema del fin correcto de la acción no se puede solucionar nunca con el conocimiento de lo que sucederá necesariamente (*ibid.*). Pero el marxista deduce de la respuesta de la ciencia la confirmación de que "el programa de su querer y de su actuar" está en la dirección del desarrollo necesario del proceso social, o sea, de que los motivos de sus evaluaciones y de sus fines son tales que deben ser realizados políticamente por el proceso causal del evento social en una medida cada vez más grande y con una claridad cada vez mayor. El establecimiento correcto de fines ciertamente es en sí mismo algo distinto del causalmente necesario; pero ésta es una distinción que sólo es válida para la conciencia directamente que quiere. Para la consideración causal también el justo establecimiento de fines es únicamente un proceso causal y un objeto científico como cualquier otro. El problema de cuáles decisiones deben madurar, como decisiones justas, en determinadas situaciones sociales de toda clase y de todo grupo de clases, es totalmente legítimo en el campo de la indagación causal y es una investigación que hay que llevar a cabo únicamente dentro de su método, ciertamente, después de que ésta haya asumido en sí misma, como elemento causal, el concepto de la evaluación. Pero no sólo ésta puede sino que necesariamente debe incorporar las evaluaciones de la acción en la relación causal; *ya que, más bien, la causalidad social avanza sólo a través del conocimiento, o sea, a través de la determinación de la dirección de la voluntad, que evalúa, establece o rechaza fines, define como correctos o*

equivocados los objetivos.<sup>15</sup> Ciertamente, de la causalidad no se deriva nunca la legitimación de un objetivo; pero esta legitimación, en cuanto forma necesaria en la que fluye toda motivación —ya que el hombre siempre reconoce algo con su voluntad o lo desaprueba, lo rechaza—, *sólo se convierte en elemento del evento social gracias a la causalidad*. Por lo tanto, si para el marxismo se trata de demostrar que un fin determinado debe nacer “de una manera naturalista necesaria” en la historia, *en esto se incluye siempre, como factor causal, el hombre que evalúa y que considera también justo este fin*. Por lo tanto, también se podría definir la concepción materialista de la historia como la teoría de la motivación sociológica de las evaluaciones, y éste es más bien el sentido de este concepto fundamental, muy calumniado pero poco comprendido, por medio del cual la ideología, o sea las evaluaciones morales, religiosas, artísticas, etc., constituyen una superestructura con base económica.

Se tiene por lo tanto una necesaria combinación de la determinación normativa de la dirección con la causalidad del evento, ya que la primera es la forma en que la segunda es posible en general dentro del ámbito de la conciencia. Y aquí se encuentra, por último, la explicación de la representación del marxismo acerca de la necesidad natural de un desarrollo progresivo del proceso social, que tan frecuentemente se ha señalado como utopismo o como dogmatismo acrítico. Pues ahora se descubre claramente cómo se deja escapar la esencia de lo que el marxismo reconoció como necesidad *social* si se considera, junto con Kelsen, que “el fin establecido desde el punto de vista de la evaluación ética y política coincide totalmente, en cuanto al contenido, con el resultado, asumido en cuanto determinado causalmente, desde el punto de vista del conocimiento de la realidad, de un desarrollo necesario en el futuro”.

Esto es realidad si por realidad en sentido marxista se entiende un proceso meramente mecánico, un proceso económico desespiritualizado en el sentido más verdadero de la palabra. Pero, como hemos visto, también forman parte de este conocimiento de la realidad, de una manera natural y necesaria, los valores éticos y políticos, que determinan causalmente —o sea realizan— su resultado sólo gracias al hecho de que actúan en la historia como factores causales. Y ya que un conocimiento causal del proceso social muestra que ciertos valores éticos y ciertos fines están motivados en una medida cada vez mayor por determinadas circunstancias sociales de vida y deben alcanzar una fuerza social cada vez

<sup>15</sup> *Ibid.*, cap. I.



mayor, la tendencia del proceso causal que concuerda con el ideal se produce, por último, no ya como una casualidad y ni siquiera como una construcción de parte de la filosofía de la historia, sino como una relación genético-causal. Pero ésta es precisamente la función de la concepción materialista de la historia gracias a su concepto de un movimiento de la historia en oposiciones y en luchas de clase. Ya que en el concepto de conciencia de clase y de lucha de clase está inmanente el concepto de evaluación ética, sin el cual ninguna clase en ascenso ha podido hasta ahora establecer y perseguir sus fines. En la lucha de clase, no bien ha llegado a ser consciente, se lleva siempre a cabo también una lucha del derecho y de la moral. Pero estas tesis de fines morales se producen, según el punto de vista de la teoría sociológica, de una manera causal a partir de las situaciones de la vida económica de las clases correspondientes, casi como un producto automático del mecanismo social. El conocimiento de la "necesidad natural" del proceso cultural, de la victoria del socialismo, se basa en la necesidad causal del nacimiento de evaluaciones morales cada vez más numerosas contra el capitalismo, causadas en último análisis por el proceso económico del sistema de la economía capitalista. La idea de progreso se ha convertido por primera vez, dentro del marxismo, de simple creencia, como lo es todavía en Kant, en una *tendencia* cierta del evento causal mismo.<sup>10</sup>

Así están pues las cosas en lo que respecta al discutible trágico "sincretismo metodológico" y respecto a la "extraña mezcla entre un punto de vista teórico-especulativo y uno práctico-político", que Kelsen reprochaba al marxismo. No sólo no existe rastro alguno de todo esto sino que, por el contrario, el marxismo se funda precisamente en la más rigurosa distinción conceptual de la historia como proceso social del evento y como voluntad y acción políticas. Sólo que no renuncia a comprender *teóricamente* este último conjunto como una parte del primero, y realiza esto gracias a su concepto fundamental del hombre socializado que, en cuanto sujeto motivado a través de la socialización y *en actividad* a partir de la misma, es el factor causal creativo, "trastocante", de la concepción materialista de la historia. "La vida social", se lee en las Tesis sobre Feuerbach, "es en esencia, *práctica*."

<sup>10</sup> Véase, a este respecto, M. Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx* (en "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", bajo el cuidado de G. Grünberg, IV, 1914, pp. 1-29; así como, en edición autónoma, M. Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*, Leipzig, Hirschfeld, 1914), y M. Adler, *Marx als Denker*, cit., pp. 63 y ss. (cap. VII).

Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional *en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica*.<sup>17</sup> Forma parte de esta comprensión de la praxis humana, de esta disposición teórica del marxismo, el hecho de que incluso los "misterios" de la praxis política son despojados de su aparente autonomía y se resuelven en la relación de la praxis humana en general, o sea, son expuestos como elementos de la socialización activa del hombre. En el marxismo también los conceptos políticos, como los económicos, son reconsiderados como categorías sociológico-históricas, de modo que, como decíamos al principio, no puede haber una teoría política autónoma del marxismo. Más bien toda concepción, que se presente como semejante teoría política autónoma, se convierte inmediatamente, desde el punto de vista marxista, en un problema que hay que resolver por medio de su crítica sociológica y por medio de su explicación causal como, por ejemplo, la teoría del liberalismo o la ciencia estatal, tan apreciada en la actualidad, a la Adam Müller. Más adelante, al discutir la crítica kelseniana de lo que él llama la teoría política del marxismo, veremos en particular y con toda claridad a qué malas interpretaciones inevitables de la concepción marxiana fundamental del estado y de la sociedad debe conducir necesariamente el no descubrir el carácter sociológico del pensamiento "político" de Marx y Engels.

<sup>17</sup> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 9.

## II. LA UNIDAD SOCIOLOGICA DE ESTADO Y SOCIEDAD

La concepción fundamental a la que conduce todo lo que Marx y Engels expusieron desde un punto de vista teórico sobre el estado y la política, es la *sociología*. Se trata, por lo tanto, de comprender al estado como un fenómeno de la vida social y de entender su nacimiento y sus transformaciones como una parte del proceso causal. Sólo puede oponerse a que esto sea absolutamente posible desde un punto de vista metodológico quien, por principio, niega que el concepto de vida social es posible como concepto naturalista [*Naturbegriff*] y que el concepto de sociedad puede ser pensado como un concepto de *ser*. En consecuencia, quien como Rudolf Stammler, por ejemplo, sea de la opinión de que el concepto de vida social y, por lo mismo, el de sociedad, sólo es concebible como concepto normativo —y que, por tanto, la sociedad sólo significa una relación normativa entre los hombres y no una relación de ser— no podrá dejar de descubrir, desde el principio, en el concepto de una sociología como ciencia causal el error fundamental del marxismo y de la sociología moderna en general. Afortunadamente, sin embargo, esta reflexión crítica no está fundamentada, sino que se basa ella misma en el hecho de que el punto de vista crítico-gnoseológico no se sigue de una manera suficientemente crítica. No se trata de exponer aquí esto en detalle y me remito simplemente al lugar donde traté de hacerlo.<sup>1</sup> Se obtuvo allí, como resultado, la conclusión de que el elemento social no está basado en la relación de sucesión de los actos de voluntad bajo la idea del deber, sino que tiene su fundamento ya desde antes en el ser de la conciencia, no siendo posible acto alguno de conocimiento, acto alguno de pensamiento, sin una relación inherente de cada sujeto del conocimiento con una

<sup>1</sup> M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., y M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., caps. VII y VIII. En el fondo, también Kelsen se mantiene firme —como veremos— en este punto de vista, que niega por principio la sociología, aunque hable continuamente de un método sociológico y de conceptos sociológicos en oposición a su propio punto de vista. Parece que por sociología entiende simplemente la consideración causal histórico-psicológica de estado y sociedad, que de acuerdo con su modo de ver no constituye, sin embargo, por sí misma sus conceptos fundamentales, sino que los deduce de la concepción normativa y por lo tanto llega a una confusión metodológica poco clara para ella misma. Véase, al respecto, el cap. V de la presente obra.

multiplicidad indeterminada de otros sujetos, gracias a la cual el propio modo de pensar y el propio contenido del pensamiento deben concebirse necesariamente como posesión, igualmente posible, de cualquier otra conciencia. De este modo el elemento social ya es, para la experiencia humana, tan trascendental como lo son las condiciones de la conciencia reconocidas hasta ahora como trascendentales. El hombre, desde antes de cualquier socialización histórico-económica, está socializado en *su ser espiritual*, en su conciencia teórica. Y sólo encuentra desarrollado, en el proceso histórico-social, lo que él ya es en sí en su sujeto trascendental: la racionalidad insuperable con otros sujetos, iguales por esencia, y la unificación [*In-Einsetzung*] con ellos.

Este es, pues, el fundamento crítico-gnoseológico —obviamente sólo señalado aquí y no fundamentado— de acuerdo con el cual el elemento social se presenta como una parte de las relaciones de ser entre los hombres —no en forma distinta al espacio, al tiempo y a la determinación categorial—, o sea, como una parte de la naturaleza, sin que por esto (y en esto consiste el peligroso malentendido de los adversarios que siempre lo deducen falsamente) deba concluirse que se trata de una forma de naturalismo. Ya que el elemento social no es, precisamente, *ser simplemente*, sino *ser social*, del mismo modo en que la naturaleza en general no es —de acuerdo con una opinión común todavía muy difundida y que por desgracia se encuentra precisamente entre los críticos del “naturalismo”— simplemente sólo naturaleza y absolutamente del mismo género. Por el contrario, hay que remitirse al hecho de que la legalidad natural, en las formas de la naturaleza mecánica, física, química, orgánica y espiritual, indica una complicación progresiva del ser, y de que entre ellas subsisten ciertamente dependencias basadas en una legalidad naturalista, que no son, sin embargo, totalmente deducibles una de la otra. La reducción de todas estas formas sólo a la forma de la mecánica forma parte más bien de los falsos problemas acrílicos de la época metafísica de la ciencia de la naturaleza.<sup>2</sup>

Un punto de partida del marxismo es, pues, el concepto de sociedad como *ser y evento social*, que desde el principio hace imposibles los hombres como esencias aisladas, pero los presenta como esencias relacionadas entre sí, o sea, no simple-

<sup>2</sup> Por lo tanto también es característico el hecho de que esta especificación de la legalidad naturalista en su total dependencia funcional, aunque, no obstante esto, con su simultánea indeducibilidad, fue discutida de la manera más penetrante por el *positivismo* de Comte bajo la imagen excesivamente intuitiva de una *jerarquía* de las ciencias naturales.

mente como esencias sociales sino como esencias *socializadas*. El punto de vista de la nueva concepción, como se lee ya en la novena y décima tesis sobre Feuerbach de Marx, ya no es: los distintos individuos *dentro* de la sociedad civil, sino: "la sociedad *humana* o la humanidad socializada".<sup>3</sup> En la sociedad no se entra, ella no se basa en un pacto, ni se produce por medio de la sociabilidad y de la simpatía, ni está forzadamente constituida por medio de un impulso social, sino que se establece histórica y económicamente *con* los hombres, del mismo modo en que está dada trascendentalmente *con* la conciencia. Por esto Marx introduce el concepto de sociedad, al mismo tiempo como componente ineliminable del concepto de la existencia de los hombres en general, precisamente al principio de sus famosos esbozos de la concepción materialista de la historia, en un citadísimo pasaje, de la siguiente manera:

"En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social."<sup>4</sup>

La sociedad es, pues, un hecho original, una relacionalidad original de los hombres entre sí por medio de su actividad productiva, que sólo es posible dentro de esta relacionalidad, *y de este modo sociedad y producción se convierten, para el marxismo, en conceptos intercambiables.*

En cuanto conceptos, ambos son, de algún modo, abstracciones, pero, repitiendo la expresión usada alguna vez por Marx, abstracciones que tienen un sentido, a condición de que no se pretenda hacerlas llegar más allá de sus límites y de convertirlas en hipostatizaciones: "*La producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición."<sup>5</sup> Sólo resulta incomprensible cuando se pierde de vista el hecho de que en esta generalidad se desarrolla una multiplicidad histórica de formas, que conducen nuevamente a las condiciones generales de la producción, pero que no se pueden explicar únicamente a

<sup>3</sup> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 9.

<sup>4</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica*, cit., p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 284.

partir de las mismas: "todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos elementos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción".<sup>6</sup>

El concepto general de producción, lo mismo que el de sociedad, sólo tiene, por lo tanto, la función de determinar la dirección en que el pensamiento sociológico en general debe comprender y elaborar su objeto. Todo fenómeno social debe entenderse como una parte de la socialización en general, o sea, de la producción social. Pero esta última no es nunca "producción en general" del mismo modo que no existe una "conciencia social en general". "Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en una totalidad más o menos grande, de ramas de producción"; siempre hay un nivel históricamente determinado de la producción y, por tanto, formas de conciencia económicas e ideológicas, en que son efectivas la "sociedad" y la "producción". A cada uno de estos niveles de la producción le corresponde, pues, un determinado ordenamiento de la vida social, o mejor dicho: este ordenamiento *es* el que se vive en las formas específicas de la conciencia social, una de las cuales se desarrolla como forma particular de la conciencia jurídica.<sup>8</sup>

Ahora bien, el estado, dentro de sus diversas configuraciones —como estado patriarcal, feudal, absolutista, constitucional y parlamentario— sólo es por su parte una modificación de esta superestructura jurídica en determinadas condiciones

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>8</sup> El marxismo dista mucho de *hacer nacer* el derecho —y lo mismo vale para la moral, la religión y el arte— de las relaciones económicas. Más bien reconoce aquí, en todo caso, la autonomía de estas formas de la conciencia que precisamente por esto define como otros tantos lados de la superestructura social. Pero esta autonomía se refiere sólo a la esencia y a la legalidad específica de la función de estas formas de conciencia, que son susceptibles también de un estudio separado, y, como tales, constituyen las disciplinas particulares de la teoría del derecho, de la teoría de la moral y de la religión, que, según su naturaleza, forman parte, en su conjunto, de la crítica del conocimiento, pero no de la ciencia. La comprensión alcanzada desde un punto de vista crítico-gnoseológico, sobre la función, con legalidad propia, de la conciencia moral, jurídica, estética y religiosa, sirve luego a la sociedad para dominar su problema del desarrollo histórico social de los fenómenos morales, jurídicos, artísticos y religiosos dentro de un proceso causal del evento.

históricas. O sea: el marxismo descubre en el estado una forma de manifestación histórica de la sociedad. *Sociedad y estado no son dos cosas distintas para los marxistas*, y sobre todo, no se oponen entre sí. Lo que habitualmente se presenta como esta oposición y que se señala también como tal, en un modo de expresarse no pleno, es la contradicción entre el nivel alcanzado en el desarrollo de las fuerzas productivas sociales y las formas de su aplicación proyectadas por el ordenamiento estatal. Pero esta contradicción se deriva precisamente del hecho de que sociedad y estado no son dos esencialidades [*Wesenheiten*] diversas, sino más bien del hecho de que, en condiciones totalmente determinadas, que se realizaron en la historia, *la sociedad existe precisa y únicamente bajo la forma del estado*. Por lo tanto, cuando Kelsen escribe: "Un presupuesto esencial del concepto de estado es su delimitación clara respecto al de sociedad", expresa ya en esto su punto de partida totalmente distinto del marxismo, el que—ya sea legítimo o no— no puede dejar de hacerlo fracasar ante la característica de los conceptos marxistas y no puede dejar de hacerle imposible toda crítica efectiva de los mismos. Ya que una crítica sólo es posible sobre el mismo fundamento del que forman parte los conceptos criticados; de otra manera, en lugar de la crítica de un punto de vista se tiene *otro* punto de vista, y en ese caso se debería decidir con anticipación la cuestión de dónde se encuentra el punto de vista correcto, y hasta si es conveniente semejante discusión. Ya que existen puntos de vista que pueden ser válidos uno junto al otro, no bien se reconozca que ciertamente no se excluyen, sino consideran dos lados diversos de una cosa, y por lo tanto cada uno de ellos renuncia a corregir al otro desde su punto de vista.

Se puede, por lo tanto, esgrimir la existencia de una delimitación del concepto de estado respecto al de sociedad únicamente cuando ya se tiene una concepción en la cual estado y sociedad se perciben como algo distinto, porque—como lo hace Kelsen— se descubre en la sociedad el *concepto causal de la unificación* de los hombres bajo cualquier estímulo de la necesidad, de la costumbre, de la inclinación, del interés, etcétera, al mismo tiempo que se descubre en el estado el *concepto normativo del ordenamiento* de esta convivencia. En cambio, si el estado se concibe desde el principio como una parte de la sociedad; si no encuentra cabida, en el pensamiento en general, alguna división de principio y conceptual entre estado y sociedad, no nacerá luego ninguna necesidad de una "clara determinación" entre estado y sociedad. Por el contrario, nace ahora más bien la necesidad teórica de vencer

esta delimitación y de disolver su "claridad" —la separación de estado y sociedad— como apariencia engañosa. Esta es precisamente —como veremos— la contribución específica del marxismo, y éste es el elemento unitario, dentro de su elaboración crítico-social, no sólo de los conceptos económicos sino también de los políticos. Del mismo modo como Marx deshizo el fetichismo de la mercancía, o sea la apariencia engañosa de una vitalidad y de una autonomía que se adhiere a la mercancía misma contra el hombre, deshizo también el fetichismo del estado, o sea, la autonomización de la personalidad del estado contra la sociedad.



### III. CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD

La separación de los conceptos de estado y sociedad representa solamente una primera fase del proceso del desarrollo del concepto mismo de sociedad y desde el punto de vista histórico ha tenido un significado distinto. El primer gran impulso hacia la constitución del concepto de sociedad lo dio el derecho natural y, en él, el derecho positivo y el derecho racional, el estado y la humanidad (que era sólo otra expresión para decir sociedad) se separan como realidad e ideal. Aquí no subsiste, pues, ninguna contraposición verdadera entre estado y sociedad, sino más bien una distancia infinita, que sin embargo se puede superar gracias a la realización cada vez mayor de la instancia del derecho natural dentro del proceso histórico; y de aquí proviene la idea de un progreso del estado hacia una libertad y humanidad cada vez mayores, o sea, hacia una socialidad cada vez mayor. La contraposición de estado y sociedad se presenta por primera vez en Hegel, y, para esta nueva concepción, fue decisivo un poderoso acontecimiento histórico que actuó de manera revolucionaria tanto para el pensamiento sociológico en general como para la vida estatal: la revolución francesa. Y este efecto se relacionó no tanto con su acción positiva misma, sino más bien con la temible desilusión que dejó precisamente en pensadores profundos y críticos.

La revolución francesa hubiera debido llevar a cabo la realización del derecho racional de la teoría del derecho natural; libertad, igualdad y fraternidad eran las instancias luminosas que ardían mucho más allá de los confines de Francia. Y que debían realizarse, mediante la eliminación de los privilegios de toda especie que hacían imposible la libertad y la igualdad de los hombres en el estado, a través de *la abolición de los estratos sociales*. Hasta entonces la capa social —con su reglamentación legal de los derechos y de los deberes relacionados con la misma y con el otorgamiento de privilegios legales a ciertos grupos de interés— había sido el principio que había constituido el ordenamiento de la vida estatal y, *al mismo tiempo*, de la social. Ahora se derrumbaban los derechos de las capas sociales y junto con ellos también los privilegios —había sólo ciudadanos que eran todos iguales ante la ley—, por lo menos en el sentido inicial de la revolución, que no sabía nada todavía del derecho electoral ligado al censo; pero no se había alcanzado aún la igualdad y, menos

aún, la libertad y la fraternidad. Se habían abolido las capas sociales, pero ahora se presentaba de golpe un nuevo elemento poderoso de desigualdad y de falta de libertad en el estado, que hasta ahora se había mantenido oculto bajo la existencia de las capas sociales: es decir, *las clases*. Con esto se ponía de manifiesto un elemento de diferenciación que burlaba toda nivelación jurídica, y que por lo mismo era incomprensible. Ya que basándose precisamente en el principio de la igualdad jurídica surgía por primera vez este elemento de diferenciación, en la desigualdad de un hecho —*en la desigualdad de la posesión*— que no podía estar constituido y por lo mismo no podía ni siquiera ser eliminado por los principios jurídicos. Es más, la posesión se presentaba únicamente como el ejercicio de un derecho que, gracias al principio de la igual tutela de los derechos, quedaba santificado y garantizado ahora para todos. Pero dentro de este derecho de posesión santificado se puso en evidencia el hecho de que no había para todos una posesión igual que defender y que, para la mayoría, no había casi nada que defender.

Pero, por otra parte, esta cantidad de posesiones se presentaba como el fruto del trabajo y del mérito individual, o, también, únicamente de la suerte, y es más, hasta del abuso individual; y salía a la luz, al mismo tiempo, el inmenso poder del interés individual por mantener de algún modo para sí esta posesión y, si fuera posible, acrecentarla. Ahora los individuos se encontraban durante algún tiempo tan unificados en el estado como contrapuestos el uno al otro, en general, pero se hallaban en esa relación recíproca y en esa relación total de tal manera que el estado alcanzó, por primera vez, una vida autónoma y egoísta. De ahí nació la comprensión de otra relación entre los hombres además de la basada en las relaciones jurídicas. Por el lado contrario se produjo ahora una relación entre los hombres que, aparentemente, se mantenía por sí misma *dentro* de la relación estatal, y cuyo significado natural, por más que fuera comprendido por el estado aun en forma jurídica, no consistía realmente en esta forma jurídica, sino en su contenido, orientado al interés egoísta, *económico*, a la satisfacción de los intereses de posesión. Y esta nueva comprensión, en cuanto conocimiento de una relación social, *se contrapuso* a la relación estatal. Se remonta ante todo a Hegel esta formación conceptual que sigue operando aún en la actualidad.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> De tal modo, la distinción entre comunidad y sociedad, en Tönnies (en la obra que lleva precisamente este título) se lleva a cabo completamente bajo el influjo de esta distinción conceptual hegeliana, pero, además, también bajo la de una gran parte de la

Para entender bien este concepto de sociedad y para comprender cómo se hizo posible su antagonismo con el estado, es más, cómo se volvió necesario, hay que tener presente —cosa que de ordinario se olvida— que en Hegel, el concepto de sociedad *no es el concepto general de la vida social en general*, que relacionamos actualmente con la palabra sociedad y que él no conocía aún, sino es el de la “sociedad civil”. En Hegel a la sociedad se la trata siempre bajo esta definición explícita. En Hegel, por lo tanto, no estamos frente a un concepto teórico general sino a un concepto histórico de sociedad. En ella describe la esencia del egoísmo económico que se desarrolla libremente, de la economía capitalista y del espíritu *bourgeois*, del que —en cuanto sistema del atomismo social— había trazado algunos espléndidos rasgos psicológicos característicos desde sus escritos juveniles, sobre todo en el ensayo *Über die wissenschaftlichen behandlungsarten des naturrechts* [*Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*].<sup>2</sup> Para este sistema del atomismo social acuñó, en la *Fenomenología*, la expresión extremadamente significativa de “reino animal del espíritu”, ya que en él se desarrolla la combinación de esencias que, como en los animales, sólo piensan en sí mismas, se desarrolla “la individualidad que es para sí misma real en y para sí misma”.<sup>3</sup> Por esto, en la *Filosofía del derecho*, en el *Agregado* al § 182, se lee también:

“La sociedad civil es la diferencia [Differenz] que se presenta entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado, ya que para existir presupone, en esta diferencia, al estado que debe tomar en cuenta como algo autónomo. Por lo demás, el descubrimiento de la socie-

metafísica hegeliana, sobre cuyas perjudiciales consecuencias para la sociología se deberá hablar aún más desde una perspectiva diferente.

<sup>2</sup> El mérito de haber llamado la atención sobre esto le corresponde al escrito de F. Bülow, *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, Meiner, 1920.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 231. Véase la interesante profundización de este concepto de reino animal del espíritu en el joven Marx, en los *Anales franco-alemanes*, en el concepto de un “mundo político de los animales”: K. Marx-A. Ruge, *Anales franco-alemanes, cit.*, p. 52. Pero ya aquí se manifiesta el diverso punto de vista de Marx, quien en el mundo animal del espíritu no descubre una contraposición del estado sino, simplemente, una falsa conciencia del estado, que se disuelve por medio del progreso del mundo político de los animales, de este “mundo deshumanizado”, hacia un mundo humanizado.

dad civil pertenece al mundo moderno, que asigna por primera vez su derecho a todas las determinaciones de la idea.”<sup>4</sup>

Por lo tanto, en Hegel, lo que se contrapone al estado no es la sociedad en general, sino la sociedad civil, que él considera como un nivel de desarrollo en el desenvolvimiento del espíritu objetivo hacia la forma más alta de la eticidad, hacia el estado, en el cual ella constituye un nivel de desarrollo que, tomado en sí mismo, significa la negación de la eticidad. Aquí se debe tomar en cuenta la forma hegeliana del desarrollo de tesis, antítesis y síntesis, que no significa en realidad una dirección gradual de progreso. Aunque Hegel estudie, pues, la sociedad entre los fenómenos del espíritu objetivo y, en particular, como segunda forma de la eticidad entre la familia y el estado, no constituye sin embargo su forma intermedia. Más bien es, según Hegel, la antítesis respecto a la eticidad que se presenta en la familia en una primera etapa, todavía inconsciente, pero directamente realizada, ya que la familia se percibe a sí misma como una unidad que hace surgir en la conciencia la individualidad de cada uno sólo como miembro de esta unidad y convierte el amor en su inclinación portadora (*Filosofía del derecho*, § 158). La sociedad civil, en cambio, significa precisamente la disolución de esta última, la atomización de sus miembros, a los que ella convierte en individuos que existen por sí mismos y que piensan sólo en sí mismos, y cuya inclinación recíproca no es ya el amor, sino el amor a sí mismos, el egoísmo.<sup>5</sup> De acuerdo con la famosa expresión de Hegel, la sociedad se convierte en el “sistema de las *necesidades*”, y esto significa la contraposición con un sistema de *eticidad*: como tal debe

<sup>4</sup>G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, agregado al § 182, en p. 227.

<sup>5</sup>La definición del concepto hegeliano de sociedad como concepto histórico no debe ser, por lo tanto, mal interpretada en el sentido de que se refiera al curso real de la historia, a la sucesión temporal de los fenómenos. Sin embargo le hemos escuchado ya al mismo Hegel que la sociedad llega más tarde que el estado. No se trata de la historia de los eventos, sino más bien del espíritu; no se trata de la sucesión de tipo cronológico, sino más bien de tipo fenomenológico. En la conciencia ética acabada puede, por lo tanto, y hasta debe presentarse la forma más alta del espíritu objetivo, el estado, junto con la forma de la sociedad y en contra de ella, para superar esta última. Sigue siendo decisiva únicamente la circunstancia de que, en Hegel, estado y sociedad no se oponen en un mismo plano, porque el primero es la forma universal, permanente y esencial, de la conciencia ética, en que él mismo se ha convertido en su culminación, en tanto que la segunda es simplemente una estación de paso, un punto histórico en el desenvolvimiento del espíritu objetivo.

concebirse el estado, como la síntesis entre la familia y la sociedad civil. En la sociedad civil, por lo tanto, la sociedad consiste en su dualidad. "La sustancia", se lee en el § 523 de la *Enciclopedia*, "que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos, los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares —pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí; de donde nace el sistema de la atomística". Algo semejante se lee en la *Filosofía del derecho*, Agregado al § 184: "Lo ético está aquí perdido en sus extremos."<sup>6</sup>

Pero dentro de esta contraposición hegeliana entre estado y sociedad, quisiera llamar la atención sobre un punto que reviste gran importancia para el desarrollo ulterior de esta relación conceptual. Precisamente vimos que en Hegel no se trata tanto de una separación conceptual necesaria entre estado y sociedad civil, sino que la sociedad civil se le presentaba simplemente como un peldaño hacia la eticidad perfecta, hacia el estado. Esta relación histórica se expresa sólo en el hecho de que, de acuerdo con la exposición penetrante y repetida de Hegel, este sistema de las necesidades, esta atomística egoísta de los individuos, sólo es en el fondo una *falsa conciencia*, una apariencia, con la que el individuo se engaña a sí mismo y a los demás. Se considera algo particular, colocado únicamente sobre sí mismo, al mismo tiempo que no ha dejado de ser un miembro de la relación espiritual, del espíritu objetivo. No puede librarse de su unidad: simplemente puede desconocerla y negarla. Por esto, el mismo capítulo de la *Fenomenología* donde se habla de la individualidad que sólo pretende ser en sí y para sí, y no pretende considerar real otra cosa que no sea su acción individual, tiene el significativo título: "El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma." Desde el momento que los individuos consideran y pretenden servir únicamente a sí mismos o a la cosa de la que se han apropiado, no pueden sin em-

<sup>6</sup> En la crítica del carácter propiamente no ético de la sociedad civil, de su tender al poder y a la posesión; en la crítica de su cínica tendencia a dejar a un lado los valores universales, de su hipócrita afirmación de un punto de vista jurídico simplemente formal y de su adoración de lo útil; en una palabra, en la definición de la sociedad civil como "mundo del espíritu enajenado para sí" —como se lee en la *Fenomenología*— Hegel es un mero contemporáneo de la crítica revolucionaria de la sociedad desarrollada por los grandes socialistas utópicos y recuerda de varias maneras a Fourier.

bargo dejar de demostrar con su acción —que sólo es posible en relación con los demás, con su actitud concordante o discordante— que cualquier realización de su voluntad sólo se lleva a cabo gracias al acto de “exposición de lo suyo en el elemento universal, por medio del cual se convierte y debe convertirse en *Cosa de todos*”.<sup>7</sup> Los individuos se brindan como distintos unos de otros y se aceptan recíprocamente como tales, para presentarse sin embargo espiritualmente ligados, en todos los momentos de su actividad, a través de la evaluación comunitaria de la identidad, a través de su aceptación y su rechazo. Por esto, en la *Filosofía del derecho*, dentro de la discusión de la sociedad como reino del egoísmo, “círculo de la particularidad”, se lee claramente:

“Pero, se presenta, ahora, la situación por la cual lo particular debe ser el primer elemento determinante para mí, y, en consecuencia, se anula la determinación ética. Pero estoy únicamente en el error, particularmente por el hecho de que, creyendo mantener firme lo particular, la universalidad y la necesidad de la vinculación siguen siendo, sin embargo, la primera cosa esencial; por consiguiente, estoy, en general, en el estadio de la apariencia; y ya que mi particularidad sigue siendo el elemento determinante para mí, o sea, el fin, yo le sirvo, por tanto, a la universalidad, que conserva precisamente el poder último sobre mí.” (*Agregado al § 181.*)

Es interesante y al mismo tiempo instructivo para la relación histórico-esencial del pensamiento marxiano con la filosofía hegeliana ver que esta teoría hegeliana de la atomización sólo aparente de la sociedad civil vuelve a aparecer en Marx bajo una forma que ya tiende, desde la profundización metafísica del individuo, a la fusión social pura.

“En rigor y hablando en un sentido prosaico —leemos en *La sagrada familia*—, los miembros de la sociedad burguesa no son átomos [...] El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en átomo, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absoluta plenitud. Pero la desdichada realidad sensible hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su estómago profano le recuerda diariamente que el mundo fuera de él no es un mundo vacío, sino lo que en rigor tiene que llenarlo. Cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en necesidad, en imperativo, que incita a su egoísmo a bus-

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 245.

car otras cosas y otros hombres, fuera de él. Pero, como la necesidad de un individuo no tiene un sentido que se comprenda por sí mismo en cuanto al otro individuo egoísta y que posea el medio de satisfacer aquella necesidad y, por tanto, una concatenación directa con la satisfacción, cada individuo tiene que crear necesariamente esta concatenación, convirtiéndose también en mediador entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad. Por tanto, la necesidad natural, las cualidades esenciales humanas, por extrañas las unas a las otras que puedan parecer, el interés, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida burguesa y no la vida política es su vínculo real. No es, pues, el estado el que mantiene en cohesión a los átomos de la sociedad burguesa, sino el que éstos sean átomos solamente en la representación, en el cielo de su imaginación, y en la realidad, en cambio, entes enormemente distintos de los átomos, es decir, [...] hombres egoístas. Solamente la superstición política puede imaginarse todavía en nuestros días, que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa." <sup>8</sup>

También el concepto marxiano de sociedad ha tomado como punto de partida, en su elaboración sociológica del problema de la sociedad, la concepción de la sociedad civil como simple apariencia de la autonomía atomista de sus elementos, sólo que éste lleva a cabo la disolución de tal apariencia de una manera distinta a la de Hegel. De acuerdo con este último la apariencia se produce necesariamente por la división del espíritu objetivo y sólo puede vencerse gracias a un proceso espiritual, gracias al hecho de que la conciencia se introduce en la esencia unitaria de este espíritu objetivo. En Marx esta apariencia se presenta como producto necesario de una determinada forma histórica de la socialización humana, o sea, de la forma en que todos los actos de la socialización deben ser realizados por individuos aislados, no conscientes de su socialización, y se elimina gracias a la abolición de este ordenamiento social. En Hegel el nacimiento de la apariencia atomista y su disolución sigue siendo un proceso dentro de la conciencia; en Marx, se convierte en un proceso del acontecer social que determina causalmente estos cambios de la conciencia.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia, cit.*, p. 187.

<sup>9</sup> Sin embargo, la exposición hegeliana tiene su significado duradero, que conduce más allá de la concepción del marxismo, bajo una perspectiva fundamental, o sea, bajo la perspectiva de que, en general, el marxismo debe buscar su culminación fuera

Si en Hegel el concepto de sociedad era todavía un simple miembro en el desarrollo del espíritu objetivo para su pleno desenvolvimiento dentro del estado, por lo que la oposición entre estado y sociedad era, precisamente, sólo transitoria e indicaba únicamente la escisión de la idea ética del estado, con el egoísmo como principio fundamental de la sociedad civil, en Lorenz von Stein, éste se convierte en un concepto general-teórico. Y de aquí es de donde nace, propiamente, la teoría de la necesaria oposición conceptual entre estado y sociedad en general. Por lo que respecta al punto principal, o sea por lo que respecta a la distinción de la sociedad, en cuanto "sistema de las necesidades", del "atomismo", en oposición al estado en cuanto sistema de lo general, de la eticidad, Stein permaneció siempre como un mero discípulo de Hegel. Sin embargo, descubre ya en la sociedad una forma de relación general de la existencia social del hombre que sirve de base a todas las configuraciones de la vida estatal, y cuyas leyes trata de descubrir. Por lo tanto le corresponde en cierto modo a este pensador, muy poco apreciado porque la luminosidad del pensamiento marxiano lo ha dejado en la oscuridad, el gran mérito de haber sido, como alemán, el primero en hacer valer el programa de una ciencia de la sociedad y de haber hecho importantes contribuciones a su realización. Si en este programa se quedó sólo en el primer impulso, no es poca la responsabilidad que de ello tiene la contraposición hegeliana, que no ha sido superada, de estado y sociedad. Esta hizo que tampoco Stein descubriese en su "teoría de la sociedad" una verdadera ciencia fundamental, sino únicamente una parte de un "sistema de ciencia del estado", cuyas dos partes restantes eran la teoría del estado y la teoría de la administración, e hizo que no existiera entre

de sí mismo, en la relación *critico-cognoscitiva*. La presentación de la sociedad civil como reino del engaño espiritual, la indicación de la particularización individualista como simple apariencia, son lo más profundamente significativo y convincente que se pudo haber dicho acerca de la condición fundamental del conocimiento social, o sea, acerca de la necesaria incorporación trascendental de la conciencia individual en lo universal, que definió como el elemento trascendental-social de la experiencia. Sobre todo Hegel, junto con Fichte, es el que debe ser definido como filósofo de la experiencia social. Fichte y Hegel desarrollaron el elemento social-*apriori* del conocimiento, sin haberlo expuesto de manera particular como tal, en su filosofía, obviamente todavía bajo un ropaje metafísico. Y es perfectamente coherente que así como la sociología marxiana pudo emerger de la filosofía hegeliana, eliminando su ropaje metafísico, así también la crítica gnoseológica de lo social encontrará en Hegel, por el mismo camino, tesoros no superados todavía.



estas partes del sistema unidad de método alguna. Porque la teoría de la sociedad es, en Stein, la teoría de la condición de clase de la sociedad, la teoría del ordenamiento constituido a través de las relaciones de poder dentro de la sociedad, en tanto que la teoría del estado se ocupa del ordenamiento jurídico, que —para Stein— se deriva del concepto de un ordenamiento constrictivo que representa el interés general, y la teoría de la administración debe señalar los medios para la realización de ese ordenamiento jurídico en el interior de la sociedad clasista. De acuerdo con su carácter ético, la teoría del estado y de la administración adopta, por lo tanto, un método de estudio totalmente diverso del sociológico, causal, que la teoría de la sociedad de Stein ya había adoptado también. De ese modo, sin embargo, todo el conocimiento teórico introducido por la teoría de la sociedad, que Stein había llevado a una clara comprensión del carácter de clase del estado y de la necesidad de la lucha de clase, desembocaba en el compromiso de una mitigación práctica de las oposiciones entre estado y sociedad, en la teoría de la administración que, en Stein, encontraba un espacio muy particular.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> No tenemos necesidad de entrar en la vieja discusión de si Marx se vio atraído por Stein en su concepción materialista de la historia, ya que ésta es una discusión totalmente ociosa. El hecho de que el libro de L. Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich* (Leipzig, 1842), no haya dejado de influir en Marx es obvio. Pero seguramente la opinión, difundida en la crítica burguesa a Marx —que se remonta a Georg Adler (*Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proudhon*, en los escritos en homenaje a A. Wagner, Leipzig, 1905) y a Sombart (*Sozialismus und soziale Bewegung*, Jena, F. Fischer, 1908, 4a. ed. p. 57 [hay edic. en esp.]—, de que la concepción fundamental de Marx sólo fue en lo esencial una reformulación de las concepciones de Stein, carece totalmente de sentido. La misma distinción rigurosa, expuesta más arriba, entre sociedad y estado, y la concepción esencialmente normativa del segundo, abre una brecha infranqueable entre Stein y Marx. Para Stein el conocimiento del carácter de clase de la sociedad era un conocimiento causal sólo hacia atrás, sólo para el pasado, en tanto que para el futuro era únicamente un estímulo para unirle la tarea *moral* de su superación gracias a una política astuta y ética, en el sentido de la moderación y de la conciliación. Pero le era ajeno lo que representa la esencia del punto de vista de Marx: el hecho de que la oposición de clase impulsa más allá de sí misma con la legalidad propia, que actúa en ella, de tendencias económicas e ideológicas; en una palabra, todo el concepto del desarrollo económicamente necesario hacia una nueva forma social. De ahí su distinción entre socialismo y comunismo, en que el primero se instituye como una tendencia legítima para suavizar las oposiciones

Ya la primera obra de Stein, el libro —tan importante para la historia del socialismo moderno— sobre *Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich*, aparecido en 1842, es muy indicativo incluso para nuestro tema, ya que en este libro se encuentra ilustrada, de una manera intuitiva y convincente, la fuerte impresión de *novedad* que, con el concepto de sociedad, se abrió a la reflexión de la época. De este libro emerge una especie de revelación para los espíritus críticos de entonces, *el concepto de sociedad en su distinción respecto al estado* actúa aquí como un descubrimiento científico formal. Y es muy útil referirse, aún en la actualidad, a la impresión de esta novedad, ya que, en la concepción moderna, el concepto de sociedad ha adquirido frecuentemente el cariz de obviedad, que ha llevado a crear, no rara vez, una absoluta falta de conceptos sobre el objeto que indica este concepto. Actualmente para muchísimas personas, el concepto de sociedad indica sólo una palabra cómoda que fácilmente se coloca donde faltan conceptos.

En este libro el concepto de sociedad se presenta desde el principio, para Stein, en la relación más estrecha con el de movimiento y de trastocamiento social. “¿Qué es una revolución social?”, se pregunta en el “Prefacio” (p. iv). “¿Cómo se

de clase en el estado, en tanto que el comunismo lo hace como “el fantasma peligroso” que amenaza con llevar a su ocaso el estado y la civilización (Kultur). Stein no descubre todavía, en el comunismo como Marx y Engels, el desarrollo ulterior necesario de la oposición de clase descrita por él mismo, sino simplemente el peligro, el abuso, que la necesidad y la pasión pueden establecer bajo su influjo, si no se lo previene con una mejor política del Estado. Esta, que no es en absoluto sólo una manera de pensar mezquinamente burguesa, sino más bien una incapacidad de sospechar el alcance de su propio punto de vista, esta incapacidad de desarrollar todo el contenido del conocimiento cuyos núcleos tenía Stein en sus manos, Marx y Engels no la pudieron poner en el mismo plano de los méritos efectivos de Stein, aunque Marx en su crítica contra Grün algunas veces se haya expresado notoriamente en términos elogiosos sobre Stein. Se comprende muy bien que un poco después de la aparición de la obra de Stein, Engels haya criticado “la chata mezquindad del libro de Stein”. Semejante crítica sólo era posible desde un punto de vista que no estuviera formado ante todo a partir de Stein, sino más bien que le opusiera precisamente una opinión clara y propia.

Sobre este tema, véase, por lo demás, la polémica entre P. Struve y F. Mehring en *Die Neue Zeit*, JG. xiv, parte 2, 1895-1896 y xv, partes 1 y 2, 1896-1897 (las intervenciones de Mehring se pueden leer ahora en F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Aufsätze zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Berlín, Dietz Verlag, 1963, pp. 135 y ss. y 144 y ss.).

distingue de la política? En una palabra: ¿qué es la sociedad y qué relación guarda con el estado?" Y bajo al fuerte impresión del "elemento nuevo", o sea, del proletariado, cuyo surgimiento había evidenciado el estudio del movimiento social en Francia, se impone el nuevo conocimiento de lo que había sido el elemento decisivo en todos los trastocamientos políticos de los últimos años y que había llevado al fracaso los ideales de libertad de la revolución francesa, en cuanto la hicieron desembocar en el derecho electoral ligado al censo de la constitución burguesa.

"¿Cuál es el elemento que tuvo la fuerza suficiente para mantenerse en medio de los avances más espléndidos de la igualdad y para provocar formaciones que se oponían de una manera tan directa a la misma? [...] Es la *posesión*. El principio de la igualdad encontró aquí, finalmente, su verdadero adversario. Y aun sin tener completa conciencia de su significado específico ya comienza a sospechar que la desigualdad de la posesión es el verdadero escollo contra el que naufraga." <sup>11</sup>

Pero, junto con esto, se encontró un nuevo punto de vista para el estudio del movimiento revolucionario, que permite comprender que el movimiento revolucionario mismo ha cambiado, en la actualidad, su lugar de combate. La lucha por la igualdad se lleva a cabo ahora en una esfera completamente distinta: "Si antes el poder estatal era la esfera donde se ponía a prueba, ahora es la sociedad." <sup>12</sup> La lucha política contra el estado da lugar a una "lucha en el corazón de la sociedad". Es necesario, por lo tanto, contraponer una ciencia de la sociedad a nuestra anterior ciencia del estado. Ni la teoría del estado, ni la filosofía del derecho, ni la teoría de la economía política, son capaces de presentarnos "en una unidad científica" la totalidad real de la vida comunitaria de los hombres, ya que cada vez consideran un lado de la misma. "Ahora bien ¿dónde se encuentra la idea que convierte esta totalidad real en un todo dentro de la intuición? Hasta ahora no la tenemos; existe simplemente una palabra que debe ocultar esta deficiencia y la oculta mal. Es la *sociedad*, en cuyo concepto consiste la solución de esa tarea." <sup>13</sup>

Los puntos de vista relativos a una nueva ciencia, simplemente señalados en este libro de Stein, de la que, por lo demás, su libro representaba la primera aplicación, puntos de vista que ponen de manifiesto claramente todas las ventajas y todas las contradicciones de la concepción fundamental

<sup>11</sup> L. Stein, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. v.

de Stein, encuentran ahora su primera realización sistemática en el primer volumen de su *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (aparecida en 1850), que tenía como subtítulo "El concepto de sociedad".<sup>14</sup> Aquí se pone en evidencia claramente el avance de Stein respecto a Hegel en el punto que ya señalamos, según el cual el concepto de sociedad se transforma de simple fase de desarrollo en un concepto general. La oposición entre sociedad y estado se conserva, en realidad, pero no es ya la oposición entre dos elementos separados del desarrollo espiritual, sino una oposición *inmanente* a toda vida comunitaria histórica. Sociedad y estado, en general, ya no deben separarse ahora, ni siquiera en el sentido de que, por ejemplo, el estado tendría la misión de superar la sociedad y de conservarla [*aufheben*] en su universalidad, y junto con esto, sería conducido a su expresión perfecta, que obviamente sólo se alcanzaría en la idea, sino que sociedad y estado son "los dos elementos vitales de toda comunidad humana".<sup>15</sup> Sólo que de esto se deriva "el hecho de que el contenido de la vida de la comunidad humana no puede dejar de ser una lucha continua del estado contra la sociedad y de la sociedad contra el estado".<sup>16</sup> Ya que en esto Stein sigue siendo un discípulo fiel de Hegel, en el hecho de que estado y sociedad son solamente las formas de organización de principios recíprocamente opuestos y de que el principio del estado es el interés general, y el de la sociedad, en cambio, es el interés individual.<sup>17</sup>

El concepto sociológico de sociedad en cuanto concepto de una forma universal de la vida de la comunidad en general y de sus leyes de cambio está elaborado con mayor claridad aún en la *Gesellschaftslehre* de Stein, que apareció en 1856 como segunda parte de su *System der Staatswissenschaft*. Este libro es tan excelente que aún hoy puede proporcionar valiosos servicios para adquirir puntos de vista sociológicos. Pero el mantenimiento en él de la contraposición entre estado y sociedad —que en Hegel todavía era posible ya que en él era filosofía de la historia, pero que aquí se basa en una confusión de los métodos— se desarrolla hasta un límite donde la insostenibilidad teórica empieza a hacerse consciente de sí misma. Puesto que aquí Stein no sólo afirma que con el concepto puro de estado por sí solo la vida de la comunidad no puede comprenderse de una manera absoluta, sino que él

<sup>14</sup> Recientemente apareció una nueva edición de esta obra bajo el cuidado de G. Salomon, Munich, Drei-Masken-Verlag, 1921.

<sup>15</sup> L. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, vol. I, cit., p. 31.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 35 y ss. y 41 y ss.

mismo expresa cada vez con mayor claridad el hecho de que en ningún estado "real" puede realizar el interés general, o sea la idea del estado puro, porque, de lo contrario, el interés de poder y el interés por la posesión de la clase dominante se convertirían en el principio decisivo de la constitución del estado [*Staatsbildung*]. Y de este modo el problema de cómo la "sociedad" debe llegar a ser un "estado" sigue estando aquí tanto más lejos de solucionarse cuanto que la solución de Stein, de acuerdo con la cual el principado y el funcionariado son los elementos que deben representar —por encima de la violencia de intereses meramente sociales— los intereses generales y deben resolver el conflicto gracias a su *administración* directa en este sentido, desemboca directamente en la utopía, y en una utopía reaccionaria.

No debimos ocuparnos, aquí, de una exposición de la teoría del estado y de la sociedad de Stein, pero tuvimos que hacerlo sólo desde nuestro punto de vista para aprender a conocer de una manera más detallada la dirección de pensamiento en que —como pretende Kelsen— se produce la necesidad de una clara delimitación entre estado y sociedad. Veamos ahora que esta delimitación tiene, ya en su progenitor Hegel, lo mismo que en su continuador Stein, la tendencia a distinguir el estado en cuanto idea, en cuanto esencia normativa, de la sociedad en cuanto condición de hecho: y ésta es la razón por lo que dicha tendencia es tan apreciada por Kelsen. De este modo el estado se separa, en cierto sentido, de la sociología para convertirse simplemente en objeto de la ética o, como en Kelsen, de la teoría del derecho, mientras que por otra parte, la teoría de la sociedad desemboca en un aislamiento insuperable respecto a todos los intereses vitales reales del estado. Y de esta forma, al despertar efectivamente una contraposición entre estado y sociedad el problema se convierte en un problema vital para una sociología que, como la marxista, pretende comprender también al estado.

#### IV. LA ELABORACIÓN ULTERIOR DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD EN MARX

En la concepción del marxismo se elimina la oposición entre estado y sociedad. Esta superación, que nosotros consideramos uno de los conceptos principales de la concepción sociológica fundamental del marxismo, no se lleva a cabo de manera tal que se niegue completamente la oposición, sino de manera que se asuma, por el contrario, y se explique como una realidad, pero no como una antítesis lógica del concepto sino más bien como reflejo de un antagonismo real de las fuerzas sociales. Marx y Engels superaron también en esta dirección la filosofía hegeliana en su modo productivo, o sea, en cuanto no la abandonaron simplemente como un error, sino que "salvaron" su contenido de verdad en su propia concepción. Por ejemplo, en este caso se señala, de una parte la oposición entre los conceptos de estado y sociedad como una apariencia simplemente ideológica, pero, de la otra, se descubre el núcleo real de este carácter de oposición en la legalidad del proceso social mismo. Esto sucede gracias al conocimiento del hecho de que *el estado es únicamente una forma histórica de manifestación de la vida social en general*. Una forma de vida determinada, que se desenvuelve en el curso del desarrollo histórico, de la socialización humana, se presenta, en la conciencia de sus portadores, como comunidad, como estado; pero, a pesar de esto, sigue siendo sólo la sociedad misma en un determinado nivel histórico de su manifestación. Esta se había manifestado primero, por ejemplo, como *gens*, como estirpe, como ciudad, como pueblo.

¿Pero de dónde proviene el carácter de oposición de esta forma de socialización, que conduce a una separación entre estado y sociedad? Esto se basa en la naturaleza social aun de la conciencia individual que en último análisis sólo se puede presentar desde un punto de vista crítico-gnoseológico, y, basándose en ella, la conciencia de la sociedad —aun en los casos donde se trata de una simple sociedad de grupos o de clases— pasa necesariamente, para la conciencia ingenua, a través de las representaciones de una universalidad del interés y de una solidaridad del todo, y dentro de esta relación el individuo se considera a sí mismo como un miembro igual a todos los demás miembros de esta relación, ciertamente útil a los demás, pero también estimulado por estos últimos. En este sentido se podría decir que el hombre es, por naturaleza, no sólo una esencia social, sino también demo-

crática.<sup>1</sup> La comunidad se le manifiesta únicamente como un agrandamiento y un reforzamiento de su propia *esencia individual*; es más, no puede dejar de presentársele de este modo puesto que, además, ya se inclina, en su pensamiento y en su voluntad individual, a la validez universal de estos dos lados de su esencia y por lo mismo a la relación intencional con una multiplicidad indeterminada de compañeros del mismo género. Aunque sin penetrar hasta la raíz crítico-gnoseológica del carácter social de toda actividad espiritual del individuo, Marx, sin embargo, elevó a piedra angular de su crítica de la ideología de las clases el hecho mismo de que el hombre no puede experimentar nada social sin haberlo reducido antes a la categoría de lo universal. En un pasaje muy significativo, aunque poco conocido, leemos:

“Las ideas y los pensamientos de los hombres eran, naturalmente, ideas y pensamientos acerca de sí mismos y de sus relaciones, la conciencia que se formaban de *sí mismos*, de *los* hombres, pues no era solamente la conciencia de la persona individual, sino del individuo en conexión con toda la sociedad y de la sociedad toda en que vivían. Las condiciones, independientes de ellos mismos, dentro de las que producían su vida, las formas necesarias de intercambio con ellas relacionadas y las correspondientes relaciones personales sociales tenían que revestir necesariamente, en la medida e que se expresaban en pensamientos, la forma de condición y relaciones necesarias ideales, es decir, cobrar su expresión en la conciencia como determinaciones emanadas del concepto *del* hombre, de la esencia humana, de la naturaleza del hombre, emanadas *del* hombre mismo. Lo que los hombres eran, lo que eran sus relaciones, aparecía en la conciencia como la representación *del* hombre, de su modo de ser o de sus más precisas determinaciones conceptuales.”<sup>2</sup>

Además, aquí se encuentra también la fuente del derecho natural, que rechaza como irracional y contradictorio respecto a la esencia humana (es decir, propiamente como no so-

<sup>1</sup> A despecho de su ansia de poder y de su placer de realizar conquistas, el imperialismo, precisamente, se siente a sus anchas en una fraseología respecto a los intereses de la humanidad. Y Robert Michels, en su escrito, digno de mucha atención y que elabora una gran cantidad de material, titulado *Los partidos políticos* (ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973), dice agudamente: “El espíritu conservador de la vieja nobleza, por profundamente arraigado que esté, necesita, cuando cae en las brumas democráticas, esconderse disfrazándose con ropajes democráticos” (*op. cit.*, p. 35).

<sup>2</sup> K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, S. A., 1974, p. 211.

cial), todo lo que contradice el sistema de socialidad no contradictorio reconocido de manera constante. Pero también aquí se encuentra la fuente del derecho positivo que deriva su legitimación, de valer para todos y de hacerse obedecer, únicamente de esta forma fundamental de toda socialidad, por la que se refiere al todo, al interés general, a la conservación y a la representación de la solidaridad de todos. Esta comunización fundamental del hombre sólo adquiere en el *deber* —ya se trate de mandamientos íntimos de la moral, ya se trate de prescripciones externas del derecho— una forma de conciencia y una forma de vida nueva porque se refiere a la acción.

En toda socialización se constituye una cierta organización que tiene por objeto mantener y defender esta forma de vida de los hombres unificados en ella. Esta organización, junto con sus portadores, constituye el "gobierno", el "estado" de esta forma social. Mientras la configuración real de una socialización no oculte todavía en sí misma alguna oposición económica —como, por ejemplo, dentro de las formas, más o menos legendarias, del comunismo original— la forma de la conciencia de esta vida coincide con su contenido, "estado" y sociedad son la misma cosa. Pero en esta organización misma ya se encuentran algunos gérmenes que tienden a vencer esta identidad, puesto que la cantidad de poder que les concede a los hombres singulares, los pone fácilmente en condiciones de explotar su posición ciertamente en nombre del conjunto, pero, en realidad, para su propio interés. De este modo la forma social se convierte en un medio contra la sociedad misma y crea en su interior contrastes que no pueden dejar de destrozar la identidad original de los conceptos de comunidad, derecho y estado. Pero esta ruptura no se lleva a cabo con igual prontitud en la conciencia de los hombres, que siguen usando estos conceptos en su significado solidario, aun cuando desde hace mucho tiempo estado y derecho ya no representan una comunidad sin contradicciones y solidaria. Es más, a causa de la naturaleza social de su esencia, por la que únicamente pueden considerarse como ejemplares de una especie, llegan casi por necesidad a detenerse en este género de representaciones como si fuera algo obvio. Por esta razón, Engels podía decir:

"En el estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres. La sociedad se crea un órgano para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y de fuera. Este órgano es el poder del estado. Pero, apenas creado, este órgano se independiza de la sociedad, tanto más cuanto más se va convirtiendo en órgano de una



determinada clase y más directamente impone el dominio de esta clase.”<sup>3</sup>

El elemento propio de la forma estatal es, pues, éste, el hecho de que ella considera siempre a la socialización bajo el concepto de interés general, mientras que, en realidad, siempre son los intereses particulares de las fuerzas dominantes en el interior de la socialización los que constituyen el estado y manifiestan su esencia. Lo cual significa que no hay algo, que existe por sí mismo, el estado, que se contraponga a otra institución elemental, la sociedad; sino la forma estatal es la ideología contradictoria en que se vive y se forma la realidad social. Es contradictoria porque, de acuerdo con su forma, siempre está orientada a la universalidad de la comunidad, pero, de acuerdo con su contenido, siempre representa únicamente intereses parciales. La idea del estado representa una voluntad universal y a partir de este presupuesto logra la autorización para dictar leyes, que cada uno debe acatar. Pero no “todos” sino las clases dominantes de la sociedad dictan el contenido de esta voluntad universal, por lo que las leyes sólo son precisamente la voluntad particular de los que dominan protocolarizada en la forma de la voluntad universal. Ésta es precisamente la dialéctica típica del concepto de estado que condujo a la división de dos principios comunitarios recíprocamente contrapuestos —el altruista del estado y el egoísta de la sociedad—, por la que un conjunto de intereses meramente parcial en sí mismo adoptó, en la forma estatal, la forma de una solidaridad universal, que no simplemente exige la obediencia externa a sus mandamientos, sino también el reconocimiento de su santidad. La ley del estado debe cumplirse no sólo en cuanto ordenamiento constrictivo, sino que debe honrarse y respetarse también en cuanto ordenamiento jurídico.

Es sumamente interesante y rico en enseñanzas para la historia cultural del socialismo el hecho de que la revelación de esta contradicción interna de la idea burguesa de estado y de su ordenamiento jurídico se lleve a cabo desde los umbrales del socialismo moderno y, en realidad, casi simultáneamente en dos de sus primeros propugnadores: en su primer teórico, Tomás Moro, y en su primer jefe de un movimiento comunista en Alemania, Thomas Münzer. En el libro *Utopía*, que contiene tantas anticipaciones geniales de la posterior crítica del sistema capitalista y de los conceptos del socialismo moderno, aunque se haya escrito hace cuatrocientos años, en una época en que este sistema capitalista estaba

<sup>3</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *Obras escogidas*, cit., t. III, p. 390.

solamente en sus albores, en este libro maravilloso, se lee lo siguiente:

“Por todo esto, cuando traigo a mi memoria la imagen de tantas naciones florecientes, no puedo considerarlas —y que Dios me perdone— sino como un conglomerado de gentes ricas que, a la sombra y en nombre de la República, sólo se ocupan de su propio bienestar, discurriendo toda clase de procedimientos y argucias, tanto para seguir, sin temor a perderlo, en posesión de lo que adquirieron por malas artes, como para beneficiarse, al menor costo posible, del trabajo y esfuerzo de los pobres y abusar de ellos. Y así que consiguen que sus maquinaciones se manden observar *en nombre de todos, y, por tanto, en el de los pobres también, ya las ven convertidas en leyes.*”<sup>4</sup>

Es completamente semejante lo que escribe Münzer en su último escrito titulado *Hoch verursachte Schutzrede*, que Karl Kautsky define como su escrito más apasionado y revolucionario:

“Los poderosos hacen lo que quieren [...] el plato principal de la usura, de los latrocinios, de los bandolerismos, son nuestros señores y nuestros príncipes, que se poseionan de todas las criaturas. Los peces del agua, las aves del aire, los frutos de la tierra, todo debe ser suyo. *Después hacen difundir el mandamiento de Dios entre los pobres y dicen: Dios manda que no robes; pero ellos mismos no siguen el mandamiento [...]* Pero si él [el pobre] comete pecado aunque sea en mínima medida, debe ser ahorcado.”<sup>5</sup>

El núcleo correcto de la teoría hegeliana de la contradicción entre estado y sociedad indica que aquí hay una oposición real dentro de las mismas relaciones sociales de vida, que al principio se oculta bajo la forma ideológica en que estas últimas se presentan en el estado, ligadas en una unidad aparentemente solidaria. Esta forma ideológica, en que los hombres se hacen conscientes de su socialización como de un estado jurídico, o sea, en cuanto miembros de un ordenamiento que representa intereses generales, forma parte de las formas necesarias de la conciencia social en general y de ahí nace también la apariencia de la contradicción entre estado y sociedad. Todos los intereses de clase pretenden configurar su voluntad como dominante y tienden, por consiguiente, a posesionarse del poder en el estado y a proclamar su voluntad como la voluntad del interés general. En este

<sup>4</sup> T. Moro, *Utopía*, en Moro, Campanella, Bacon, *Utopías del Renacimiento*, México, F.C.E., 1941, p. 136.

<sup>5</sup> Citado en K. Kautsky, *Die Vorläufer des modernen Sozialismus*, vol. I [Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf.], 1895, p. 290.

proceso histórico también el "derecho" está siempre de parte de la clase opresora, ya que con su liberación la esfera del "interés general" experimenta siempre una dilatación. ¿De dónde proviene esta forma ideológica de la socialización? ¿Es efectivamente —como decíamos— una forma última de conciencia? ¿Cuál es su legalidad particular? Todo esto no es más que un problema de la sociología y, en consecuencia, ni siquiera un problema del marxismo; forma parte de la crítica del conocimiento que, en mi opinión, hay que imprescindiblemente enjuiciar aquí para llevar a cabo un complemento necesario del sentido correcto de la concepción materialista de la historia, es más, la ciencia moderna de la naturaleza ya no es capaz tampoco de aplicar sus conceptos fundamentales sin una elaboración consciente de los resultados crítico-gnoseológicos.<sup>6</sup> La concepción marxista presupone esta forma ideológica del ordenamiento jurídico, en que se descubre la socialización, y es lícito que la presuponga. Su tarea consiste únicamente en explicar cómo se llena concretamente esta forma y las configuraciones particulares y los cambios de este contenido a partir de la configuración y de las mutaciones de las relaciones sociales mismas. Y la más importante de estas explicaciones consiste en prestar atención desde el principio al hecho de que la forma estatal no es idéntica a la forma jurídica, sino que indica únicamente la configuración histórica particular de la forma jurídica, en que una parte de la sociedad tiene el poder de difundir su voluntad y su interés como si fuesen el todo.

De esta relación fundamental se deriva ahora una doble consecuencia, que Marx señaló en algunas expresiones todavía muy poco consideradas de sus escritos juveniles, que de una manera muy ilustrativa le quitan esta apariencia a la oposición hegeliana, según la cual el estado sería lo general, en tanto que la sociedad sería el elemento privado, egoísta. Esta oposición es únicamente la consecuencia ideológica necesaria de la mistificación burguesa del concepto de estado y de derecho que proviene de la identificación, obvia desde este punto de vista burgués, de su interés de clase con el ordenamiento estatal y jurídico, en general. Y, por una parte, hace que no sólo los simples intereses particulares de las clases dominantes de la sociedad civil se presenten como intereses generales, como intereses sagrados de la nación y, en consecuencia, del estado, sino que, por otra parte, hace también que todos los intereses de las clases dominadas —aunque superan en mu-

<sup>6</sup> Véase, además, M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., cap. I: "El elemento psíquico-formal en la concepción materialista de la historia."

cho a las dominantes por su significado social interno y por la extensión de su ámbito— aparezcan como intereses privados, de los cuales no es necesario que se preocupe el estado. Así, por ejemplo, desde este punto de vista, la libertad del contrato de trabajo, o sea el derecho de explotación libre, sin ninguna reglamentación estatal, aparece como un interés general, como un interés del estado, que debe ser tan sagrado como la propiedad privada. La previsión para los ancianos, en cambio, o sea el problema de cómo deben vivir los ancianos después de haber trabajado durante toda una vida, cuando a causa de su edad se han hecho inhábiles para el trabajo y no tienen otras fuentes de subsistencia, es un asunto privado de ellos, que, de acuerdo con la perspectiva del estado burgués —defectuosa desde el punto de vista de la política social— debe resolverse únicamente a través de medios privados (beneficencia). Es totalmente coherente, por lo tanto, que la miseria y la pobreza no se presenten propiamente —desde este punto de vista— como un fenómeno social, sino más bien como un destino privado, como la consecuencia de un infortunio particular o de la incapacidad, de la indolencia o de la deficiente administración del que está sujeto a ellas. Ya que el contenido ético del nexo social coincide con el estado —y, en este caso, con el dominio de los intereses ligados a la posesión— la pobreza recae, desde el punto de vista conscientemente burgués, no sólo en la esfera de lo privado, sino más bien casi en la del vicio. Y los propietarios no son sólo —este punto de vista se ha conservado desde Aristóteles hasta los libros de Lorenz von Stein— los que de hecho ejercen el dominio, sino más bien, también los que *merecen* dominar.

Marx estudia esta contradicción intrínseca de la ideología burguesa del estado, de una manera particularmente penetrante, en sus contribuciones a los *Anales franco-alemanes*, y lo hace desde el punto de vista de la oposición fundamental entre emancipación humana y emancipación simplemente política. Yo lo señalé detalladamente alguna vez.<sup>7</sup> La expresión “humana” delata el influjo de Feuerbach, que entonces empezaba a actuar sobre Marx. Pero con este influjo se entiende ya algo más que el humanismo feuerbachiano, particularmente desde el punto de vista de una concepción *social* fundamental respecto a la simplemente política, que todavía no ha sufrido la combinación social general de todas las relaciones y situaciones de la vida humana bajo las formas

<sup>7</sup> *Marx-Studien*, vol. IV [1918, pp. VII-XXIV]: “Die sozialistische Idee der Befreiung bei Marx”, ensayo aparecido también en una edición autónoma en Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1918.

políticas que son simplemente su manifestación histórica. Desde esta perspectiva es conocida la crítica marxiana de los "derechos del hombre" de la revolución francesa, en cuya forma, que comprende de una manera particularmente enfática la universalidad, pone al descubierto, por así decirlo, la necesidad del mecanismo ideológico gracias al cual se le imprime la forma de universalidad a un contenido simplemente particular. Marx muestra que:

"Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta."<sup>8</sup>

Para Marx, pues, la concepción política de la sociedad, o sea, la visión que encuentra realizados los intereses generales de la vida social en la forma estatal es sólo una emancipación parcial, por cuanto dicho concepto indica tanto la emancipación social como la intelectual. Mientras se permanezca únicamente en esta concepción el individuo sigue estando también, en el conocimiento, prisionero de las contradicciones de esta ideología. Ésta escinde la existencia del hombre de una manera más bien peligrosa. "El estado *político* perfecto —dice Marx— es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en *oposición a su vida material*. Todos los presupuestos de esta vida egoísta *siguen vigentes al margen de la esfera del estado*, en la sociedad burguesa, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la existencia, *una doble vida, una celestial y una terrenal*, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños."<sup>9</sup>

En general, la concepción meramente política no puede,

<sup>8</sup> K. Marx, *La cuestión judía*, en K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.

por lo tanto, abarcar el conjunto de la relación social, ya que desde el principio es una concepción parcial, la visión —determinada desde un punto de vista de clase— de una parte de la sociedad. Por esto, también Marx llama a la revolución sólo política, “revolución parcial”. El concepto de estado de la sociedad civil se preparó y constituyó al mismo tiempo que la revolución política de la burguesía. “¿En qué descansa una revolución parcial, una revolución únicamente política?”, se preguntaba Marx ya desde su escrito *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. “En el hecho de que se emancipe la parte de la sociedad burguesa que instaura su dominación general, en el hecho de que una determinada clase emprenda la *emancipación general* de la sociedad, a partir de su *especial situación*.” Y añade:

“Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar ese papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante universal* [...] Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase en particular reivindicar para sí la dominación general.”<sup>10</sup>

Como puede verse, en las fases históricas en que junto con una clase que avanza impetuosamente, se llevan a cabo las grandes liquidaciones del desarrollo social, no se habla en realidad de una contradicción entre estado y sociedad, y, mucho menos, se presenta a la sociedad como el reino del egoísmo y del interés meramente individual. Más bien en esta época toda nueva creación estatal recibe su consagración más elevada precisamente desde el punto de vista de la sociedad y se convierte, de este modo fulmineamente claro, en la verdadera relación, por la que precisamente el estado y la sociedad son una misma cosa, sólo que el primero es la forma de conciencia ideológica de la segunda en cuanto relación real de la existencia humana. Sólo cuando, después de enfriarse el entusiasmo revolucionario, se pone de manifiesto el verdadero cariz de esta realidad —en cuanto se evidencia que no todas las formas y relaciones de la socialización encontraron acogida en la forma estatal sino más bien sólo aquellas en cuya defensa habían tenido los portadores de la revolución un interés vital—, se produce entonces la escisión entre los conceptos de estado y sociedad. Y tal escisión sigue existiendo, desde el punto de vista ideal, mientras no se haya alcanzado un punto de vista a partir del cual se profundice

<sup>10</sup> K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho”, en K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 12.

esta escisión precisamente como una apariencia, un punto de vista producido por el hecho de que el concepto de estado, no contradictorio en sí mismo, se aplica a un contenido que, dentro de su íntimo carácter de oposición, le es totalmente inadecuado, y además no puede dejar de ser directamente contradictorio: o sea, se aplica a la realidad social dividida en clases. Éste es el punto de vista del marxismo. Consiste en apartarse del mundo de los reflejos ideológicos y en "reducir el mundo humano, las relaciones humanas, al hombre mismo". Ésta no es, como decíamos al principio, sólo una transformación de la revolución simplemente política en revolución social, sino, ante todo, es también una *emancipación del pensamiento mismo*, un revolucionamiento también de la concepción de la esencia del estado y de la sociedad. Es correcto, en estos dos sentidos, lo que escribía Marx:

"Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre *ha reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana."<sup>11</sup>

Así pues, desde el punto de vista marxista, es decir, sociológico, el estado es sólo una forma ideológica de una estructura social, que en ella se manifiesta, pero que es buscada todavía en su esencia, y, después de que ésta haya sido descubierta, aquélla se manifestará como una forma muy restringida. Por esto Marx define la superación de esta concepción demasiado restringida, por ser simplemente política, como la emancipación humana; y por esto define la concepción simplemente política, "el intelecto político", como un modo de pensar limitado y necesariamente unilateral, que es incapaz "de descubrir la fuente de las enfermedades sociales".<sup>12</sup> La oposición entre estado y sociedad, que se presume como una oposición necesaria, desaparece no bien se haya reconocido que el punto de vista del estado es sólo la representación de un todo abstracto, "que existe únicamente gracias a la es-

<sup>11</sup> K. Marx, *La cuestión judía*, en K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 38.

<sup>12</sup> *Ibid.* De ahí proviene también la nueva distinción *sociológica* entre una revolución social y una revolución política, que, en el sistema del marxismo, no es simplemente una consigna para la agitación política, sino más bien una orientación fundamental acerca del tipo de curso del desarrollo social. Véase, además, mi escrito: *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Marx*, cit., pp. 14 y ss.

cisión de la vida real", al mismo tiempo que sólo la mirada que se dirige a la sociedad descubre el todo real, del que el estado se presenta siempre como una imagen distorsionada. De este modo, pues, queda superada definitivamente esta oposición: estado y sociedad son una unidad indivisible ya que, en ciertas condiciones históricas, o sea, después de la formación de los contrastes económicos de clase, el estado es la forma de conciencia social donde se presenta y se configura la socialización. La apariencia de oposición entre estado y sociedad se explica a partir del hecho de que esta forma histórica, por medio de la cual determinados intereses parciales, no bien llegan a ser dominantes, se hacen valer como intereses generales, como intereses estatales, esta forma histórica es asumida como la forma esencial de la vida social misma, por la que el "estado" aparece como una forma original de la vida humana exactamente como la "sociedad".

En este caso la concepción marxista ha realizado exactamente el mismo viraje crítico del pensamiento que realizó respecto a los conceptos económicos. Éste es, notoriamente, el carácter nuevo y que trastoca el estudio anterior de la economía política de la concepción marx-engelsiana, por lo que ésta ya no descubre en los fenómenos económicos determinaciones naturales y eternas de la vida económica en general, sino más bien formas del ser y del evento social que simplemente han devenido históricamente y que, por lo tanto, pueden ser cambiadas por el siguiente proceso histórico. Rompe decididamente con la concepción burguesa de los fenómenos económicos que, aunque debe admitir un desarrollo anterior que llega hasta éstos, sin embargo, como dice Marx en el segundo *Prefacio* de *El capital*, concibe el ordenamiento capitalista "como forma absoluta y última de la producción social". También las categorías económicas —propiedad privada, mercancía, salario, ganancia, capital, etc.— están condicionadas, tanto en lo que respecta a su nacimiento, como en lo que respecta a su existencia, por la configuración y por el cambio de las relaciones de producción que les sirven de base, del mismo modo que en la serie siguiente estarán como base otras categorías ideológicas. Todas "estas ideas, estas categorías", dice Marx desde *Miseria de la filosofía*, "son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son *productos históricos y transitorios*. Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*." <sup>13</sup>

<sup>13</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1970, p. 91.



Esta fluidificación misma de determinaciones naturales aparentemente inmutables de la vida social, que el marxismo lleva a cabo en relación con los conceptos económicos, la realiza también en el caso de los políticos. El "estado" es tan poco una forma esencial de la existencia social como lo es el "capitalismo". Los conceptos de estado, poder político, intereses públicos y similares, son —en la relación conceptual del marxismo— *únicamente* conceptos *históricos*. Siempre significan la expresión particular de niveles de organización social totalmente determinados, que han devenido históricamente, pero que no significan nunca una forma de esta estructura social en general. Para el concepto de estado vale exactamente lo que Marx dijo alguna vez a propósito del concepto de propiedad, expresándose de este modo:

"En cada época histórica la propiedad se ha desarrollado de modo distinto y bajo una serie de relaciones sociales totalmente diferentes. Por tanto, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que exponer todas las relaciones sociales de la producción burguesa. Querer concebir la propiedad como una relación independiente, una categoría aparte y una idea abstracta y eterna, no es más que una ilusión metafísica o jurídica."<sup>14</sup>

Llevando hasta sus últimas consecuencias esta interpretación histórica, el marxismo entiende por estado "el poder organizado de una clase para oprimir a otra clase", como se puede leer ya en el *Manifiesto del partido comunista*. Resulta claro entonces que cualquier crítica que, frente a este concepto de estado, entre en materia con un concepto general de la esencia del estado en general, olvida completamente el punto de vista específico del marxismo.

Ahora bien, esto es precisamente lo que hace la crítica kelseniana, cuyo concepto de estado, por lo demás, no es sólo un concepto tan general que no dice absolutamente nada acerca del nivel histórico particular de organización y acerca de la característica de la estructura estatal realizada, sino que, además de esto, es un concepto normativo, que alude, por lo tanto, a un estudio de los fenómenos sociales completamente distinto al de los conceptos sociológicos, que siempre son conceptos que se refieren al ser, es decir, que son conceptos del ser y del devenir de los fenómenos sociales. Sin embargo, queremos prescindir todavía, en forma momentánea, de este último elemento. Se podría señalar, en particular, que una crítica desde el punto de vista de un concepto general puede ser oportuna, no obstante, aun respecto a una concepción histórica, si ésta conduce, en particular, a demos-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 138.

trar que los conceptos históricos están en contradicción con un dato empírico general, del que se presentan sin embargo como una modificación. Y una crítica de este tipo no está de ninguna manera en contradicción con el marxismo, sino que corresponde más bien a lo que ya hemos escuchado por boca misma de Marx acerca de la necesidad de conceptos generales abstractos, que se ponen como base de cualquier consideración pensante. Si uno sigue estando consciente únicamente del hecho de que éstos son simples abstracciones, que adquieren todo su significado sólo gracias a la cantidad variable del material histórico concreto a partir del cual se han obtenido, entonces estos conceptos generales sirven más bien para ordenar y enriquecer nuestro conocimiento. Queremos por lo tanto ver si a partir de este punto de vista el concepto kelseniano de estado tiene para la sociología —y aquí se trata sólo de ésta— un significado crítico y sistemático.

## V. EL FORMALISMO JURÍDICO DE KELSEN

En su teoría del estado Kelsen entiende por estado una asociación de dominio [*Herrschaftsverband*] en que al principio es indiferente que esta asociación de dominio coincida o no con un ente territorial. “Lo único decisivo es el carácter de dominio. Sin embargo esto significa ante todo, y no otra cosa, que el ordenamiento de la convivencia humana que se acostumbra definir como estado es un *ordenamiento constrictivo, y que este ordenamiento coincide [...] con el ordenamiento jurídico*”. Kelsen define por lo tanto el estado como ordenamiento constrictivo jurídico y descubre así un rasgo que caracteriza de manera suficiente al estado. Pero ya desde ahora es posible reconocer el hecho de que con una definición semejante, meramente formal, no se ha logrado nada precisamente respecto al problema de la esencia de una determinada forma histórica de estado. El estado patriarcal es una organización constrictiva jurídica exactamente como el estado burgués. Pero, ¿qué es lo que causa la distinción? Si se responde: precisamente la diversa configuración de la organización constrictiva, entonces en esto consiste precisamente el interés sociológico: reconocer en qué se fundamenta en cada cosa la organización constrictiva y qué conduce a su cambio y a su transformación. La definición del estado en general como organización constrictiva jurídica tiene aproximadamente el mismo significado que definir un animal como materia organizada. En ambos casos, una definición tan amplia sólo puede tener propiamente un significado real, un significado —por así decirlo— de advertencia: en el caso de los animales, para no creer que se pueda lograr una vida animal a partir de una materia no organizada; en el caso de los estados, en cambio, para llamar la atención sobre el hecho de que toda la vida estatal se encuentra desde el principio en una determinada forma organizativa jurídica y sólo es comprensible a partir de la misma.

Además, este último es también el significado, en el fondo polémico, de la definición kelseniana del estado. Desde el principio el concepto de estado debe considerarse desde el punto de vista jurídico, *normativo*, de un ordenamiento prescriptivo [*Befehlsordnung*], y con esto se corta de raíz el estudio *causal*. La vida estatal —que es equivalente a vida social, ya que el estado es una parte de la vida social— es caracterizada desde el principio como un objeto de consideración normativa, en el que ya no interesa cómo haya nacido y cómo se

transforme, sino más bien cómo está ordenado y cómo debe ordenarse en distintas formas. Y, al mismo tiempo, el concepto kelseniano de estado tiene aún, en relación con la crítica de la teoría marxista del estado, un significado político particular, que, ya que se deriva de una equivocación de fondo, hace sin embargo posible esta crítica. Kelsen parte —como veremos— del curioso presupuesto de que la teoría marxista lucha contra el carácter constrictivo del ordenamiento estatal en general; y logra fácilmente mostrar, por lo tanto, que esta teoría, desde el momento que pretende hacer “que se extinga” el estado, desemboca en el anarquismo, sin querérselo confesar, y por lo tanto es contradictoria en sí misma.

Queremos prescindir momentáneamente de esto —sobre lo que más adelante deberemos detenernos detalladamente— y renunciar también aquí a una discusión sobre la distinción de principio, desde el punto de vista crítico-gnoseológico y desde el punto de vista metodológico, que existe en la concepción del estado en Kelsen y en el marxismo, discusión que forma parte de otra esfera. Ya que Kelsen quiere realizar más bien una crítica inmanente directa respecto a los conceptos del marxismo, una crítica que no parta desde su punto de vista sino desde el punto de vista propio del sistema criticado; y sólo una crítica de este género merece ese nombre; ya que las demás críticas no son críticas del marxismo sino una polémica contra el mismo, llevada a cabo desde otro punto de vista, ajeno a éste. Veremos también que Kelsen no logró conservar este camino de la crítica inmanente, porque es demasiado kelseniano como para que esto fuera posible. Lo confirmaremos inmediatamente ya desde el primer paso de dicha crítica, donde se señala la presunta cantidad de contradicciones del concepto marxista de estado. Veamos, pues, cómo logra Kelsen encontrar insuficiente y contradictorio en sí mismo el concepto de estado en Marx y Engels.

Kelsen parafrasea ante todo el concepto marxiano de estado, según el cual el estado se concibe como la organización de dominio de una clase, cuyo objetivo es el de explotar la clase dominada. Le reprocha ante todo a este concepto de estado que tal definición no sólo no corresponde a la esencia de la cosa sino que, además, en el carácter distintivo de la explotación como objetivo del dominio utiliza un elemento completamente insuficiente para ofrecer una determinación conceptual. Es obvio que todo ordenamiento constrictivo no se ejerce para sí mismo, sino para un objetivo que está por encima del mismo; este objetivo *puede* ser la explotación de los subordinados, pero no es necesario que lo sea. El concepto

de estado, por lo tanto, no se define en realidad de manera unívoca a través del objetivo de la explotación.

En este razonamiento, lógicamente inobjetable, que se presenta aparentemente como una crítica inmanente del marxismo, salta a la vista inmediatamente y de una manera casi elemental, la clara diversidad de la concepción sociológica (marxista) del estado respecto a la kelseniana jurídico-formal. Para esta última no se trata en realidad del estado como *efectivamente* es, como vive y actúa en la realidad social, como se ha realizado y se ha configurado ulteriormente desde un punto de vista histórico, psicológico, causal. Para Kelsen lo importante es únicamente "el estado en cuanto tal", como existe en el cielo de los conceptos jurídicos. Por lo tanto no pone nunca en discusión el hecho de que tal vez la multiplicidad de significados de la definición jurídico-formal del estado se reduce a una univocidad histórica gracias al proceso social. Ciertamente "el estado en cuanto tal" puede perseguir objetivos estatales de mil tipos y, por lo tanto, la definición jurídico-formal del estado debe adaptarse a todas estas múltiples formas de estado. Pero, en la realidad sociológica, tal vez sólo uno de todos estos objetivos se ha realizado, del mismo modo en que, por ejemplo, también el desarrollo del mundo animal hubiera podido realizar diversas organizaciones, pero culmina en la forma organizativa de los vertebrados. Pero esta realidad precisamente es lo que le interesa únicamente a la sociología y lo que por la misma razón trata de comprender el marxismo en el estado. Esto, sin embargo, se halla completamente fuera de la constitución del estado kelseniano. Por lo tanto, no se plantea en efecto aquí la cuestión de la naturaleza social del estado y, por consiguiente, no se le da tampoco una respuesta. Más bien, toda la problemática kelseniana y su crítica del concepto marxista de estado sólo puede comprenderse si se tiene presente el hecho de que sólo tiene como objeto lo siguiente: cualquiera que sea la relación efectiva de la vida social, que históricamente ha entrado en acción como estado, ¿cómo es concebido por los hombres bajo la unidad de una personalidad *estatal*? ¿en qué proceso específico de la conciencia los hechos sociales del vivir y del actuar se convierten simultáneamente en formas jurídicas y estatales?

Esta problemática es en verdad extraordinariamente importante y hasta fundamental; pero se descubre inmediatamente que es una problemática *esencialmente crítico-gnoseológica* y, en cuanto tal, no tiene nada que hacer directamente con el problema sociológico del nacimiento y del desarrollo de las formas jurídicas y estatales. Es un gran mérito de los

trabajos de Kelsen, todavía no apreciados suficientemente, el haber llevado adelante la elaboración normativa del concepto de derecho y de estado más allá del primer planteamiento de Stammler (que debía naufragar en la confusión entre concepción teológica y normativa, gracias a la reelaboración de la concepción normativa llevada a cabo con asombrosa claridad y con aguda coherencia. El modo en que Kelsen realiza en su campo la lucha de la crítica del conocimiento moderno contra el psicologismo, su purificación del concepto de derecho y de estado de cualquier fibrilla de voluntad psicológica, hasta que todas estas formas jurídicas aparecen más bien como reglas de determinados tipos de imputación, que se originan en última instancia en meras relaciones de normas, forman parte de las cosas más agudas e instructivas que la filosofía del derecho puede ofrecer respecto a las palabras enigmáticas que son el derecho y el estado.

Esta apreciación del trabajo de Kelsen no se menoscaba para nada por el hecho de que, según creo, no es posible eliminar del concepto crítico-gnoseológico de derecho y, por lo tanto tampoco del concepto de estado, la voluntad; obviamente —y estoy de acuerdo con Kelsen— no estoy pensando aquí en la voluntad psicológica. Toda norma sin embargo conduce en última instancia a la voluntad pura, sólo es concebible como forma de manifestación de la misma y a partir de esto, de la autonomía del querer puro, obtiene su fuerza obligatoria. Además, desde mi punto de vista forma un todo con esto el hecho de que tampoco se puede considerar la crítica del conocimiento kelseniano propiamente como una crítica del conocimiento del conocer sociológico, sino sólo como una discusión normológica, que no ha llegado todavía hasta las últimas necesidades conceptuales del concepto de derecho y de estado, un límite que tal vez es querido pero que sin embargo tiene necesariamente como consecuencia, precisamente por esto, la pertinaz tergiversación del punto de vista sociológico. La crítica del conocimiento kelseniano pretende detenerse en el estado y el derecho, en cuanto conceptos jurídicos, y tiene pleno derecho de hacerlo en cuanto lógica jurídica. De repente, sin embargo, deduce de ahí la concepción de que el estado y el derecho sólo pueden concebirse como conceptos jurídicos, y a partir de esto llega obviamente a la conclusión de que una sociología, como ciencia causal de la sociedad, es imposible, ya que la vida se presenta siempre bajo alguna forma jurídica. Es digno de señalarse que Stammler llegó a esta conclusión, en tanto que Kelsen no parece totalmente resuelto a hacer lo mismo. En verdad, no se logra descubrir de una manera totalmente clara lo que él le quiere dejar a

la sociología; aunque su opúsculo, que por lo demás ofrece una orientación excelente, *Entre el método jurídico y el sociológico*,<sup>1</sup> sólo defiende propiamente el campo del primero y parece equiparar la sociología casi con la psicología social. Sin embargo, tanto en éste como en su obra fundamental *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, no objeta la existencia de una sociología como ciencia causal. No obstante, ya que el estado y el derecho constituyen, en su nacimiento y transformación, el tema principal de semejante sociología, es natural, entonces, aun desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la pregunta de si el estado y el derecho sólo son concebibles efectivamente como conceptos normativos, o bien, si se basan en alguna otra relación conceptual, igualmente elemental y que tal vez conduce aún más a la legalidad de la conciencia. Me parece que éste es precisamente el caso —como ya lo dije repetidas veces y, por lo tanto, aquí puedo simplemente señalarlo—, en cuanto todos los conceptos jurídicos deben concebirse en última instancia como formas de la socialización. Pero la socialización no es una relación normativa de la conciencia pura, sino más bien forma parte de la conciencia teórica, o sea, de las formas cognoscitivas de la misma. La conciencia trascendental, o sea las funciones cognoscitivas que por sí solas hacen posible cualquier experiencia, se refieren al mismo tiempo, y de manera inmanente, en todas las conciencias individuales, a la posibilidad de una multiplicidad indeterminada de actividades funcionales que concuerdan con su singularidad, y sólo a partir de esto se construye, para la conciencia individual, el mundo de los conocimientos *universalmente válidos*, su mundo *social*. Sólo desde este punto de vista es posible la relación normativa y, en consecuencia, el estado y el derecho desde un punto de vista jurídico. El conocimiento se experimenta de manera individual, pero, desde el principio, tal como existe en el espacio y en el tiempo, y tal como existe también en la socialización. La socialización en general es el último fundamento trascendental de la vida social en general. Es el elemento social-trascendental, al que no puede dejar de referirse cualquier crítica del conocimiento que pretenda servir de fundamento a la sociología como ciencia causal con un significado específico preciso.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> H. Kelsen, *Tra metodo giuridico e sociologico* (1911), bajo el cuidado de G. Calabrò, Nápoles, Guida, 1974.]

<sup>2</sup> En 1904 expuse por primera vez en el primer volumen de los *Marx-Studien* [cfr. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., pp. 158-178], este concepto de *social-apriori*, del elemento social-trascendental. Y, a partir de entonces, varias veces, especialmente en mis *Mar-*

De este modo no se elimina en forma absoluta la originalidad y la característica trascendental del punto de vista normativo. Debe desaparecer inmediatamente la falsa idea de que yo quiero deducir la forma normativa del pensamiento a partir de la teoría de la socialización trascendental en general. Lo cual sería un grave error y un desconocimiento total del principio trascendental en general. La conciencia normativa es un tipo absolutamente último y autónomo de legalidad de la conciencia en general que, en cuanto tal, debe considerarse como tipo teórico. Pero aquí hay que hacer una observación, pues sólo se trata de indicaciones para circunscribir el propio punto de vista y no de una exposición pormenorizada. Es conocida la indicación de Kant, que conmueve profundamente el pensamiento, de poner atención al hecho de comprobar si la razón teórica y la práctica, que se distinguen de una manera tan rígida en el ser y en el deber-ser, al final de cuenta no poseerán una raíz común. Yo no me atrevo a decir si esta raíz se encuentra en el elemento social-trascendental. Pero si se toma en cuenta el hecho de que allí se encuentra el origen de la relación del individuo con el prójimo en general, de que sólo de allí parte la multiplicidad de los sujetos que constituye el mundo espiritual, que experimenta su reglamentación en la norma, y de que por otra parte cualquier norma conduce a una voluntad pura, que, en su validez general y en su carencia de contradicciones encierra en sí misma de manera indivisible la referencia a una multiplicidad indeterminada de sujetos del querer: estonces me parece que aquí nos hemos aproximado de algún modo, esencialmente, al tronco común de la legalidad de la conciencia en general.

Sin embargo no podemos detenernos más sobre esto, y, por otra parte, no se puede llevar a cabo una confrontación ni siquiera tomando en cuenta la confrontación crítica con el punto de vista gnosológico de Kelsen.<sup>3</sup> En este lugar se trata

*xistische Probleme*, y espero presentar una fundamentación más detallada del mismo lo más pronto posible en un escrito dedicado simplemente a este objeto, y espero también demostrar cómo este concepto, que en 1904 todavía era nuevo, en los últimos veinte años trató de consolidarse en los lugares más distintos y en las formas más diversas.

<sup>3</sup> Esto debe quedar reservado a otra esfera, sobre todo si se toma en cuenta su segundo libro, muy importante e interesante para la crítica del conocimiento de la vida social; H. Kelsen, *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechtes*, Tubinga, Mohr, 1920. Durante la corrección de las pruebas de imprenta llegó a mis manos la más reciente publicación de Kelsen: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tubinga, Mohr,



únicamente de señalar *la diversidad de principio de nuestros puntos de vista*, ya que indicamos la tendencia y la característica del trabajo de Kelsen. De acuerdo con esto, pues, el estudio kelseniano del estado sólo pretende ser un estudio jurídico, o mejor dicho, una crítica del conocimiento de los conceptos jurídicos, en que se acepta sin embargo la idea de que el estado y el derecho sólo pueden concebirse jurídicamente. Su problema, por lo tanto, no fue nunca *qué* son el estado y el derecho, sino en qué género de pensamiento nos desenvolvemos cuando hablamos de estado y derecho, de soberanía y ley, de culpa, castigo y obligación. Esta problemática tiene como objeto tanto el estado actual como el babilonio, el derecho en la sociedad burguesa como el de una época original de derecho matriarcal. Su naturaleza es completamente formal, y en cuanto cuestión crítico-gnoseológica no podía ser de otra manera. En sus *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* Kelsen compara, por lo tanto, de una manera también aguda, la teoría del derecho con la geometría. Como ésta no toma en cuenta en la definición de la esfera el material que contiene en sí la forma esférica, así los conceptos jurídicos no nos dicen nada acerca de los elementos que contienen. Y añade:

“El reproche que se le hace repetidas veces a un método meramente formal, de que éste da resultados ‘insatisfactorios’, ya que no comprende la vida real y deja sin explicación la vida empírica del derecho, se basa en un completo desconocimiento de la naturaleza de la jurisprudencia, *que precisamente no debe comprender la realidad del mundo del ser y no debe ‘explicar’ la vida.*”<sup>4</sup>

Si así están las cosas, se toma en cuenta el hecho de que 1922, que no podemos tomar en cuenta ya que aquí no se trata de la teoría de Kelsen, sino de su crítica a Marx. Sin embargo, es significativo, por el desconocimiento teórico del carácter sociológico del marxismo por parte de Kelsen, el hecho de que en este libro —que no obstante se debe comparar críticamente con el concepto sociológico de estado— estudia ciertamente toda una serie de tentativas socio-psicológicas, como por ejemplo, Wundt, Durkheim, Jerusalem y hasta Sigmund Freud, en tanto que no cita ni siquiera una vez la concepción marxista del estado y de la sociedad, la que por primera vez hace posible propiamente una sociología en lugar de una simple psicología social o una metafísica social (como en Spencer y Tönnies). Obviamente, cuando en esta concepción del estado se descubre únicamente una teoría *política* del marxismo —como lo hace Kelsen—, desaparece su importancia sociológica y queda solamente su aplicación, la agitación socialista.

<sup>4</sup> H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tubinga, Mohr, 1910, p. 93.

Kelsen señala repetidamente que el contenido de los conceptos jurídicos sigue confiado a un estudio particular, ya no formal sino causal, y que éste es, en particular, el lugar de la sociología,<sup>5</sup> entonces la polémica contra la concepción del estado en el marxismo actúa casi como un desagradable malentendido metodológico. Ya que el estudio marxista no es una condición simplemente formal, jurídica, sino que es precisamente una concepción causal, sociológica, de los fenómenos estatales y jurídicos. Pero esta polémica se hace posible si se tiene presente —como ya lo señalé— que la división entre el estudio jurídico y sociológico, en Kelsen, sólo es en el fondo una división incompleta, ya que él sólo conoce una teoría del conocimiento de los conceptos jurídicos pero no una teoría del conocimiento de los conceptos sociológicos. Por lo tanto es de la opinión de que estado y derecho sólo pueden comprenderse, desde el punto de vista teórico, de una manera jurídica; y el dejar estos dos conceptos a la sociología, en lo que respecta a su contenido, se lleva a cabo sólo *precario modo*, o sea, con la idea de que la sociología no cuenta aquí con ningún proceso propio y que sólo puede configurar su objeto con los conceptos tomados en préstamo de la ciencia jurídica.<sup>6</sup> En verdad, en Kelsen el reconocimiento de la sociología es, por lo tanto, sólo aparente, y lo que él llama así, si se considera más detenidamente, se presenta en parte como una teoría del derecho y del estado, y en parte como una relaboración socio-psicológica de las relaciones jurídicas y estatales. Y la polémica contra la concepción marxista del estado tiene el sentido de mostrar que incluso ella —y no se trata que no sea jurídica; esto sería un resultado demasiado particular para una crítica que lucha contra la confusión metodológica— no puede pasar más allá de un punto de vista sociológico: en síntesis, que no existe, a pesar de las repetidas afirmaciones verbales, ningún estudio sociológico del estado. Pasemos nuevamente, después de esta divagación de crítica del conocimiento, al objetivo específico de la investigación kelseniana.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>6</sup> En el más reciente libro de Kelsen sobre *Das Problem der Souveranität*, cit., p. 11, se lee: "Es fácil demostrar que todas las tentativas de llegar al estado por la vía sociológica o por la vía de la ciencia causal, o sea de entender el estado como hecho social en el sentido de un hecho natural, están condenadas al fracaso [...]".

## VI. EL ELEMENTO ESENCIAL DEL CONCEPTO MARXISTA DE ESTADO

Recordemos lo que Kelsen le reprochaba al concepto marxista de estado: es conceptualmente insuficiente considerar el objetivo de la organización del dominio, o sea, la explotación de una clase por otra, como elemento determinante de la esencia del estado. "Ya que, en primer lugar, hay estados y organizaciones de dominio donde no es posible mostrar la explotación económica como su contenido esencial; en segundo lugar, la explotación económica no es en realidad ni siquiera el único objetivo del estado moderno." Es más, hasta "se puede afirmar que sólo un ordenamiento constrictivo es capaz de impedir la condición de explotación". No se debe olvidar tampoco que la economía capitalista nació precisamente del liberalismo, que el ordenamiento económico que se basa en el objetivo de la explotación, precisamente, luchó contra el estado, es decir, contra la organización constrictiva, hasta llegar casi a los límites de la teoría anárquica, y que, por otra parte, la legislación de política social es la demostración del hecho de que la organización constrictiva o estado es capaz de actuar en dirección de un encauzamiento de la explotación y de la superación de la oposición de clase. El concepto marxista de estado estaría fundamentado únicamente en el caso de que pudiera demostrarse que un dominio político, que un ordenamiento constrictivo en general, es posible simplemente con la conservación de la explotación económica, es decir, del dominio de clase. Pero precisamente este último presupuesto está en oposición con el concepto, tan importante en el marxismo, del dominio del proletariado, que constituye también un estado, el estado de transición proletario, la dictadura del proletariado sobre la burguesía, que no se basa o no se quiere basar ciertamente en la explotación.

Lo que se palpa ante todo en esta crítica es el hecho de que Kelsen, que por otra parte se esfuerza siempre por distinguir de la manera más clara los métodos del pensamiento en la determinación de los conceptos, en este caso choca fuertemente contra esta exigencia que con toda razón hace valer de una manera incuestionable. Se propone presentar una crítica inmanente del concepto marxista de estado, o sea, se propone demostrar que el concepto de estado del marxismo es contradictorio por su mismo contenido. Pero empieza demostrando que el concepto marxista de estado no corresponde... a su concepto de estado, al concepto kelseniano de

estado, y con esto surge obviamente una vez más la diversidad de las concepciones, aunque agravada ahora por el peligro de desembocar en una discusión terminológica. En particular cuando Kelsen aduce, contra el marxismo, que han existido también estados sin explotación, esta argumentación sólo tiene fuerza probatoria desde el punto de vista de su concepción formal, ya que él entiende por estado simple y sencillamente la organización constrictiva de la vida comunitaria. Sin embargo, puesto que el marxismo no parte de un concepto de estado formal, sino material, no de un concepto de estado jurídico, sino sociológico, esta crítica no lo descalifica en lo más mínimo. Para el marxismo no toda organización constrictiva es un estado, *sino únicamente aquella* cuyo contenido es el dominio de clase. Una crítica inmanente, o una crítica que pretenda ponerse en el terreno del mismo concepto criticado, debe mostrar, a propósito de *este* concepto, que es imposible según sus propios presupuestos, o sea, que es imposible desde el punto de vista sociológico y no desde un punto de vista jurídico.

Para el concepto marxista de estado es esencial, por lo tanto, sólo el hecho de que el estado, como se dice ya en el *Manifiesto del partido comunista*, es "el poder organizado de una clase para oprimir a otra". Kelsen expresa este contenido esencial de manera que convierte la explotación de una clase por parte de otra en el *objetivo* del estado. Sólo que no lo considera a la manera marxista. Ya que la explotación de una clase por parte de otra no es establecida por el estado, sino que es un dato de hecho económico. La explotación no es el objetivo del estado, es más, no es ni siquiera el objetivo del proceso de producción capitalista. Su único objetivo es la ganancia, la creación de plusvalor, y la explotación es sólo una condición necesaria para la realización de este objetivo. No es, pues, el estado el que explota a la clase subordinada, ni, en consecuencia, somete a una clase al objetivo de la explotación, sino que la clase explotada en el proceso de producción llega a estar subordinada aun políticamente. El estado no tiene como objetivo la explotación, no es un medio para la explotación, sino que es más bien su forma público-jurídica. "El estado moderno", dice Friedrich Engels, "no es tampoco más que una organización creada por la sociedad burguesa *para defender las condiciones exteriores generales del modo capitalista de producción* contra los atentados, tanto de los obreros como de los capitalistas individuales".<sup>1</sup> Y, además, el estado es una organización de la clase explotadora

<sup>1</sup> F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras escogidas*, cit., t. III, p. 153.

de cada periodo para *defender sus condiciones exteriores de producción*, o sea, en particular, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado) determinadas por el modo de producción existente.<sup>2</sup> El estado no crea por consiguiente la explotación y por lo tanto no puede ser tampoco su objetivo. Pero el estado le confiere a esta explotación una forma determinada, precisamente la del ordenamiento jurídico. Esto es lo que crea agentes de la producción, dominantes y dominados. El hecho de que esto sea posible sólo gracias a una ideología propia, gracias a la ideología jurídica, que tiene sus formas originales, que no se pueden deducir de la economía, y que tiene su propia legalidad, no se discute ni ha sido discutido precisamente por parte de Marx y Engels;<sup>3</sup> del mismo modo en que se debe admitir que muchos marxistas no han reconocido esta autonomía de la forma jurídica y aún hoy en día no la comprenden debido a una deficiente preparación crítica del conocimiento. Pero aquí ya no podemos ocuparnos más de esto, pues no se trata de la forma jurídica del estado sino de su esencia social, de lo que sostiene y le da contenido a la forma.

El hecho de que el estado persiga también otros objetivos, que no son los de la opresión de clase o de la explotación —y a este respecto se piensa ordinariamente y de buena gana en los objetivos culturales— no es característico precisamente de su naturaleza sociológica. Ya que, por el contrario, su rasgo efectivamente característico, por el que es la forma jurídica de la explotación, determina completamente la extensión y el nivel del interés con que el estado persigue todos los demás objetivos. Una demostración muy elocuente de esto nos la da la continua queja de todos los espíritus preocupa-

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>3</sup> Sólo que, naturalmente, Marx y Engels no interpretaban este significado específico de la ideología desde un punto de vista de crítica del conocimiento y, por lo tanto, le reconocían únicamente una autonomía relativa como reflejo específico, y en parte ilusorio, de la realidad social. Sin embargo, las citadísimas cartas de Engels a Conrad Schmidt (véase K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., t. III, pp. 510 y ss. y 516 y ss.) y a F. Mehring (*ibid.*, pp. 522 y ss.), demuestran lo mucho que Engels en particular se inclinaba a considerar la legalidad propia de las ideologías hasta como un elemento de la acción histórica recíproca, una representación que naturalmente contribuyó mucho a la falsa interpretación materialista de la concepción económica de la historia y que era una consecuencia del deficiente fundamento crítico-gnoseológico. Por lo que respecta al capítulo de la acción recíproca entre ideología y economía, me remito a mi libro, *Engels als Denker*, cit., p. 73.

dos por la cultura [*Kultur*] desde Rousseau, Kant y Herder. Y cualquiera que esté interesado en el punto de vista espiritual ¿no experimenta tal vez, en su esfera de trabajo, el hecho de que para los intereses de la cultura espiritual, es más, para los intereses de las simples obras asistenciales, dentro del sistema económico dirigido a la ganancia, al que sirven de igual modo las constituciones monárquicas como las republicanas, el presupuesto del estado asigna recursos miserables y ridículos en favor de los intereses populares efectivos, comparados con los que obtienen los intereses de dominio (ejército, marina)? ¿Por qué razón la escuela del pueblo no puede alcanzar el nivel que hace tiempo la pedagogía quisiera que tuviera? ¿Por qué no puede haber instituciones hospitalarias y casas de salud populares en la cantidad y con los recursos necesarios? ¿Por qué las instituciones científicas deben contentarse con el mínimo indispensable, a no ser que, por casualidad, alguna vez acuda en su ayuda el humor de algún multimillonario? ¿Por qué los medios de comunicación no se pueden construir de tal manera que le ofrezcan a todos los hombres del pueblo la comodidad que sólo el rico tiene en su tren de lujo? Para esto y para muchas otras cosas el estado no tiene medio alguno y ni siquiera se propone tenerlos ya que tales medios deberían ser quitados a los propietarios, debería cortar la entrada que deriva de la explotación, y en este punto se detiene toda persecución de objetivos, por más que pueda presentarse de una manera ideal y destinado al bien del pueblo, a no ser que sea —aunque de esto se hablará más adelante— impuesto en cierto sentido. Ciertamente, pues, los estados “persiguen” también objetivos distintos del de la explotación (que por otra parte no persiguen —como se ha señalado— puesto que no funcionan como daadores de trabajo). Pero todos estos objetivos: administración de la justicia, educación escolar, tutela del arte y de los bienes espirituales, asistencia para el pueblo, higiene, etc., sólo constituyen objetos de interés público en una esfera restringida, que coincide con el mínimo de lo que sirve para la defensa del ordenamiento estatal en general. Si las obras asistenciales no fueran necesarias para mantener al pueblo suficientemente sano, para proporcionar soldados para el ejército y la fuerza de trabajo para la máquina; si la educación escolar no fuera necesaria ya que de otra manera no funcionarían el militarismo y la industria; si la higiene no fuera deseable —puesto que se vive en una ciudad junto con el pueblo pobre— para defenderse del contagio, entonces estos mismos objetivos, en cuanto objetivos no rentables, quedarían fuera del interés público del estado, como sucedía, por lo demás, en épocas

muy antiguas (basta recordar los comienzos de la gran industria en Inglaterra). Por encima de este mínimo cada uno de dichos objetivos se presenta como interés privado, aparece plausible y apreciable ponerse a su servicio, pero, no obstante, se presenta al mismo tiempo como una especie de lujo, que, precisamente, sólo el lujo puede permitirse. Kelsen dice, con toda razón, que todo esto no tiene nada que ver con la forma jurídica del estado, en que todos los objetivos ideales podrían alcanzar igualmente su realización humanamente posible. Ciertamente, pero esto demuestra únicamente lo poco eficaces que hemos sido en nuestro conocimiento de la esencia del estado cuando hemos puesto al descubierto su forma lógico-jurídica. Cuando sólo sé que el estado es una organización constrictiva, no se me ha dicho con esto nada sobre la esencia del estado en el que vivimos, en el que desde hace siglos se forman los destinos de la humanidad y a partir del cual se producen las grandes tendencias de transformación en un nuevo futuro. Sólo la consideración sociológica nos descubre la función y la importancia de este ordenamiento constrictivo. El concepto jurídico del estado me hace entender *cómo* pienso cuando hablo del estado y del derecho: o sea, el hecho de que refiero los fenómenos de la vida social a la unidad de un ordenamiento jurídico. Pero *qué* pienso con estos conceptos, *qué* fenómenos componen este ordenamiento: dicho concepto no me dice nada al respecto. Y sin embargo sólo él expresa la esencia de un conocimiento del estado; ya que el concepto del "estado en general" no existe nunca ni en ninguna parte, sino que lo que existe siempre como estado es un determinado ordenamiento constrictivo. Si, a este propósito, Kelsen me dice que ésta es precisamente la distinción entre el punto de vista jurídico y el sociológico, le doy la razón; sólo que entonces no habría debido llamar al punto de vista sociológico del marxismo ante el tribunal de su crítica jurídica.

Ahora bien, el concepto marxista de estado debería ser sin embargo contradictorio en sí mismo, ya que, por una parte, en el sistema del liberalismo la explotación capitalista niega el ordenamiento estatal casi hasta el límite del anarquismo, en tanto que por la otra, dentro del estado capitalista, la política social muestra que la explotación se puede superar con leyes, por lo que hasta se le puede atribuir al estado una tendencia a la superación de la explotación. Estas críticas muestran de nuevo que el modo de pensar de Kelsen, totalmente formal, es en absoluto incapaz de adentrarse profundamente en el modo histórico de concebir propio del marxismo. El punto de vista sociológico no sólo es lógicamente

diverso del jurídico, sino que se desarrolla —por así decir— en una dimensión completamente diversa. Mientras el punto de vista formal es atemporal, el materialista no puede prescindir de una referencia al tiempo; mientras la concepción jurídica observa su objeto en reposo y capta, por así decir, el elemento estático en el cambio de los fenómenos, la concepción sociológica sigue este movimiento sin tregua y no puede dejar de ser necesariamente dinámica. Kelsen, que cree hacer una crítica sólo inmanente, aunque en realidad no logra salirse de su piel meramente formal, lógico-jurídica, no presta ninguna atención a esta dinámica de los conceptos marxistas a la que sus fundadores llamaron dialéctica. Y sólo de este modo se hacen posibles las críticas que Kelsen considera efectivamente decisivas para eliminar el concepto marxista de estado, según el cual el estado es simplemente la forma jurídica pública de la explotación.

En cambio, si se toman las cosas de una manera dialéctica, como lo hace el marxismo, “en su flujo, en su movimiento histórico”, el resultado es, entonces, el siguiente: el liberalismo era “liberal” sólo en relación con el sistema de reglamentación y de violencia contra el que combatía. No negaba “el estado” en general, sino únicamente *el* estado que representaba una cadena para él mismo, o sea, para la burguesía en ascenso, para el capitalismo que se iba desarrollando. Combatía al feudalismo, al estado policía, al sistema de las corporaciones y de los privilegios.<sup>4</sup> Y no luchaba por “la libertad” sino por las libertades del tercer estado, y ante todo por la libertad de comercio, o sea por la libertad de la explotación. Cuando no se trata de *su* libertad o sea de la libertad de la burguesía, incluso el liberalismo echaba inmediatamente mano al “estado”. Por esto, cada vez que alcanzaba el dominio, acababa radicalmente con todas las libertades de los demás

<sup>4</sup> Pero esto no era de hecho contrario a procurar un nuevo privilegio para la clase que representaba, para la burguesía, gracias al poder del estado. A este respecto nada es más significativo que la posición del liberalismo acerca de la cuestión de la extensión del derecho de voto a las masas de la pequeña burguesía y de los campesinos, y, más que nada, del proletariado. Empezando por la famosa constitución de 1791 de la revolución francesa, que a pesar de la igualdad y de la fraternidad introducía el derecho electoral basado en el censo, hasta el más reciente pasado de las luchas por el derecho electoral del proletariado en Bélgica y en Austria, precisamente los partidos del liberalismo burgués se manifestaron los más mezquinos y decididos adversarios del derecho de voto universal e igual. Véase, sobre esto, R. Michels, *Los partidos políticos, cit.*, donde esta contradicción del liberalismo respecto a la democracia se define agudamente como “un error de nacimiento” de toda esta tendencia política.



y las denunciaba como "anarquía", ya que, como es sabido, combatía como anárquico aun cualquier movimiento del proletariado que tendiera a conquistar también para sí más libertades. Y aún en la actualidad, para el burgués que piensa bien, socialismo y anarquismo son *toute même chose*. El liberalismo, en cuanto teoría del estado, lejos de constituir una refutación de la teoría de las clases del concepto marxista de estado, sólo puede comprenderse en general a partir de esta última, a no ser que se quieran tomar las ilusiones cosmo-históricas por oro colado y se quieran derramar lágrimas por el derrumbe de los elevados ideales humanitarios, como lo eran, de algún modo, los de la revolución francesa. La idea del liberalismo de que el estado debería limitarse a la defensa de la vida y de la propiedad de sus ciudadanos y, por encima de esto, hacer que cada uno se cuidara a sí mismo de la mejor manera posible —esta idea, que era capaz de hablar de una manera tan sublime de la libertad del individuo y de la peligrosidad de la constricción estatal— no era en el fondo otra cosa que la expresión del interés económico de la clase de los empresarios capitalistas por estar seguros de no ser robados o asesinados en sus negocios y, fuera de esto, por poder hacer libremente lo que fuera necesario para llevar a cabo contratos salariales con "sus" obreros como se les antojase. El mínimo de "derechos del hombre", para la defensa de la propiedad y de la vida, era suficiente para que esta "negación" del estado hiciera marchar inmediatamente tribunales y soldados, cuando los obreros se tomaban la libertad de no querer trabajar como pretendían los empresarios y de preferir pasar hambres, o sea, de hacer huelgas. Todo esto le pasa inadvertido, justamente, a un punto de vista simplemente lógico-jurídico, puesto que le es indiferente; el punto de vista sociológico no puede prescindir de esto, aunque sigue, sin embargo, estando tutelado también del peligro de encontrar en el liberalismo el abogado defensor de la explotación, pero al mismo tiempo, del peligro de descubrir en éste una contradicción respecto al carácter constrictivo del estado de clase.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Sólo si se toma por oro en polvo —cosa que en cierto modo no hace Kelsen— el lado ilusorio del liberalismo, según el cual la armonía de los intereses de todos se basa en la libertad económica, se puede estar de acuerdo con que el liberalismo vence las oposiciones de clase, pero sólo se puede estar de acuerdo, en consecuencia, porque, según esta concepción optimista, en el sistema económico basado en la plena libertad económica de todos no existe, desde el principio, explotación alguna, y, por lo tanto, tampoco las oposiciones de clase tienen posibilidad alguna de desarrollarse. De este modo, también uno de los nuevos y más

Igualmente, sólo un modo de tratamiento totalmente formal y ahistórico puede ver en la política social la tendencia a la superación del estado de clase. ¡Esto sucedería si la "política social" fuera un poder autónomo, por encima de las clases! Hay siempre de algún modo un gran número de ideó-

entusiastas sostenedores del neoliberalismo, el prof. Ludwig Mises, en su libro *Nation, Staat und Wirtschaft* (Viena, Manz, 1919), sostiene que en Alemania no se ha comprendido nunca de manera precisa el liberalismo y no se lo ha entendido ni siquiera una sola vez, y en esto consiste la oposición específica entre liberalismo y socialismo. Sólo así se explica el hecho de que el socialismo, a causa del hecho de que apunta a un ordenamiento económico que promete al conjunto de la sociedad la más rica satisfacción de las necesidades, se haya hecho tan popular aun entre algunos que por lo demás son opositores del socialismo, ya que estos creyeron que el liberalismo, al referirse al bienestar individual, no podía apuntar a la generalidad. Pero la distinción entre liberalismo y socialismo no consiste en el fin al que tienden, sino más bien en los medios. "Durante mucho tiempo se olvidó en Alemania que también el liberalismo, precisamente como el socialismo, recomienda su sistema económico no porque tome en cuenta los intereses de los individuos, sino más bien los de la sociedad en su conjunto, los del gran número" (*op. cit.*, pp. 148-149). A este respecto sólo se puede decir que, si se razona de esta manera, también el absolutismo puede lamentarse amargamente del hecho de que no sólo en Alemania, sino en todas partes, nadie lo comprendió. Ya que no se distingue de la democracia por el fin, sino sólo por los medios, puesto que también él tiende al bien de toda la sociedad y el autócrata iluminado siempre se considera sólo como el primer servidor del estado. Es más, la historia se ha tomado el trabajo de hacer que este hecho grotesco no aparezca como una simple fantasía. Cuando el gran socialista Robert Owen, en su inquebrantable fe en el poder de la razón, presentó su nuevo sistema entre otros al... canciller de estado Metternich, éste —según refiere Owen— le estrechó la mano y le dijo: "Desde el punto de vista teórico, desde el punto de vista del principio, estoy completamente de acuerdo con usted. Yo también quiero hacer felices, libres y cultos a los hombres. Sólo opino de diversa manera en lo que se refiere a los medios, a la actuación práctica." (W. Liebknecht, *Robert Owen*, Nuremberg, 1892, p. 7.) ¡Ciertamente, si se tratara únicamente de lo que las teorías piensan de sí mismas! Pero el elemento decisivo no es si el liberalismo piensa y quiere la misma cosa que el socialismo, sino más bien si puede hacerlo. Y, por lo que respecta a esta última cuestión, resulta que no puede ni siquiera querer la misma cosa, ya que, en él, el bien del conjunto es únicamente un fenómeno sumatorio que resulta del bien de los individuos y, en Mises, se transforma inmediatamente en el ideal benthamiano de la felicidad del número más grande, en tanto que en el caso del socialismo, el bien de todos se produce sólo como una función de la organización del conjunto, del bien de la sociedad.

logos optimistas, que han creído en semejante divinidad, que se han entregado a su servicio y que, como partido de los que se dedicaban a la política social han llegado a imaginarse que podían salvar al estado de su mal fundamental, de la oposición de clase. Y en todas partes este partido ha sido aplastado, hasta el punto de quedar sin significado, entre las muelas de esta oposición. La legislación de política social nació esencialmente de dos raíces: ante todo, de la necesidad que tenía la clase dominante de endulzar el empobrecimiento del proletariado, que empezaba a volverlo inhábil para el proceso de producción y para el militarismo y, además, lo transformaba en una masa cada vez más amenazadora; pero, en segundo lugar y posteriormente, de la presión del proletariado organizado. Desde la primera perspectiva, la política social no significa una tendencia a la superación de la explotación capitalista, sino más bien a su conservación. Las medidas de política social, que produce al principio la iniciativa de la clase dominante (limitación del trabajo de las mujeres y de los niños, descanso dominical, seguro contra las enfermedades y los infortunios) son, por así decirlo, inversiones para llevar a cabo de la mejor manera posible y, ante todo, sin perturbaciones, los negocios, y esto lo entienden inmediatamente los elementos más inteligentes y los que piensan políticamente dentro de la clase empresarial.<sup>6</sup> Pero, en

<sup>6</sup> No puede pasar inadvertido el hecho de que la política social, en cuanto tendencia "del" estado, o sea, de las clases dominantes, encontró en todas partes su primero y más fuerte apoyo entre los partidos conservadores, y ése era también un punto programático que surgía del socialismo cristiano-social de los partidos del obispo Ketteler, en Alemania, y del barón Vogelsang, en Austria. Y a pesar de los ornamentos notablemente humanitarios y "cristianos" de su portavoz, con esto se expresaba sólo el hecho de que los intereses de clase de los agricultores, del pequeño artesano y del estrato medio, hostiles al poder creciente del industrialismo, descubrían en estas medidas instrumentos adecuados para combatir el poder del "capital", del "judaísmo", etc.; en una palabra, para mantener el antiguo tipo de explotación de los antiguos patronos conservadores y de su séquito de pobre gente contra la nueva explotación capaz de colocarse en una situación de competencia. Desde esta perspectiva es muy interesante recordar que Marx y Engels consideraban, en su juventud, el *bill* inglés para las diez horas como una medida reaccionaria. Véase, sobre esto, el artículo, muy rico en enseñanzas, de F. Engels, "La ley inglesa sobre la jornada de diez horas" [en *Escritos económicos varios*, recopilación y traducción del alemán por Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1962, pp. 271 y ss.], rico en enseñanzas porque muestra que los mismos partidos en lucha por la ley de las diez horas, "contra la explotación", y por los

la segunda dirección, la legislación de política social es directamente el resultado de la lucha de clase misma, o sea el resultado, arrancado más o menos por el proletariado con amenazas a la clase dominante, de un movimiento revolucionario orientado a la lucha contra el estado de clase mismo. Y aun en aquellos casos en que este movimiento sea únicamente de naturaleza sindical, por lo cual no se puede definir propiamente como revolucionario al proletariado guiado por éste, la tendencia hacia la limitación de la explotación no está precisamente en el "estado", o sea en la voluntad de capas sociales que dominan en esta organización constrictiva, sino que se la imprimen desde fuera las organizaciones obreras, o se produce como resultante de esta fuerza. De cualquier modo, el hecho de que todos los diseños de ley política social sean acogidos por la lucha de clase más áspera y, aún más, el hecho de que la defensa oficial y legal de las leyes en defensa de los obreros, escritas en los códigos, pueda convertirse en una defensa que corresponde casi a su significado únicamente gracias a la lucha incesante de las organizaciones obreras, demuestra lo difícil que resulta definir la política social como una tendencia del estado a la abolición de la explotación económica. Desde el momento en que las leyes en general viven sólo dentro de los límites donde operan intereses destinados a su aplicación, se puede decir tranquilamente

impuestos al cereal, eran favorables a la explotación. Allí se afirma, por ejemplo, que "la ley sobre la jornada de diez horas brindaba a estas clases y sectores reaccionarios [la aristocracia terrateniente, los especuladores y los exportadores, la pequeña burguesía, M. A.] un terreno excelente para aliarse con el proletariado en contra de la burguesía industrial" (*ibid.*, p. 273). Si, como es sabido, Marx proclamó más tarde, en el *manifiesto inaugural*, la ley de las diez horas como la victoria de un nuevo principio, esto no constituye una contradicción. Ya que Engels habla aquí de las fuerzas históricas que *sostuvieron realmente* la ley de las diez horas, en tanto que Marx considera esta ley retrospectivamente desde el punto de vista del movimiento obrero, que en el ínterin se había reforzado. Define la ley de las diez horas como la victoria de un nuevo principio, ya que, tomando en cuenta *lo que había sucedido después de ésta*, sobre todo el surgimiento de la clase obrera, por primera vez "la economía política de la burguesía había sido derrotada... por la economía política de la clase obrera" [K. Marx, *Manifiesto inaugural de la asociación internacional de los trabajadores*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., t. II, pp. 5 y ss. (en particular, p. 11)]. O bien, usando la terminología adoptada en este ensayo: en estas medidas de política social no vencía una nueva tendencia del estado hacia la superación de la explotación sino más bien la tendencia del proletariado a superar el estado de clase y, junto con él, de algún modo también la explotación.

lamente, es más, no se puede dejar de reconocer que cualquier política social sólo vive dentro de los límites en que la actividad de la clase obrera, contraria a la explotación y al estado de clase, la llena de una acción efectiva.

Estos dos argumentos, según los cuales el liberalismo, de una parte, y la política social, de la otra, hacen contradictorio el concepto marxiano de estado, se han transformado en su contrario, ya que como hemos visto ambos sólo son concebibles gracias a este concepto, en su relación específica sociológica con el estado, una relación que sólo se puede abandonar gracias a la concepción fundamental, totalmente formal, de Kelsen. Se ha puesto de manifiesto, al mismo tiempo, que estas dos argumentaciones sólo son posibles en general, en cuanto la crítica de Kelsen —contrariamente a la intención manifestada en las palabras de mantenerse en el terreno del concepto criticado y, por consiguiente, de sed inmanente— se ha mantenido firme en su punto de vista meramente formal y por lo tanto no podía dejar de abandonar, en particular, el significado histórico del concepto marxista de estado, su carácter dinámico. Ahora bien, ¿qué pasa en lo que respecta a la ulterior argumentación de Kelsen, que debe producir, de una manera particular drástica, la imposibilidad conceptual de la concepción marx-engelsiana del estado, según la cual el estado burgués debe ser disuelto por el proletario, el que sin embargo, desde el momento en que ya no podría tener como objetivo la explotación no sería un estado? En cuanto el marxismo habla de un estado de clase del proletariado, de la dictadura del proletariado, y, ya que estos conceptos son precisamente ideas maestras de su teoría política, expresa claramente el hecho de que existe, pues, un estado que no es una organización de la explotación y destruye, por consiguiente, según la opinión de Kelsen, su propio concepto de estado.

En esta polémica observamos que se desarrollan ulteriormente los desastrosos efectos del inevitable formalismo kelseniano. Al mismo tiempo resulta aquí muy perceptible, como fuente continua de equivocaciones, la opinión errónea, ya refutada, de que el concepto marxista de estado encuentra el objetivo del estado en la explotación económica. Kelsen le atribuye al marxismo un concepto del estado en cuanto tal; pero el estado en cuanto tal no es para los marxistas, en general, un concepto utilizable, sino más bien una abstracción para llegar cuando mucho a estar conscientes del hecho de que con esta definición general se resume una cantidad de fenómenos históricos muy diversos, sobre cuyo carácter esencial esta abstracción no dice mucho, como no dice mucho

el concepto de modo de producción en cuanto tal respecto a la distinción entre economía familiar y economía capitalista. El marxista, por lo tanto, no conoce propiamente *el* estado, sino el estado capitalista, al que se refiere en particular su interés teórico y práctico. Y aun cuando habla del estado simplemente, en su concepción inmanentemente histórico-dinámica, piensa siempre, con esto, en el estado burgués. Por lo tanto si usa, en algún caso, la palabra estado para un sustrato distinto, por ejemplo para el estado proletario, entonces el objeto indicado de esta manera es *precisamente algo distinto* del estado burgués. Por lo tanto no se puede encontrar a priori nada de particular o de contradictorio en el hecho de que no se encuentren en el estado proletario todos los rasgos del estado burgués. *El elemento esencial para el concepto marxista de estado* es únicamente éste, el hecho de que se trata de un *dominio de clase*, por medio del cual la organización comunitaria, en cuanto estado, representa siempre *una forma de opresión*.

Pero Kelsen identifica continuamente dominio de clase y explotación económica, y con un tono de triunfo se pregunta: ¿dónde está, dentro del estado proletario, esta explotación, a la que debe poner fin el proletariado? Y, aún más: ¿dónde está, dentro de este estado, el dominio de clase? Ya que esto sólo sería posible gracias a la explotación económica; el de clase sería un concepto económico, que proviene de la posición del hombre en el proceso de producción. Si se reflexiona en el hecho de que, aun después de la victoria, el proletariado puede ciertamente apropiarse de golpe del poder político, pero sólo puede abolir poco a poco el capitalismo, porque la transformación de la producción capitalista en esa sociedad sólo es posible llevarla a cabo de manera gradual, entonces en el estado proletario sigue existiendo más bien la burguesía "como clase explotadora, aun durante algún tiempo". Pero "un dominio de clase sin explotación económica es un contrasentido. Un grupo de hombres no puede dominar como 'clase' y al mismo tiempo ser dominado económicamente como clase". De hecho, pues, el dominio del proletariado en el estado constituido por él ya no es un dominio de clase contra una clase oprimida, sino precisamente, como en todo estado, una organización restrictiva para todos. "En el llamado estado de clase del proletariado, los restos de la burguesía —que se van fundiendo juntos continuamente— no están 'dominados' sin embargo de una manera distinta de como lo están los miembros del proletariado mismo." Ya no se trata del dominio de una *clase*, sino más bien de un *partido*, se ha pasado del concepto económico del proleta-

riado al concepto *político* de un partido del proletariado. Y la idea sociológica del estado de clase proletario desemboca en elementos que se pueden interpretar de una manera meramente jurídico-formal, en particular como una organización constrictiva cuyo contenido lo establecen los postulados de un partido que persigue determinadas normas jurídicas.

Ante esta argumentación que abandona en cada uno de sus puntos el terreno del marxismo, y en realidad lo recorre paralelamente, es difícil para los marxistas reducir las cosas a su relación efectiva conceptual marxista. Ya que casi cada una de las palabras usadas por Kelsen, clase, partido, concepto económico y concepto político, deben traducirse del lenguaje jurídico a nuestro lenguaje sociológico. A esta altura se pone en evidencia, de una manera particularmente obvia que, a pesar de las numerosas citas, no es posible dominar una teoría, y mucho menos criticar una teoría, que —estando acostumbrados a los conceptos estáticos del propio punto de vista formal— no se logra, dado el dinamismo, característico y necesario, de sus funciones conceptuales, incorporar en el propio modo de pensar. Queremos, no obstante, tratar de exponer las diferencias más importantes que existen entre la concepción del profesor Kelsen y la nuestra.

## VII. ¿QUÉ ES UNA CLASE?

Ante todo debe rechazarse la identificación entre opresión de clase y explotación económica. En el estado proletario la clase burguesa es oprimida, aunque no puede ser explotada económicamente, ya que esto último ni siquiera constituye un aspecto de la forma de esta dominación. Mientras el dominio de clase de la burguesía era la forma en que ésta mantenía su explotación económica, el dominio de clase del proletariado es la forma en que éste —aunque sea sólo poco a poco— elimina la explotación. Tanto en un caso como en el otro esto sólo es posible a condición de que se ejerza violencia contra los intereses de clase contrapuestos. Aquí es necesario, ciertamente, hacer una aclaración sobre el *concepto* marxista de *clase*. Kelsen lo define —dentro del marco de la concepción marxista— como un concepto simplemente económico, que considera por lo tanto despojado de todo contenido político. Y esto le parece corresponder claramente a la concepción fundamental del marxismo, a la concepción materialista de la historia, que declara a la “economía” como fundamento de toda ideología y, por lo tanto, también de la “política”.

La concepción materialista de la historia —como ya lo vimos abundantemente al principio de este libro— tiene la desgracia de haber sido, por lo general, incomprendida, y uno de los conceptos más desconocidos, entre sus adversarios burgueses, es el concepto de relaciones económicas. Ya que no se pueden representar de una manera “materialista” las relaciones económicas, que según esta teoría constituyen los elementos determinantes fundamentales del evento social, ordinariamente se imaginan una situación “económica” despojada de toda formación [*Formung*] espiritual, cuya cualidad amorfa naturalmente nadie puede describir apropiadamente, una deficiencia que se endosa pues a la misma teoría como defecto lógico fundamental. No es posible decir aquí detalladamente —cosa que hice en otra parte— lo que significa suprimir violentamente toda comprensión de la concepción materialista de la historia cuando no se sabe que, de acuerdo con ésta, no existe ningún dualismo entre una materia económica a-espiritual y una vida espiritual construida sobre aquélla, sino que las relaciones económicas no son otra cosa que relaciones de producción y de intercambio, o sea, relaciones entre hombres, y *por lo tanto, relaciones espirituales*, y que, así, una vinculación única de naturaleza espiritual



envuelve todos los fenómenos sociales, desde los fenómenos económicos hasta las alturas de la contemplación mística. No debe olvidarse el hecho de que Marx definía el elemento ideal como "el elemento material *traspuesto en la cabeza del hombre*" y que esta trasposición espiritual del elemento material es el concepto conductor del materialismo económico, como lo demuestran las tesis marxianas sobre Feuerbach. Sólo esta trasposición convierte el elemento material en algo *social*: sólo en cuanto elemento material forma parte de la relación específica funcional ideal "de la cabeza del hombre", o sea, que se percibe bajo las formas de la experiencia social, del elemento social-trascendental, refiriéndose al nexo original de la conciencia individual con una conciencia en general, nace una naturaleza social, nacen fenómenos sociales en las diversas formas de la conciencia social.<sup>1</sup>

Las relaciones económicas, las condiciones y los procesos económicos, en una palabra, la "economía" en general, no se puede, de hecho, concebir, si se prescinde de cierta forma de ideología social, según la cual la "economía" es el fundamento de toda la superestructura de la conciencia social, y la teoría de la concepción materialista de la historia, según la cual la "economía" sería el fundamento de toda la superestructura de la conciencia social, significa, si se la entiende correctamente, que el cumplimiento histórico concreto de las formas de la conciencia social recibe su impulso determinante de la esfera donde se asegura la conservación y la renovación de la vida; significa que este complejo de objetivos y de límites, que definimos como económicos, tiene, por una parte, una función directiva para el desarrollo de cualquier ideología, y que a partir de ella —aunque en último lugar y en forma mediata y velada— parten sus problemas; y significa, por otra parte, que esa esfera es determinante para el

<sup>1</sup> Séame permitido citar también, sobreabundando —y, para los conocedores del marxismo, hasta el fastidio— los siguientes pasajes del "catecismo de la socialdemocracia", referentes al "desarrollo económico": "En los capítulos anteriores vimos cómo avanza el desarrollo económico, cómo crea nuevas formas productivas que llevan consigo la necesidad de nuevas formas sociales; cómo produce nuevas exigencias que obligan a los hombres a reflexionar sobre las relaciones sociales y a encontrar medios para adaptar la sociedad a las nuevas condiciones de la producción. De hecho esta adaptación no se produce espontáneamente; necesita la mediación de mentes humanas que piensen, de ideas. Sin el pensamiento, sin las ideas no hay progreso. Pero las ideas sólo son mediadoras del progreso social; no brota de ellas el primer impulso, como se creyó alguna vez y como todavía creen muchos, sino de la transformación de las relaciones económicas" (K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*, cit., p. 124).

fundamento y la extensión en que estos problemas adquieren una importancia social. Pero "la economía" siempre es en sí misma un elemento inseparable, un elemento *espiritual* —que sólo puede extraerse mediante la abstracción— de toda esta relación ideológica, ya que sólo existe en formas jurídicas, morales, políticas, religiosas.<sup>2</sup>

Después de esta disgresión necesaria sobre el significado de la concepción materialista de la historia, queda claro entonces que cuando la teoría marxista habla de conceptos eco-

<sup>2</sup> La imagen marxiana de la "superestructura" ideológica contribuyó seguramente, en forma extraordinaria, a la tergiversación de la concepción materialista de la historia, aunque sin culpa suya. Ya que de lo que era sólo una imagen, sólo la visualización de un lado de la cosa que quería dilucidar, se hizo la cosa misma. La imagen de la superestructura debía llamar la atención únicamente sobre el hecho de que el elemento económico representa el último estrato de la vida espiritual y, en consecuencia, no un soporte ajeno para la esencia, y ni siquiera el estrato espacialmente más bajo, sino el estrato al que todos los demás elementos socialmente activos conducen, del mismo modo que un edificio se apoya sobre sus cimientos, que sin embargo constituyen apenas una parte del edificio mismo. ¿Puede suceder tal vez que alguno conciba la relación entre edificio y cimiento de manera [...] dualista y sostenga que la superestructura tiene en realidad una naturaleza de edificio, en tanto que la estructura no? No se ve enseguida que los cimientos y la superestructura sean del mismo género, un todo indivisible, sólo que en la estructura ya está lo que en la superestructura se configura como forma visible, y está determinado en los cimientos cuanto puede elevarse la superestructura. Seguramente la forma arquitectónica de la fachada —siguiendo con la comparación—, la ornamentación escultórica del pináculo o de los interiores, no son un efecto "inmediato" de la estructura. Pero los planteamientos concretos de este pináculo arquitectónico y artístico crecen únicamente sobre la base de la forma concreta de la superestructura, que ha sido posible debido a su estructura. En qué medida, por lo demás, Marx mismo consideraba la definición de la ideología como superestructura una simple imagen, que se debe entender de acuerdo con el espíritu de toda la teoría, y no en el sentido de que se pueda establecer esta imagen como expresión teórica de aquélla, se deduce del hecho de que, en el mismo lugar, unas líneas más adelante, dice que "con el cambio del fundamento económico se trastoca, más lentamente o con mayor velocidad, toda la inmensa superestructura." Aquí se abandona la imagen rígida del edificio y de sus cimientos —ya que un edificio no se trastoca con el cambio de sus cimientos, sino se derrumba—, y en su lugar entra visiblemente la representación de una *relación funcional unitaria*, en la que fundamento y superestructura tienen un único e idéntico carácter, un carácter *espiritual precisamente*.

nómicos no puede pensar, con esto, en hechos que están fuera de la relación de la ideología social, sino que, al contrario, abarca al mismo tiempo esta ideología, pero trata de comprenderla por el lado de su determinación económica. Si para el marxismo el concepto de clase es un concepto económico, esto no significa que no pueda ser simultáneamente un concepto jurídico, político, es más, un concepto moral; y todas estas cosas juntas, vistas sólo desde el lado de la determinación económica, y precisamente gracias a esta presentación global, la concepción económica de la historia se convierte en una concepción sociológica, los conceptos económicos fundamentales se convierten al mismo tiempo en conceptos sociológicos. Estos son posibles únicamente como categorías sociales: descubren la realidad de la sociedad *entera* a partir de la dirección económica inicial.

Por tanto, si de acuerdo con la concepción marxista la clase es ante todo un concepto económico, queda claro inmediatamente que no por esto cae en una materia económica muerta —lo que constituiría una representación inconcebible no sólo para el marxismo, sino en general—, sino, por el contrario, en la vivacidad de la relación social global misma, que aquélla orienta sólo de acuerdo con puntos de vista económicos. La clase, en cuanto concepto político, no sólo no se distingue de su concepto económico, sino que el primero es únicamente esta última articulación económica comprendida conscientemente. Dentro de los límites en que se les atribuye un carácter político a todas las relaciones vitales que existen en el estado —ya se trate de relaciones positivas o negativas—, una vez supuesta como dada la oposición de clase, todos los elementos de la clase deben ser simultáneamente económicos y políticos: ya que las clases se constituyen en los primeros y actúan en los segundos. Así Marx escribía, desde la *Miseria de la filosofía*: “No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social.”<sup>3</sup> Desde el punto de vista sociológico del marxismo el elemento económico de la clase no debe separarse, de hecho, del político. Sólo su conjunto constituye al uno y al otro, en cuanto fenómeno social, en cuanto fenómeno de la sociedad.

Pero observemos más de cerca este concepto básico del marxismo. *¿Qué es una clase?* No se puede dejar de lamentar constantemente el hecho de que Marx no terminara el capítulo quincuagésimo segundo del vol. III de *El capital*, que debía estudiar el concepto de clase, a consecuencia de lo cual sólo existe un comienzo condensado de este capítulo. Pero este mismo contiene ya una indicación importante, puesto que

<sup>3</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía, cit.*, p. 160.

Marx transforma el problema: ¿qué es una clase? en el otro problema “¿Qué constituye una clase?”.<sup>4</sup> A primera vista, dice Marx, parece que esto se debe “a la identidad de sus rentas y de las fuentes de rentas”. Pero Marx rechaza esta respuesta, porque de este modo cada uno de los innumerables grupos de hombres nacidos de la división social del trabajo, que tienen una fuente particular de ingreso, sería ya una clase, y, por ejemplo, los médicos y los empleados constituirían dos clases. Con esta crítica se interrumpe, desgraciadamente, el manuscrito.

Ciertamente se debe lamentar el hecho de que el capítulo sobre las clases no haya pasado de ser, en Marx, un fragmento, como, en general, el hecho de que no tengamos —ni por parte de Marx, ni por parte de Engels— una exposición global de su concepto de clase y de lucha de clases. Sin embargo, concluir de esto que, ya que Marx y Engels no llegaron a exponer de una manera sistemática su concepción del concepto de clase, les faltó en general todo concepto claro y estable de la misma, sería más bien un tipo de lógica brutal, brutal sobre todo respecto a la posibilidad de poder mejorar su propia comprensión. Y, sin embargo, este tipo de crítica forma parte de los pasajes brillantes de la lucha académica contra el marxismo. Es más, como es sabido, basándose en el mismo método —después de R. Stammler— se pronuncian sentencias oraculares acerca del “carácter incompleto” de la concepción materialista de la historia y acerca del hecho de que ésta no ha sido “concebida a fondo”, pues ni siquiera en este caso se dispone de un edificio teórico sistemático. El marxismo, en cierto modo “no está concebido a fondo” en cuanto que, nacido de las tareas de la lucha social y, en parte, desarrollado en ellas, deja algo que pensar incluso a quien lo quiere comprender en conjunto. Pero, frente al marxismo, que exige que se reconstituya de una manera autónoma la relación que sus conceptos tuvieron en el espíritu de sus creadores, no existe completamente la voluntad y, según parece, tampoco la capacidad, de echarse auestas efectivamente este “esfuerzo del espíritu” como lo llamaba Hegel. Y de esta forma la crítica docta llega a la conclusión —humillante para ella— de pensar, en todos los casos en que los conceptos de Marx y Engels respecto a un objeto (como, por ejemplo, la concepción materialista de la historia o el concepto de clase) se encuentran dispersos en un sinnúmero de pasajes y, por lo tanto, en más de un caso manifiestan también contradicciones sobre el particular —frecuentemente sólo en la forma de exposición, de pensar, pues—

<sup>4</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 1981, III/8, p. 1123.

que no tienen como base ni siquiera una concepción global de carácter unitario. En lugar de buscarla, estos críticos se contentan con dictaminar sobre los distintos fragmentos y con hacerse los pedantes de una manera indigna, sin tomar en cuenta las palabras de Kant, con las que se rechaza toda crítica de este género:

“Todo tratado filosófico tiene en lugares aislados sus sitios flacos [...] aunque la organización del sistema *considerado como una unidad* no corra ningún riesgo; pero para abarcar todo el conjunto de un sistema, cuando es nuevo, hay muy pocos que tengan suficiente fuerza de espíritu, y menos aún experimenten al hacerlo un placer [...] No hay escrito alguno [...] en donde no se crea descubrir contradicciones entresacando partes del todo y al compararlas entre sí [...] mientras que, para el que se ha apoderado *de la idea del todo*, [estas contradicciones] tienen una fácil resolución.”<sup>5</sup>

Cuando Hans Delbrück,<sup>6</sup> por ejemplo, define la exposición del *Manifiesto comunista*, en el punto donde expone el concepto de la historia de la sociedad como historia de las luchas entre las clases, como “una ensalada de frutas agrias” y esgrime la crítica de que Marx no conoció la distinción entre clase y estrato, puesto que en el *Manifiesto* se habla simultáneamente de la lucha entre libres y esclavos, entre miembros de la corporación [*Zunftbürger*] y artesanos [*Gesellen*], etc.; cuando Rudolf Stammler, en su obra más reciente,<sup>7</sup> en su toma de posición —que, es digno de señalarse, no se dejó amilanar ni por la crítica de Max Weber ni por la mía—<sup>8</sup> respecto al “carácter incompleto” de la concepción materialista de la historia y a su “no haberse concebido a fondo”, escribe lo siguiente: “La teoría de la lucha de clase es más bien el error más perjudicial del socialismo moderno [...]

<sup>5</sup> E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Sopena, vol. I, 1961, p. 75.

<sup>6</sup> H. Delbrück, *Die Marxsche Geschichtsphilosophie*, Leipzig, Reclam, 1921, p. 13.

<sup>7</sup> R. Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1922, p. 131.

<sup>8</sup> [Aquí Adler hace alusión al ensayo de Max Weber, aparecido en 1907 con ocasión de la segunda edición de la obra de R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, Veit & Co., 1906, titulado: “R. Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung”, cf. v. en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1973, 4a. ed., pp. 291 y ss.; así como el propio ensayo titulado “R. Stammlers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung”, contenido en M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., pp. 214 y ss.]

Fracasa hasta para los seguidores del materialismo social, ya que no corresponde ni a las exigencias de una clara comprensión de los conceptos que aquí se necesitan y ni siquiera para la aclaración de los puntos de vista decisivos para la legitimación de las tensiones sociales", nos encontramos ante dos ejemplos —ofrecidos por dos representantes autorizados de la crítica docta— de lo que es posible en el verde bosque de la ciencia. El hecho de que precisamente Marx haya reelaborado de la manera más decidida la distinción entre clase y estrato —como veremos más adelante— y el hecho de que, por lo tanto, se haya mofado amargamente de Lassalle, por ejemplo, porque éste, en su discurso *Ueber den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes* [Sobre la relación particular del actual período histórico con la idea del estrato obrero], define a la clase obrera como un estrato,<sup>9</sup> y de esta manera no puede dejar de quedar naturalmente velado para un docto que sólo se propone "atacar" el marxismo más bien que estudiarlo y, que para esto, "extrapola" de la cantidad inmensa de su material una, digo una frase del *Manifiesto comunista*, aunque ese método no forme parte propiamente de las virtudes profesionales de un historiador. Pero, naturalmente, tampoco son virtudes profesionales las del filósofo social Stammler, quien acredita tranquilamente como deficiente comprensión de Marx y Engels las cosas que él mismo no ha logrado concebir a fondo en el marxismo, o sea, todo lo que él no comprende en el marxismo y, por lo que respecta a la relación entre los distintos pasajes, relación que él no encuentra, se tranquiliza, satisfecho de sí mismo, atribuyendo esto a una deficiente "comprensión de los conceptos que aquí se necesitan", por parte de Marx.

La opinión de que los puntos de vista de Marx y Engels sobre la naturaleza de las clases son tan fragmentarias como el capítulo sobre las clases de *El capital* es tan ridícula como errónea. Ya que la respuesta al problema "¿qué constituye una clase?", Marx la había dado en los escritos de la época en que concibió sus puntos de vista fundamentales, en la *Miseria de la filosofía* y en el *Manifiesto comunista* y luego, de una manera totalmente particular, en el fragmento de la *Introducción a la contribución a la crítica de la economía política*. Basta sólo que pongamos los indicios contenidos ahí en el espíritu de la concepción marxista para aclarar el concepto sociológico de clase. De acuerdo con esto también la clase —como todos los demás conceptos marxistas— es una

<sup>9</sup> Véase, Marx-Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, vol. xli, 1973, p. 393.

categoría *histórica*. No es una forma necesaria de la vida social misma, sino que se ha hecho necesaria únicamente por causas históricas determinadas. Ahora bien, estas causas se encuentran en la estructura económica de la sociedad, en el género de su proceso de producción y de su distribución, de su subdivisión de los bienes.<sup>10</sup>

*La distribución no constituye, respecto a la producción, una esfera autónoma, que se desarrolla fuera de ésta o al lado de ésta, sino, por el contrario, no es otra cosa que una función de la producción.* Marx explicó este punto, que más tarde debía constituir el contenido del segundo y del tercer libro de *El capital*, de una manera ciertamente esquematizada, aunque sin embargo muy eficaz, en el fragmento de la *Introducción a la contribución a la crítica de la economía política*. Allí critica "la rudeza y aconceptualidad [*Begriffslosigkeit*]" del punto de vista de la economía política burguesa, para la que producción, intercambio, distribución y consumo, eran únicamente esferas separadas de la economía política, para la que el "conjunto orgánico" se desmembra rudamente para luego relacionarse casualmente y reducirse a una simple relación de reflexión. Señala, en cambio, que no sólo producción y consumo tienen una relación de hecho inseparable, ya que la producción es al mismo tiempo consumo, desgaste de bienes productivos, y el consumo es al mismo tiempo producción; creación de un nuevo mercado para el comercio, de una ocasión de producción; ya que, además, la producción forma y transforma el modo de consumo

<sup>10</sup> Se deberían citar aquí innumerables pasajes de *El capital*. Basta en cambio sólo el siguiente sobre la oposición histórica entre trabajo asalariado y capital: "Que la venta de la propia fuerza de trabajo (bajo la forma de venta del propio trabajo o de salario) se presente no como manifestación aislada, sino como el supuesto socialmente decisivo de la producción de mercancías, que por tanto el capital dinerario a escala social cumpla la función  $D - M < \begin{matrix} FT \\ MP \end{matrix}$  examinada aquí, esto supone procesos históricos a través de los cuales se disolvió la combinación originaria entre los medios de producción y la fuerza de trabajo; procesos merced a los cuales se enfrenta la masa del pueblo, los obreros, como no-propietarios y los no-obreros como propietarios de los medios de producción [...] Por eso, el hecho que aquí está en la base del acto  $D - M < \begin{matrix} FT \\ MP \end{matrix}$  es la distribución; no la distribución en el sentido habitual, como distribución de los medios de consumo, sino la distribución de los elementos de la producción misma, de los cuales los factores objetivos están concentrados de un lado y la fuerza de trabajo, aislada de ellos, del otro" (K Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, II/4, 1976, pp. 38-39).

mismo y el consumo produce siempre nuevas necesidades para la producción. Pero tampoco la distribución, la subdivisión de los bienes producidos, se presenta como un elemento casual y autónomo entre producción y consumo, sino que constituye junto con éstos un todo social, en que el factor determinante es el modo de producción y el nivel de la producción. "Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos."<sup>11</sup> Sin embargo también se producen efectos retroactivos de la distribución y del consumo sobre la producción; pero el todo constituye, sin embargo, un proceso, "en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante".<sup>12</sup>

Las clases —nosotros, como Marx, consideramos la propiedad de la tierra, el capital y el trabajo asalariado como sus tres grandes articulaciones principales— se presentan primeramente como resultado de la distribución. El producto social de la producción se divide entre los propietarios de la tierra, los poseedores de capitales y los obreros. Pero esta subdivisión no está suspendida en el aire, ni se basa en la voluntad de una potencia cualquiera, sabia o no, que domina a los hombres. Encuentra más bien sus presupuestos reales en un tipo históricamente determinado de producción social, en el modo de producción capitalista. La renta del suelo presupone la propiedad de la tierra, el interés del capital y la ganancia empresarial presuponen la propiedad de los medios de producción y la clase obrera proletaria [*besitzlose Arbeiterschaft*], y el salario obrero es precisamente el precio de esta fuerza de trabajo proletaria.

"Las relaciones y los modos de distribución aparecen, por lo tanto, sólo como el reverso de los agentes de producción. Un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, participa bajo la forma de salario en los productos, en los resultados de la producción. La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto —solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción—, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución."<sup>13</sup>

<sup>11</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 300.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 295.



Ciertamente se podría preguntar también qué determina el modo determinado en que se participa en la producción, en qué modo, en general, se llega a la diferenciación entre propietarios de la tierra, poseedores de capitales y proletarios [*Nichtbesitzer*]. Y aquí parece que *esta* subdivisión debe explicarse no ya en términos económicos, sino más bien políticamente, o sea, con la violencia sin ambages. Marx mismo se hizo a sí mismo esta crítica que siempre vuelve a aparecer de nuevo. Dice: "Considerando sociedades enteras, la distribución parece, desde un punto de vista adicional, preceder a la producción y determinarla, como un hecho, por así decirlo, pre-económico." Y pone como ejemplo la toma de posesión de los bienes raíces por parte de un pueblo conquistador, la reducción de la población a la esclavitud, el fraccionamiento de la gran propiedad inmobiliaria enseguida de una revolución, etc.<sup>14</sup> En todos estos casos la distribución —y por tanto la constitución en clases— no parece determinada por la producción, sino, por el contrario, la producción parece determinada por la distribución.

Sólo que, contra esto, Marx llama la atención sobre el hecho de que en esto sigue operando "la concepción más superficial" de la economía burguesa que consiste en considerar la distribución separada de la producción. Ya que la distribución de los productos, también en estos casos de intervención violenta, sigue unida a las condiciones de producción. Si no se tomaran en cuenta estas condiciones la misma producción se estancaría y toda distribución cesaría por falta de bienes que repartir. Incluso el conquistador y la revolución no pueden simplemente subdividir los bienes, sino que están obligados al mismo tiempo a subdividir los medios de producción y a colocar los hombres en los puestos de producción requeridos por estos medios.

"Pero antes de que la distribución sea distribución de los productos, es: 1] distribución de los instrumentos de producción y 2] —lo que constituye una ulterior determinación de la misma relación— distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes géneros de producción (subsunción de los individuos bajo relaciones de producción determinadas). La distribución de los productos es claramente sólo un resultado de esta distribución que está comprendida en el proceso de producción mismo y que determina la estructura de la producción."<sup>15</sup>

Así, pues, la conquista, la revolución, las leyes, etc., dan forma a la distribución, pero sólo lo pueden hacer dentro

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

de un marco que está constituido por la altura alcanzada por el modo de producción o, en forma correspondiente, por la constelación histórica de las relaciones de producción. Es una ilusión creer que el conquistador puede comportarse a su arbitrio con el pueblo sometido. Más bien, el hecho de que devaste el país y deporte la población, o bien tome para sí la propiedad inmobiliaria, reduzca el pueblo a la esclavitud o se contente con tributos, todo esto depende de que el modo de producción del pueblo conquistador haga aparecer una medida u otra como la más auspiciable para su interés productivo (para su poder y para su riqueza). Que la población vencida se convierta en esclavos o arrendatarios, o que su clase dominante se funda con la de los vencedores, todo esto está preestablecido por las condiciones de la producción, y en esto el modo de producción más elevado determina la dirección incluso allí donde exteriormente es el modo sometido: Marx da como ejemplo de esto las conquistas germánicas del imperio romano.

Finalmente se podría objetar que a pesar de este condicionamiento económico de los resultados de la violencia ésta sigue siendo un hecho extraeconómico y pre-económico. Pero también en este sentido Marx nos da una respuesta que apunta en la dirección donde se resuelve, desde el punto de vista de su concepción económica fundamental, el muy discutido capítulo de la relación entre violencia y economía. Marx señala que "el derecho del más fuerte también es un derecho" y que es una representación tradicional aquella "según la cual en ciertos periodos se vivió únicamente de rapiña". Pero no se debería olvidar que el tipo de rapiña mismo está determinado a su vez por el tipo de producción.<sup>16</sup> Si tratamos de considerar a fondo estas indicaciones en el espíritu de la relación en que se hicieron, o sea, en el espíritu de la relación orgánica del modo de existencia económico y social de la vida histórica, encontramos, entonces, que la violencia (conquista, revolución) misma es sólo el producto de un determinado nivel económico de la producción que persigue con la violencia fines que se producen ante todo y únicamente a partir de esta situación económica. Mientras, en un conjunto social, las fuerzas productivas no se hayan desarrollado todavía de manera que garanticen la suficiente satisfacción de todos, la violencia —hacia el exterior o hacia el interior— será siempre la función necesaria de este tipo de nivel de producción. La guerra, la piratería, el esclavismo, el derecho del más fuerte, no son otra cosa que, por una parte, formas primitivas de la economía misma del lado del que

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 287 y 298.

ejerce la violencia, y por otra parte, de acuerdo con su posibilidad, están condicionadas y limitadas esencialmente por el nivel de desarrollo económico del lado del que sufre la violencia. “Una nación de especuladores de bolsa”, dice Marx, “no puede sufrir la rapiña del mismo modo que una nación de vaqueros”. Un conquistador expulsará al pueblo de sus asentamientos en el propio imperio sólo cuando pueda utilizarlo en un trabajo esclavista. “Cuando se roba el esclavo se roba directamente el instrumento de producción. Pero también es preciso que la producción del país para el cual se ha robado esté articulado de manera que admita el trabajo de los esclavos.”<sup>17</sup> El pillaje, la conquista, en una palabra, la violencia misma es, pues, a su vez, sólo una función de la producción y, precisando aún más, en este caso, del nivel de las fuerzas productivas.

Esta es pues la respuesta al problema de Marx: ¿qué constituye una clase? Las clases son el resultado del proceso de producción social; nacen necesariamente de las condiciones de la producción, de la división, comprendida en ésta, de los instrumentos de producción y de la articulación, determinada de este modo, de los miembros de la sociedad productiva. Engels formuló, una vez, esto de una manera muy plena, en el siguiente modo:

“Mientras el trabajo global de la sociedad sólo rinde lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades más elementales de todos; mientras, por lo tanto, el trabajo absorbe todo el tiempo o casi todo el tiempo de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide, necesariamente, en clases.”<sup>18</sup>

La esencia de una clase no está representada por la diversidad del ingreso o de la posesión, ni por el hecho de desempeñar una misma ocupación. La distinción entre el rico y el pobre, como la que existe entre el trabajador y el holgazán o entre el trabajador intelectual y el trabajador manual difícilmente constituyen una distinción de clase. Ordinariamente, aun en los escritos marxistas, cuando se habla de las dos grandes clases de los propietarios y de los proletarios, no se entiende con esto la oposición entre ricos y pobres, sino entre los que poseen los medios de producción y los que no poseen otra cosa que la fuerza de trabajo. Y cuando se habla de una clase de trabajadores intelectuales, se hace tomando en cuenta precisamente el hecho de que el trabajo intelectual —en sus tres formas: trabajo científico o artístico libre, actividades

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>18</sup> F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx-Engels, *Obras escogidas, cit.*, t. III, p. 156.

funcionarias y trabajo incorporado en el proceso de producción capitalista— tiene una posición distinta, cada vez, respecto al proceso de producción social dentro de la sociedad capitalista.<sup>19</sup> Las relaciones económicas con la producción y, en consecuencia, con la distribución, son las que determinan el carácter de la clase.

Pero estos elementos económicos constituyen sólo su contenido, mas no su forma. Esta última la adquieren naturalmente sólo a partir de las formas de la conciencia social en general, donde desde el principio se incorpora todo elemento económico, ya que sólo es vivido a través de esta conciencia. También esto lo afirmó Marx. Éste se remite, ante todo, al hecho de que la producción tiene, naturalmente, algunos presupuestos que —por así decirlo— están fuera de la misma, por ejemplo, la división de los medios de producción determinada por la naturaleza. Pero éstos “en un comienzo [...] pueden aparecer como hechos naturales. El mismo proceso de producción los transforma de naturales en históricos; si para un periodo aparecen como supuesto natural de la producción, para otro periodo, en cambio, constituyen un resultado histórico.”<sup>20</sup>

O sea, los presupuestos cuasi-naturales [*naturwüchsig*] de la producción en general no se toman en cuenta en cuanto tales desde el punto de vista sociológico, sino únicamente en cuanto componentes de un proceso de trabajo social. La tierra, en cuanto tal, es un compuesto de sustancias minerales y vegetales; se convierte en un factor sociológico únicamente en relación con el trabajo humano del que es objeto. El clima benigno sigue siendo un hecho meteorológico, con el que no tiene nada que ver cualquier referencia a reír o a llorar, y se convierte en un elemento sociológico sólo gracias a su referencia al sustento humano que depende de él, etcétera.

De este modo, en la raíz misma del modo en que se forman sus conceptos, la experiencia social lleva a cabo la trasposición característica “en la cabeza del hombre” —del aislamiento naturalista a la relacionalidad humana— que es únicamente la manifestación psicológica-histórica del elemento social— *apriori*, cuyo carácter teórico-gnoseológico ya conocemos. La experiencia social, y por lo tanto también la econó-

<sup>19</sup> Véase, sobre este tema, M. Adler, *Der Kampf der geistigen Arbeiter*, Viena, Erste Wiener Volksbuchhandlung, 1920 (publicado también en *Der Kampf*, año XIII, núms. 2-3 y 5) (en las pp. 60-68 y 184-191, respectivamente; el título correcto con que se publicó esta segunda parte, en *Der Kampf*, es el siguiente: “Das Kulturproblem der geistigen Arbeit”).

<sup>20</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 297.

mica, es imposible fuera de las formas de la relación y de la unificación de una multiplicidad indeterminada de hombres entre sí. Estas formas, en su conjunto, constituyen la forma social, son tanto el presupuesto del sentimiento de comunidad como el de la moral, del derecho, de la religión, de la estética. Por esto, al expresar un concepto que hace superflua toda la crítica de Rudolf Stammler contra la concepción materialista de la historia, en cuanto contiene ya la reglamentación externa como forma de la sociedad sin la confusión metodológica de Stammler, Marx dice: "Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción." Cuando se reducen estas y semejantes "trivialidades a su contenido real, ellas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etcétera."<sup>21</sup>

La clase es, pues, ya en cuanto concepto económico, un miembro de esta forma social, miembro del que es inseparable la ideología de esta última. Los conceptos económicos son precisamente conceptos sociológicos, y contienen siempre toda la sociedad y su ideología: sólo que ésta se capta en su determinación económica fundamental. Y el elemento decisivo para nuestro tema es el hecho de que, por lo tanto, el concepto de clase, aun cuando se entienda "simplemente" desde un punto de vista económico, como el moral y el ideológico en general, difícilmente excluyen el elemento político, ya que sólo todo esto es lo que expresa a la clase en cuanto categoría social. El marxismo expresa esto en el concepto, familiar para él, según el cual una conciencia de clase forma parte de la clase. Sólo gracias a esta (conciencia) la clase se convierte en un elemento que penetra en el proceso social. Recordemos el modo en que, en el capítulo fragmentario sobre las clases, Marx rechazó la simple "identidad de las rentas" como rasgo constitutivo de las clases mismas. Ya desde antes se lee en Marx, por ejemplo, a propósito del pequeño campesino francés, lo que vale más bien en general:

"En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existen entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna *comunidad*,

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 287.

ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase."<sup>22</sup>

Y ya en su primera crítica de Proudhon, Marx escribe: "Las condiciones económicas habían transformado primeramente la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital le creó a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa ya es una clase en relación con el capital, pero todavía no para sí misma. En la lucha [...] esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase."<sup>23</sup>

El *Manifiesto comunista* describe este desarrollo de las clases a partir de la lucha de intereses con sus frases lapidarias e imperecederas, las que pintan de una manera más concisa la historia anterior y ponen al descubierto su miseria clasista, la que siempre ha permanecido igual.

Por clase, pues, entendemos la comunidad consciente de los intereses de un grupo de hombres, que en último lugar está condicionada por su posición igual en la producción social. Ya que el modo y la extensión de la satisfacción de sus necesidades vitales depende de esta última, entonces, para expresarme de una manera más concisa, quisiera definir este grupo de intereses sociales vitales de la clase. Está claro que esta expresión es, por el lado de la estratificación social en clases, un signo positivo; por el otro, un signo negativo; o sea, en el caso de una clase oprimida, la expresión intereses vitales significa que la situación que se produce a partir de su condición económica la perjudica en sus intereses vitales, la hace aparecer limitada. La unificación del concepto de clase con el de intereses sociales vitales de un grupo económico de hombres tiene ahora la ventaja lógica de evitar la reificación [*Versachlichung*] del concepto de clase en cuanto categoría "económica" mística y desde el principio toma en cuenta la clase como factor espiritual, como debe suceder, en el marxismo, con todos sus conceptos económicos: por lo que Marx no se cansa de combatir, respecto precisamente a su concepto principal, el capital, la interpretación cosificante y fetichista del mismo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas, cit.*, t. I, p. 490.

<sup>23</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía, cit.*, p. 158.

<sup>24</sup> En el ensayo de K. Kautsky, "Klasseninteresse-Sonderinteresse-Gemeininteresse", en *Neue Zeit*, xvi, vol. 2, 1897-1898, pp. 240 y ss., se encuentra una óptima contribución a la sociología y a la psicología del concepto marxista de clase. En cambio es menos afortunado, en el estudio de este argumento, el escrito más reciente de E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt* (Stuttgart-

Y ahora está claro también lo que se debe conservar de la crítica, tan apreciada en los últimos tiempos, según la cual Marx tenía una representación tan oscura de su concepto fundamental de clase que frecuentemente hablaba de clase cuando se trataba únicamente de un *estrato*, como sucede precisamente al principio del *Manifiesto comunista* donde cita, como ejemplos de luchas de clase, la lucha entre patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba o miembros de las corporaciones y artesanos. Esta crítica parece sostener que la articulación de la sociedad en estratos excluye la oposición de clase. Este punto de vista es la digna contraparte de la opinión, tan difundida, de que la concepción materialista de la historia significa que, una vez eliminada la oposición de clase, "por falta de relaciones económicas", ya no puede haber ningún desarrollo histórico. Pero del mismo modo que aquí se identifica una forma histórica determinada de las relaciones económicas, o sea la que se basa en la oposición de clase, con la estructura económica de la sociedad en general (que, naturalmente, puede ser también la solidaria), en aquella crítica, estrato y clase se toman, de una manera totalmente contraria, como elementos completamente distintos, que más bien se excluyen. Éste es precisamente, en cambio, el conocimiento que Marx quiere comunicarnos: el hecho de que las luchas de los estratos eran luchas de clase, ya que el estrato es sólo una forma particular de manifestación histórica de la clase. La distinción entre estrato y clase es una distinción absolutamente histórica: es, en particular, la distinción por medio de la cual el estrato es una forma de organización *jurídica* de determinados intereses vitales, en tanto que la clase se organiza directamente a través de la función social de estos intereses. Por esto el estrato convierte en su prerrogativa y en su privilegio lo que corresponde al interés de clase de sus miembros, mientras que la clase propiamente dicha ya no puede conservar jurídicamente este privilegio, a través de las prerrogativas del estrato, sino más bien sólo a través de la violencia de su superioridad econó-

Berlín, Dietz-Vorwärts, 1922), que en su exposición e interpretación del concepto de clase y de lucha de clase en el marxismo hace gala de una "objetividad crítica" que se une nuevamente a las pésimas sombras del revisionismo y que será muy del agrado de los críticos burgueses de Marx, como un reforzamiento positivo de sus propias deficiencias. Su definición de clase, en particular, como estrato social caracterizado por la igualdad de las relaciones vitales, en que se prescinde completamente de su posición en el proceso productivo y el acento principal se coloca en su distinción de la condición social, no deja nada que descartar en cuanto a indeterminación.

mica. Esta distinción histórica ha sido superada también históricamente: desde la revolución francesa, que abolió todas las prerrogativas del estrato e introdujo la igualdad jurídica burguesa. Pero, como es sabido, con esto no eliminó el carácter de clase de la sociedad, sino por el contrario, sólo ahora lo ha hecho emerger claramente, como, por lo demás, se lee claramente al principio del *Manifiesto comunista*, precisamente: "La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas."<sup>25</sup>

La crítica docta, según la cual Marx intercambiaba continuamente clase y estrato, revela, pues, sólo una ridícula pedantería, que, sin embargo, es al mismo tiempo muy triste, ya que muestra una inadmisibles falta de circunspección acerca del sentido y del espíritu verdaderos de los conceptos de Marx. Marca con rojo, como error grosero, precisamente lo que es la función sociológica propiamente dicha del concepto marxista de clase, sobre todo el reconocimiento de la ideología jurídica de la constitución por estratos en cuanto superestructura, en cuanto forma de conciencia social de la estructura clasista de la sociedad, bajo cuyas formas románticas deben buscarse, como sus elementos constitutivos, las fuerzas reales del modo de producción y de los intereses de producción, de los que sus miembros no necesariamente deben estar conscientes. Ciertamente, las luchas entre los estratos de la antigua Atenas o de Roma, o bien las guerras esclavistas, o las herejías religiosas de la Edad Media, no eran las luchas de clase del siglo XIX. La crítica "docta" se reduce a esta ridiculez. Sino que eran las formas de manifestación histórica de las luchas de clase de ese tiempo y sólo si se consideran así resultan efectivamente comprensibles. Y en este sentido sociológico es absolutamente lícito definir los estratos como clases sin tener que verse obligados a aceptar el reproche, típico de una pedantería y de una arrogancia profesionales, de que no se descubre con claridad la distinción de estos dos conceptos.

De todo esto se deduce que tan falso es, desde la perspectiva que nos interesa, descubrir la esencia del dominio de clase simplemente en la explotación económica, sin la cual resulta imposible todo dominio de clase, por una parte, y, por la otra, un grupo de hombres, que ya no puede explotar, deja de ser una clase y, por lo tanto, ya no puede ni siquiera

<sup>25</sup> [K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 111-112.]



ser oprimido como clase. La explotación económica es simplemente el elemento constitutivo de la clase; las clases que nacieron de ella, sin embargo, constituyen luego estructuras sociológicas que, gracias a todo el complejo de sus intereses, tienen su propia realidad, estabilidad y tendencia a la reconstitución en la ideología constituida por ellas. Aun admitiendo que el proletariado venza y pueda eliminar de golpe la explotación económica, que hasta pueda socializar inmediatamente toda la propiedad privada de los medios de producción, no obstante, en un primer momento, seguirán existiendo todavía la clase burguesa, la clase de los propietarios, ya que la situación cultural [*geistige*] de los intereses de la propiedad y de los empresarios no puede ser superada del mismo modo que su manifestación material. No es exacto, por lo tanto, que carezca de sentido —como sostiene Kelsen— hablar de un dominio de clase en sentido marxista cuando no se lo relaciona con una explotación económica, como no puede dejar de suceder en el estado proletario. Más bien está claro el hecho de que, aun en este caso, la oposición de clase sigue existiendo, en cuanto el conjunto de los intereses vitales que lleva consigo su predominio social sigue existiendo como realidad social y tiende a recuperar de nuevo su validez. En la lucha de clase habían chocado las dos tendencias de la burguesía y del proletariado y siguen haciéndolo todavía. Sólo ha cambiado la distribución del poder y esto constituye la diversidad de la forma del estado después de la victoria del proletariado: antes la burguesía era la que usaba el ordenamiento constrictivo del derecho contra el proletariado, después éste es quien lo usa contra la burguesía. En la existencia de una conciencia de clase sin un sustrato económico no se puede encontrar sin embargo una crítica a la concepción económica fundamental, porque, para ser precisos, la burguesía expropiada representa todavía una parte de esta misma economía, que sólo existía en la conciencia de estos hombres gracias a su actividad de empresarios, banqueros, propietarios de la tierra, etc., y, por lo tanto, seguirá existiendo mientras existan estos hombres, es más, hasta son capaces de transmitir su ideología. También la generación que crece en el espíritu de sus progenitores forma parte todavía de la existencia económica de la clase burguesa, ya que está determinada ideológicamente por esta economía.

Pero Kelsen cree que en el estado proletario a pesar de esto no se puede hablar de un dominio de clase y, en consecuencia, el concepto marxiano de estado falla aquí, ya que no bien deje de haber opresión económica los miembros de la clase anteriormente dominante no pueden ser dominados

en forma distinta que los miembros del proletariado "dominante". Las normas constrictivas del estado proletario se dirigen precisamente contra todos. Una vez más, el método jurídico formal se combina aquí con el sociológico. Si se considera el estado —como lo hace Kelsen— desde un punto de vista simplemente jurídico, o sea como organización constrictiva, entonces ni siquiera en el estado burgués existe "opresión" alguna. También en éste las normas constrictivas se dirigen contra todos; es más, esto constituye precisamente la hipocresía y la mentira de ese sistema, que presume orgullosamente de ser un estado de derecho: el hecho de que en él "todos son iguales ante la ley". La opresión, el dominio de clase de la burguesía, consiste, en este caso, en el principio jurídico "igual para todos", según el cual la propiedad privada es sagrada. Esta institución jurídica es suficiente para mantener las diferencias en la posesión y, por consiguiente, la explotación económica. En el estado proletario, basta igualmente la "norma constrictiva igual para todos", según la cual la propiedad privada de los medios de producción ya no puede existir, para eliminar, por una parte, la explotación y, por la otra, para afectar económicamente a toda una clase, la de los propietarios. La norma constrictiva, igual para todos, del reconocimiento de la propiedad privada, somete los proletarios a los intereses de los propietarios; la análoga de la superación de la propiedad privada somete los propietarios a los intereses de los proletarios. Si el proletariado se siente violentado por la forma jurídica burguesa, no se sentirá menos violentada la burguesía por la proletaria. Tanto en un caso como en el otro, las clases no se encuentran siempre en una relación igual con el ordenamiento jurídico: y esto es lo que decide el carácter del dominio. Se trata únicamente de ver al interés de qué grupo le sirve el ordenamiento jurídico. Y todo interés que sea obstaculizado en su actuación por el ordenamiento jurídico se siente, obviamente, dominado, oprimido, y efectivamente lo *está*. Y esto le sucede, en el estado proletario, al interés de la explotación económica, al interés capitalista, al interés de la clase de la burguesía. De ningún modo, pues, es exacto —y la historia del bolchevismo lo demuestra— que bajo el dominio del proletariado la oposición de clase desaparezca inmediatamente y que las normas constrictivas se dirijan de igual manera *contra todos*.

Pero a esta altura, Kelsen objeta que esto ya no es un dominio de clase, sino más bien el dominio de un *partido*, más aún "cuando la forma estatal, para el dominio que se debe establecer a través de la revolución del proletariado, es la democracia". Y esta última es "sin duda la opinión del *Manifiesto*".

*comunista*. 'Elevación del proletariado a la condición de clase dominante' y 'la conquista de la democracia se define —en su relación más estrecha— como el fin de la revolución obrera". Con esto hemos llegado a la discusión de un importante concepto político y —en la situación actual del socialismo revolucionario— de un concepto político atacado en la forma más violenta posible: hemos llegado a la discusión del significado de la democracia dentro de la concepción marxista, con la que están estrechísimamente ligados los conceptos de partido, dictadura y revolución. Toda la historia impetuosa de esta época abre su problemática preñada de destinos en estos conceptos, que también ahora le parecen casi tan contradictorios al pensamiento teórico como se presentan en la vida real: por lo tanto, sólo a condición de que la crítica que esgrime Kelsen en sus confrontaciones la haga valer tendrá efectivamente razón de ser.

## VIII. CLASE Y PARTIDO

“En la democracia —dice Kelsen en la página 15 de su libro— en que todos los ciudadanos del estado están obligados a participar, directa o indirectamente, a través del derecho general e igual de elegir la representación popular, en la formación de la voluntad del estado, y en el ejercicio del dominio político, no se puede manifestar *políticamente* un dominio de clase, dentro de los límites en que *todos* —trabajadores y empresarios, ya sea los proletarios, ya sea la burguesía— tienen políticamente iguales derechos. Es posible un dominio de clase *económico* [...] Si no se produce ni siquiera éste,<sup>1</sup> no se puede hablar de un dominio de clase en general.”

¿Pero cómo debemos entender el hecho de que en una democracia perfecta —según el presupuesto de Kelsen— no es posible, en realidad, un dominio político de clase, y sin embargo es posible un dominio de clase económico? Él responde también a esta pregunta: “Si el *partido*, que tiene la mayoría en la representación popular —manteniéndose firme la igualdad política formal— hace posible una explotación *a través del contenido* del ordenamiento jurídico.”

Pero esto es precisamente lo que hace más bien la democracia burguesa, por “perfecta” que sea, o por entregada que esté a la “tutela de la igualdad formal de los derechos políticos” de los ciudadanos del estado. Y en esto se basa precisamente la contradicción cósmico-histórica de toda democracia burguesa construida sobre la oposición de clase, su íntima falsedad y engaño. Su típica autoilusión consiste en el hecho de que en ella sólo existen derechos iguales y de que el estado de derecho, que la manifiesta plenamente, ponga a los ciudadanos del estado en una relación completamente igual respecto al interés público del estado. Desde sus primeros escritos Marx y Engels destruyeron despiadadamente esta ilusión burguesa, que pertenecía de algún modo a los sueños florecientes de la burguesía revolucionaria; véanse la crítica de los llamados derechos del hombre en el joven Marx y la crítica de los derechos de libertad ingleses en el joven Engels, que entonces —adelantándose a Marx en la crítica social— escribía estas palabras:

“La igualdad democrática es una quimera, la lucha de los pobres contra los ricos no se puede llevar a cabo en el terreno de la democracia o de la política. También este grado es,

<sup>1</sup> Como por ejemplo, en el estado de transición proletario.

pues, sólo una etapa transitoria, el último medio puramente político que todavía debe experimentarse y del que debe *desarrollarse* inmediatamente un nuevo elemento, un principio que va más allá de la política. Este principio es el socialismo.”<sup>2</sup>

Aquí, Engels exige un principio que “va más allá de la *política*”, vale decir un principio que fuera más allá de la *democracia*. Póngase atención en esta identificación de la democracia con el concepto de la política, del que se intuye ya desde ahora el hecho de que el concepto de política, precisamente como el de estado, de clase y todos los demás conceptos semejantes del marxismo en general, adquieren su significado particular en la estructura del mismo, significado que no es igual al significado acostumbrado de la palabra, sino que se deriva únicamente de su ser referido históricamente al carácter de clase de la sociedad burguesa. Esto lo veremos y lo comprenderemos todavía más claramente en la discusión crítica [*Auseinandersetzung*] sobre el concepto de democracia, porque para Marx y Engels la lucha de los partidos burgueses dentro del estado es, en realidad, una lucha política, pero la lucha de clase —como Marx lo señalaba ya en su *Miseria de la filosofía*— no podía finalmente dejar de hacer nacer en el proletariado “un principio que va más allá de la política”.

La democracia *burguesa* se caracteriza por el hecho de que no sólo mantiene de hecho las condiciones de existencia de la burguesía, sino las pone bajo la *tutela del derecho*. No puede dejar de mantener la explotación económica, sin la cual no existe ninguna valorización del capital ni ninguna renta de la tierra, y esto lo hace manteniendo la propiedad privada de los medios de producción y toda la reglamentación jurídica requerida por este principio jurídico, es más, lo establece como un derecho fundamental. En la democracia perfecta esto sólo sería posible —según la terminología de Kelsen— si el “partido de la propiedad privada, de la posesión” tuviera la mayoría requerida en la estructura representativa legislativa. Pero veamos, aunque sea una vez, más de cerca este “partido”. Ante todo, en una democracia no podría haber estado y no podría haber parlamento, donde se constituya un “partido de la posesión”. Esta cínica franqueza repugna completamente a la naturaleza de la democracia y de la política burguesa. Se llamaría, por lo menos, partido de los “salvadores de la patria” o del ordenamiento sagrado, de los defensores de la civilización y de la ética, etc. Además, por lo

<sup>2</sup> K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 111, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 554.

general, no se presentaría tampoco como partido, ya que no podría hacerlo a causa de la heterogeneidad, es más, a causa de los contrastes que existen por otra parte entre sus miembros, pero aparecería como lo que es también, como una coalición de todos los partidos que, por otro lado, tienen ciertamente poco en común, pero se encuentran unificados en la lucha contra los adversarios que violan su fundamento: la propiedad privada. Ahora bien, este "partido de los propietarios privados", cuya mayoría mantiene el ordenamiento jurídico burgués, existe de hecho en toda democracia burguesa y comprende no sólo conservadores y liberales, no sólo a todos los contrastes nacionales y confesionales, sino que unifica hasta a los... adversarios monárquicos y aristócratas de la democracia en la lucha contra los adversarios de la propiedad privada. Todos estos diversos grupos, por lo tanto, se unifican en este caso, por encima de su particular interés político, nacional, confesional o aun cultural, en un interés común, superior y que domina cualquier otra vehemencia y hasta hostilidad de su punto de vista, porque esto forma parte de su interés económico vital: la conservación de su papel económico en cuanto usufructuarios de la explotación del trabajo social. Pero esto significa que todos estos diversos grupos se transforman en un único "partido" sólo gracias a la comunidad de su situación económica dentro del interés de la producción y distribución social: pueden ser un "partido" porque desde antes eran una clase, la clase de los propietarios contra la clase de los proletarios. Este dato de hecho no sufre ningún cambio por la circunstancia de que semejante "partido" sólo puede tener la mayoría en la población porque —en parte a causa de la dependencia respecto a los que dominan, en parte a través de influjos directos e indirectos, en parte a través de innumerables nexos de la tradición, de la moral y de la religión corrientes, de la costumbre, de la pereza de pensamiento y de la ignorancia, de la indolencia y de la falta de carácter, de la ambición y de la avaricia— para grandes partes de esta mayoría su comunidad de interés es sólo ilusoria. Puesto que ya sabemos que una clase alcanza realidad sociológica no ya a través de la situación económica únicamente, sino ante todo en la superestructura ideológica que resulta posible sobre ella.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Tal vez no sea superfluo —en previsión de una crítica difundida— llamar la atención sobre el hecho de que, cuando en el texto hablamos del antagonismo entre una clase de propietarios con la de los proletarios, no por esto el concepto marxiano del antagonismo de clase se convierte en un simple esquema, donde, sobre el negro profundo y uniforme de la burguesía, se destaca únicamente el blanco esplendoroso, igualmente uniforme, del proleta-

Ahora bien, esta unificación clasista de toda una cantidad de grupos que por lo demás se atacan recíprocamente en la forma más violenta se puede llamar ciertamente —en apego a una determinada teoría— un “partido”. Porque, en la terminología, existe libertad hasta para usar la violencia contra las palabras inermes. Sólo que luego se pierde precisamente de una manera segura todo sentido determinado de la palabra partido y se llega a la dañosa vaguedad de la expresión lingüística en que las palabras pueden significar simplemente todo y, en consecuencia, clase y partido, por ejemplo, pueden convertirse en una sola cosa. En qué medida esto se opone al espíritu de la lengua se pone de manifiesto en el hecho de que, en lo expuesto anteriormente con el fin de indagar qué significa la expresión “partido” en el concepto de un partido

riado. Semejante condición simplificadora no ha sido nunca propia del marxismo; y por lo demás, fue Marx quien tomó decididamente partido contra la consigna de una “única masa reaccionaria”. Basta sólo tomar entre las manos alguno de los escritos históricos de Marx o de Engels, por ejemplo, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, de Marx, o *La guerra de los campesinos*, de Engels, para quedar desconcertados acerca de la cantidad de fuerzas o de grupos sociales que se entrecruzan o se estimulan recíprocamente, que ellos identifican dentro del antagonismo de clase entre propietarios y proletarios, eliminando de muchas maneras los límites económicos en la conciencia de sus portadores. Y, del mismo modo que los maestros, también sus discípulos —ante todo K. Kautsky y E. Bernstein— repetidas veces pusieron en guardia contra la vulgarización del concepto de antagonismo de clase. Ya en uno de sus primeros escritos, en el librito sobre *Die Klassegegensätze von 1789* [Stuttgart, 1889], K. Kautsky escribía: “cuando un desarrollo histórico se reduce a la lucha de clase, uno está inclinado a suponer que en la sociedad sólo hay simplemente dos campos, dos clases, que se combaten recíprocamente, dos masas sólidas y homogéneas, la masa revolucionaria y la reaccionaria, y que ‘vale únicamente un de este lado o un de aquel lado’. Si las cosas fueran realmente así la historiografía sería una cosa bastante fácil. Pero, en la realidad, las relaciones no son tan simples. La sociedad es y se transforma cada vez más en un organismo mucho más complicado con las clases más diversas y los intereses más diversos, que pueden reagruparse, de acuerdo con la configuración de las cosas, en varios partidos diversos” (*op. cit.*, nueva edición 1920, p. 9 [para ser más precisos, a partir de la 2a. ed. aparecida en 1908, la obra de Kautsky llevaba el siguiente título: *Die Klassegegensätze im Zeitalter der französischen Revolution*]). Es más, siguiendo esta tendencia, que tiende a evitar una “exposición burdamente simplista” del concepto de lucha de clase, Eduard Bernstein va tan adelante —animado de algún modo por su definición, ya citada y totalmente insuficiente, del concepto de clase interpretado como simple condensación de intereses vitales iguales— que habla también de luchas

de la mayoría democrática, sólo con dificultad —como se habrá dado cuenta el lector— hemos evitado la definición correcta de los grupos que lo constituyen: o sea, hemos evitado la denominación de partidos. Ya que más bien estos grupos no son otra cosa que partidos: el partido de los conservadores, de los liberales, de los demócratas de la política social, de los monárquicos, de los republicanos, de los antisemitas, de los librepensadores, etc. Aquí la palabra partido está en su lugar y el que la usa todavía en otro sentido es libre de hacerlo naturalmente, pero luego no puede dejar de estar consciente del hecho de que pronuncia la palabra partido con un doble significado: una vez como concepto de los defensores de un determinado ordenamiento social y otra como conjunto de los representantes de un determinado interés particular dentro de un ordenamiento social.

Y de este modo hemos llegado —precisamente en el terreno de la democracia— a la distinción característica que, en la concepción marxista, separa clase y partido, y, en consecuencia, también lucha de clase y lucha de partido. Éstas se producen, para el sociólogo, en *esferas sociológicas completamente distintas*, que no pueden ser alcanzadas en realidad por el tratamiento simplemente jurídico, ya que para éste se

de clase dentro de una clase, ahí donde se debería hablar sólo de “luchas de intereses”, ya que por ambas partes —por ejemplo, en la lucha entre cárteles y empresarios privados [*Aussenseiter*], o entre la gran propiedad terrateniente y los campesinos— únicamente quieren transformar el papel de la propiedad privada de los medios de producción en el interior de la esfera económica —que sigue siendo la misma— de la explotación del trabajo ajeno, y no quieren de hecho superarlo o aunque fuera sólo cambiarlo. De cualquier modo, también Bernstein, tan escéptico, no puede, finalmente, dejar de señalar el concepto decisivo, que pone en guardia respecto al peligro —por un impulso “crítico” demasiado micrológico de la variedad de relaciones de clase— de no ver finalmente el bosque a causa de los árboles: “Entre todas estas luchas de clase que se desarrollan actualmente en la sociedad bajo las formas más diversas [...] la lucha de clase más grande sigue siendo siempre (!) sin embargo la lucha de la clase de los trabajadores, de los que reciben un salario, y la clase de los empresarios” (Bernstein, *op. cit.*, p. 67). Y de hecho: en el estudio sociológico de la construcción de la sociedad y de sus fenómenos de movimiento, esta embarazosa variedad se remonta cada vez más, precisamente en la forma de sus innumerables partidos políticos y económicos, a su escisión fundamental en el proceso de producción, al ser propietarios de los medios de producción o al ser excluidos, no para hacer desaparecer de ese modo, en esta oposición, todas las distinciones históricas sino únicamente para comprenderlas a partir de aquí en su carácter real e ilusorio.



encuentran dentro de una sola esfera y, en particular, en un mismo ordenamiento jurídico. De ahí que, además, el hecho de que finalmente también el concepto de política llega a ser contradictorio [*zwiespältig*], de modo que el marxista se ha acostumbrado desde hace tiempo a separar —precisamente como en el estado distingue siempre el estado burgués y el proletario— la política burguesa de la proletaria. No se trata —como alguno interpretó de manera miope— de un orgullo marxista o de una arrogancia socialdemocrática, sino más bien se trata de una profundidad diversa de la consideración teórica, como resultará claro enseguida.

En el marxismo, pues, partido y clase son dos conceptos de contenido y significado muy diverso, un contenido y un significado que adquieren absoluta y únicamente *a partir de su relacionalidad con el desarrollo social*, y que se basa en la división social de los papeles, que se deriva de la legalidad económica de este desarrollo. Por esto, Marx y Engels notaban algo falso —a pesar de su apasionada toma de partido en favor de la causa del proletariado— cuando alguien los definía como hombres de partido,<sup>4</sup> y por esto Marx le escribía a Freiligrath las famosas palabras, que son tan indicativas respecto al modo en que él concebía su política: “Por partido yo entendía el partido en su gran significado histórico”.<sup>5</sup>

Ahora bien, ¿qué significa “partido en su gran significado histórico?” Significa que se trata de una toma de posición que trata el desarrollo histórico en su necesidad social, ya sea que lo apruebe, ya sea que lo rechace. La necesidad del desarrollo social sólo se lleva a cabo en las aspiraciones clasistas de los miembros de la sociedad. Según que la persecución de estas aspiraciones de clase amplíe o restrinja el círculo de la sociedad, la toma de posición basada a partir de aquí será una toma de posición en el sentido del desarrollo social o contra de él, y esto no se altera de ninguna manera por el hecho de que también la segunda tendencia —desde el punto de vista de la conciencia que tiene de esto y, más aún, en su fraseología— se haya presentado siempre y se presente siempre como una aspiración ínsita en el interés general de la sociedad. Porque desde el punto de vista del estudio sociológico, no se trata de lo que *crea* o *afirma* una aspiración social acerca de sí misma, sino de lo que ella *es*. “Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las

<sup>4</sup> Véase Marx-Engels, *Briefwechsel*, vol. I, carta núm. 57 de Marx, y núm. 58 de Engels.

<sup>5</sup> F. Mehring, “Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel”, fascículo suplementario de la *Neue Zeit*, núm. 12, p. 46.

luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son.”<sup>6</sup>

Por lo que respecta al mundo capitalista donde vivimos y que sigue siendo tal aun en una democracia burguesa perfecta, del análisis económico de sus leyes fundamentales se deduce el hecho de que la propiedad privada de los medios de producción actúa como un límite [*Schranke*] respecto al pleno desarrollo de las fuerzas productivas sociales, y esto en dos direcciones. Ante todo, el principio supremo de la producción capitalista, o sea, la adquisición de la ganancia, permite este desarrollo sólo en la medida en que precisamente la ganancia no se disminuya, por lo que algunas posibilidades técnicas que en realidad serían deseables desde el punto de vista sanitario y social, quedan sin utilizarse porque no son “rentables”. Pero, en segundo lugar, la misma condición de la ganancia impide la utilización del mismo nivel productivo ya alcanzado con el fin de un provecho igual para todos, o sea en favor de la necesidad social propiamente dicha. Toda toma de posición que quiera conservar estas relaciones sostendrá, ciertamente, que esto es lo que exige el verdadero interés de la sociedad. Ya vimos, en el segundo capítulo, que esto forma parte precisamente de la dialéctica necesaria de la conciencia política en el estado burgués, el hecho de que en él los intereses particulares no pueden dejar de asumir la forma de intereses públicos generales, porque sólo en cuanto tales pueden convertirse en intereses estatales y pueden llegar a un dominio que no sea la violencia sin ambages, sino más bien el dominio jurídico. Y esto se lleva a cabo de una manera totalmente particular en una comunidad democrática. Pero si se va más allá de este lenguaje de política de partido y se remonta uno a su núcleo, a su toma de posición efectiva, resulta entonces que la toma de posición contraria al desarrollo social representa siempre un interés particular, aunque se presente como interés general, en tanto que la toma de posición en favor del desarrollo social representa siempre el interés general aunque se presente bajo la forma de interés particular, o sea, aun bajo la forma del interés proletario de clase.<sup>7</sup>

Ahora bien, de ahí se deriva la diferenciación sociológica

<sup>6</sup> K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., t. 1, p. 432.

<sup>7</sup> Véase a este respecto mi artículo “Sozialistische Erziehung und Politik”, en *Sozialistische Erziehung*, año 11, núm. 5, Viena [1922], pp. 107 y ss.

en lo que respecta al significado del proletariado aun en aquellos casos en que externamente se presenta sólo como un partido político entre otros partidos. El interés particular del proletariado coincide con el interés general en una nueva sociedad, sin clases, o sea, coincide con el interés por el trastocamiento del ordenamiento económico y jurídico existente. El interés particular de todos los grupos burgueses coincide, en cambio, con la conservación de este ordenamiento. El primero es revolucionario y favorable al desarrollo; el segundo es necesariamente conservador y hostil al desarrollo. Y, aplicado a la democracia, de la que hemos partido, esto significa: la mayoría en una democracia, dentro de los límites en que se refiera no a ordenamientos parciales dentro del estado sino más bien al ordenamiento mismo en su conjunto, es una expresión del punto de vista clasista del interés de clase burgués o del interés de clase proletario; tanto en un caso como en el otro quienes luchan por el dominio no son las oposiciones de partido sino más bien las oposiciones de clase, y, por lo tanto, siempre es una clase la que de una manera más o menos perfecta —esto depende de las fuerzas del adversario— impone en el dominio su principio de clase. Decir que en una democracia no puede existir un dominio político de clase significa, por lo tanto, tratar a la democracia en el vacío, en el cielo puro de los conceptos del pensamiento jurídico formal. *Mientras la democracia se funde en el terreno de las oposiciones de clase, no será realmente posible en términos generales.* La democracia no es posible ni en el estado burgués ni en el proletario —de ahí la crítica legítima del bolchevismo contra la defensa, totalmente no-marxista, del principio democrático en cuanto tal, del que se deberá hablar todavía más adelante—, sino que es posible únicamente en el estado social de la sociedad sin clases, que pertenece únicamente al futuro. Y esto vale hasta para la democracia burguesa, en cuanto era únicamente un *programa* dentro de los límites de la *burguesía revolucionaria*; ya que propiamente en ésta era más bien la *anticipación conceptual de una situación semejante sin clases*, cuando la burguesía todavía podía, es más, no podía dejar de pensar que, con su victoria, se eliminarían todas las formas de opresión y se fundamentarían los derechos del hombre, la libertad de todo lo que tiene aspecto humano. Por lo demás, ya se cierne una sospecha acerca de la imposibilidad de la democracia en el estado de clase, en el más grande precursor de esta idea de una constitución social sólo futura, cuando, en cierta ocasión, pronuncia las siguientes palabras preñadas de significado: "Tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido

nunca una verdadera democracia, ni existirá jamás [...] Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.”<sup>8</sup>

No, para los hombres de una sociedad de clase la democracia sigue siendo un problema sin solución y Rousseau todavía no podía pensar como posibles hombres diversos. Esto nos lleva a la discusión de los conceptos más controvertidos del marxismo, a los conceptos de democracia y de dictadura.

<sup>8</sup>J. J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1969, pp. 70-71.

El concepto de democracia sólo se vuelve problemático dentro del marxismo a consecuencia de la crítica y, aun más, a consecuencia de la táctica del bolchevismo. Hasta entonces, si se excluye el anarquismo y numerosos sindicalistas revolucionarios, casi ninguno dudaba del hecho de que la conquista de la democracia formaba parte de las tareas esenciales de la lucha de clases revolucionaria. Ya que en el *Manifiesto comunista* se dice que “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”.<sup>1</sup> Pero la crítica del bolchevismo contribuyó a hacer que el concepto de democracia apareciera, dentro del marxismo, más contradictorio de lo que este concepto había sido antes. Y esto se debió al hecho de que, en realidad, la teoría de Lenin —y en esto reside su mérito, grande y duradero— hizo valer enérgicamente la teoría de la lucha de clase y del carácter clasista del estado contra una confusión oportunista e incoherente del punto de vista marxista, pero le dio una aplicación que estaba en contradicción con todos los principios de esta teoría marxista del estado. La teoría marxiana del estado proletario se caracteriza por el hecho de que, en él, el proletariado se convierte en la clase dominante, o sea, en sentido marxiano, en la clase que representa desde el punto de vista económico el poder decisivo de la sociedad. Aplicar esta teoría a la situación excepcional rusa —creada por inauditos casos históricos— en la que el poder político no estaba en manos del proletariado, sino únicamente en las de un grupo del mismo, era sencillamente imposible. A partir de esta condición de hecho y no a partir del concepto marxista es de donde se producen todas las construcciones, en muchos casos realmente artificiosas y arbitrarias, con las que la teoría y la polémica de los bolcheviques quiere defender y quiere hacer creíble su tesis, que se manifiesta cada vez más como un engaño, de que el sistema ruso de los soviets es la verdadera realización de la teoría marxista de la dictadura del proletariado y de su relación con la democracia. No debe llamar la atención que aquí, donde ya se ha apuntado enérgicamente la crítica de los marxistas no bolcheviques, exista material abundante también para la crítica de Kelsen; sólo que él cree haber asestado un golpe, con la contradicción que ha señalado en la política

<sup>1</sup> [K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas, cit.*, I, p. 128.]

bolchevique, también a la teoría marxista. La falta de distinción entre estos dos puntos de vista, debe señalarse ciertamente, también en la polémica de más de un adversario marxista del bolchevismo, y así sucede que en nuestros días los conceptos de democracia, dictadura y revolución del proletariado, forman parte de los conceptos, que muestran una condición de confusión teórica, que corresponde muy poco al nivel del socialismo marxista, que, justamente, se llama socialismo científico. Tal vez si al principio dejamos completamente de lado la polémica entre política socialdemócrata y bolchevique, y si nos detenemos en la crítica de un adversario de ambas tendencias, o sea, en la crítica del profesor Kelsen, logremos alcanzar los postulados generales de la teoría marxista, a partir de los cuales un camino libre de errores y tergiversaciones conduce a la comprensión teórica de los conceptos puestos en discusión.

La intención de Kelsen —estoy hay que tenerlo siempre presente— consistía en hacer una crítica inmanente de los conceptos del marxismo, o sea, situarse en su punto de vista y, luego, demostrar que aun partiendo de ellos mismos eran internamente contradictorios. Ya vimos, a lo largo de todo el camino recorrido hasta aquí, que no logró el propósito subjetivo de esta crítica, o sea el de situarse ante todo en el terreno de la visión marxista y de reconsiderar, a partir de ella, sus conceptos. Y no lo pudo lograr porque esta visión —como podremos verlo más claramente— le es precisamente ajena y porque no basta, para hacer una crítica inmanente contra una teoría copernicanamente nueva como es la teoría marxista, criticar simple y únicamente sus principios [*Sätze*] y someterlos, como si fueran —por así decirlo— los párrafos del marxismo, a una interpretación gramatical y lógica, como suelen hacer por otra parte, legítimamente, los juristas. De este modo la crítica de Kelsen desemboca en el camino obligado de una confrontación entre los conceptos marxistas y los de su propia teoría del derecho y del estado, y por lo tanto debía producirse, desde su punto de vista, una contradicción insuperable. Pero en realidad no se trata ni siquiera de una contradicción, sino más bien únicamente de la diversidad del punto de vista jurídico y sociológico, del modo de pensar formal y del histórico.

Esto mismo se repite en lo que respecta al problema de la democracia. En el sistema conceptual del marxismo este concepto siempre es un concepto histórico, por lo que siempre hay que preguntarse: *¿de qué clase de democracia propiamente se habla?* Una vez más, Kelsen le contraponen a este concepto un concepto meramente formal de democracia, a

partir del cual, naturalmente, deben producirse contradicciones de todo género en el estudio marxista de este objeto.

Para Kelsen la democracia es, ante todo, "un principio de organización puramente *formal* que, en sí y para sí, no puede pretender ningún valor universal e incondicional para cualquier fin organizativo". Por tanto, "no se puede hacer valer seriamente contra el estado burgués el hecho de que éste no es una verdadera democracia porque la población trabajadora está excluida completamente de la dirección del proceso productivo". Ya que la democracia es una forma de estado y mientras la producción no forme parte todavía de las funciones del estado, su inexistencia dentro de la constitución de la democracia no se le puede imputar ni siquiera a esta última como una deficiencia. Kelsen considera como elemento decisivo simplemente "el principio que caracteriza a la democracia de la universalidad y de la igualdad del derecho a participar en la formación de la voluntad de la comunidad. Si se sigue este carácter de la democracia en su desarrollo y en su acción plenos, entonces se produce, según Kelsen, una serie de consecuencias, que él desarrolla en el curso de una crítica que en muchos aspectos se pierde en detalles, y que podemos resumir así: 1] en la democracia plena que el marxismo señala sin embargo como un fin necesario de la lucha del proletariado, es imposible el dominio de clase y sólo existe una lucha de partido; los conceptos de lucha de clase, de opresión de clase y de estado de clase se vuelven aquí carentes de sentido. Ya se habló de esto y todo lo que aquí se señaló como erróneo se completará con la siguiente discusión. 2] El concepto de dictadura, introducido por Marx y Engels, en el sistema de la democracia no tiene, igualmente, ningún sentido. Sólo adquiere uno cuando la mayoría es dominada mediante la fuerza por una minoría —como sucede en el bolchevismo ruso— que, sin embargo, ofende a toda democracia. La imagen de una lucha contra la democracia y hasta de su superación, unida con este concepto de dictadura, es por lo tanto contradictoria en sí misma, y toda esta serie de imágenes se explica más por las necesidades de la lucha política contra la burguesía que por las de una teoría no contradictoria. 3] Lo mismo es válido para el concepto de revolución proletaria, en particular en la imagen marxista —llevada a primer plano por el bolchevismo— de la ruptura de la máquina estatal. Ya que en el interior de la democracia, para transformar el ordenamiento burgués en socialista, no hay necesidad en el fondo ni siquiera de un cambio en su constitución y mucho menos, consecuentemente, de una revolución. La distinción entre la transformación revolucionaria y la práctica de la

sociedad, una vez que se haya conquistado la democracia, pierde toda su importancia teórica. Y la destrucción de la máquina estatal, viéndolo bien, se presenta como la sustitución de una forma estatal menos democrática por una más democrática. La terminología revolucionaria no tiene tampoco en este caso ningún valor teórico, sino esencialmente es sólo una adaptación a la agitación y a las necesidades de la lucha política. Finalmente, 4] todo esto se puede poner de manifiesto en el caso particular de la Comuna de París, de la que Marx y Engels mismos decían que era un ejemplo de dictadura del proletariado, y a propósito de la cual hay que presentar el hecho de que, precisamente en el análisis que hace Marx de sus instituciones, esto sólo significa una transformación que apunta a la democratización de la política y de la administración. Por consiguiente, si la Comuna fue efectivamente una dictadura del proletariado, entonces demostró que sólo era posible en cuanto forma de democracia basada en la mayoría del derecho electoral universal.

Pero toda esta crítica está ligada todavía, en el libro de Kelsen, a una tendencia que hace todavía más difícil desembrillar todos los desplazamientos del punto de vista marxista que se producen en ella; en particular está ligada a la polémica ya citada, y que empapa todo el libro, contra lo que Kelsen llama la veta anarquista de la teoría marxista del estado. Deliberadamente he dejado hasta ahora de lado la existencia de este punto y seguiré dejándolo todavía en este capítulo, para no aumentar aún más la cantidad de los puntos de vista. Pero habrá ocasión, en un capítulo posterior, de mostrar detalladamente cuán alejada está la concepción kelseniana del marxismo, puesto que en la teoría de la "extinción del estado" y de la "abolición del estado" encuentra una forma de... anarquismo y, por lo tanto, en la lucha de principio contra el anarquismo, por parte del marxismo, encuentra únicamente una parte de su irremediable contradicción.

Ahora bien, para encontrar nuevamente, a través de este bosque de observaciones críticas, el camino expedito hacia la concepción marxista real del problema de la democracia y de la dictadura, con el que coincide el de la revolución, debemos comenzar también nosotros con determinaciones conceptuales y, ante todo, debemos interrogarnos acerca de la esencia del concepto de democracia. Y el elemento decisivo que hay que mantener firme es, ante todo, el hecho de que este concepto es, desde nuestro punto de vista —como ya se dijo—, un concepto absolutamente histórico. El concepto kelseniano de democracia es, en cambio, un concepto tan formal como



su concepto de estado. Precisamente por esto puede incluir un contenido más variado y los objetivos organizativos más diversos. Suena, por consiguiente, totalmente plausible la aserción de que la desigualdad económica no constituye un argumento contra la democracia, ya que de acuerdo con su forma, ésta se refiere sólo a la igualdad de los derechos políticos. Ya a partir de aquí se comprende que la democracia es algo diverso según sea algo diverso el estado del que ésta es forma. Ya que en un estado donde también las funciones económicas son funciones políticas —usando la terminología de Kelsen— la igualdad de los derechos de la democracia significa *algo completamente distinto de lo que significa en el estado actual*. Ocultar esta distinción hablando de un crecimiento de la esfera política del estado es un juego de palabras, por amor a un principio formal, que precisamente en este caso pone de manifiesto su insuficiencia. Un estado en el que la economía se inserta por principio en la esfera política es ciertamente todavía una organización constrictiva, precisamente como aquel en el que se produce lo contrario. Para el jurista esto puede ser indiferente, en tanto que desde el punto de vista sociológico se producen las fuertes distinciones entre el estado liberal, por una parte y el estado policía del mercantilismo y el estado socialista liberal, por la otra. De ahí se deriva directamente el hecho de que la inserción de los objetivos económicos en la forma estatal, en sí y para sí, no debe llevar de hecho necesariamente a la democracia política, como lo demuestra el ejemplo de los mercantilistas. Y se pone de manifiesto al mismo tiempo que el concepto de democracia es un concepto formal esencialmente distinto del del estado. El concepto de Estado, en cuanto tal, es una abstracción admisible, ya que, con la forma de organización constrictiva, extrapola un rasgo de la vida social, que siempre ha sido propio de todas las formas de los nexos sociales de la producción: se trata de un punto que, como tendremos todavía ocasión de exponer, el marxismo no niega absolutamente, en contra de lo que cree Kelsen que lanza sus andanadas más temibles contra este discutible anarquismo de la teoría marxista. Por lo tanto, mientras el concepto de un estado en general es una representación lícita, no se puede decir lo mismo de una democracia en general. Ya que ésta no forma parte de una forma estatal en general, *sino siempre define una forma estatal ya determinada* y por lo tanto, en su misma forma meramente conceptual, conduce fuera del simple formalismo del concepto de estado. Debemos evitar por lo tanto hablar de un concepto de democracia en general y debemos en cambio reconocer más bien que el concepto de una democracia

en cuanto tal, el concepto de una democracia pura o perfecta, no es otra cosa que la idea de una forma estatal bajo determinados supuestos, que deben establecerse todavía en su estructura económico-sociológica. Resulta claro, pues, que la idea de la democracia perfecta sólo es un anticipo conceptual de una sociedad *sin clases*.

Respecto a este argumento ya expresé mi opinión, de una manera detallada, en mi escrito *Democracia y consejos obreros*.<sup>2</sup> Y ya que Kelsen habla también, en su libro, de la discusión desarrollada ahí, séame permitido repetir también en esta perspectiva las argumentaciones correspondientes. Democracia significa, literalmente y de acuerdo con su sentido, dominio del pueblo, autodeterminación del pueblo. Ahora bien, en la sociedad de clase, por "democrática" que pueda ser la constitución, dicha democracia no es posible, ya que en el estado capitalista no existe el presupuesto fundamental de un dominio *popular*, o sea, no existe la *unidad del pueblo*. En el estado capitalista no hay todavía una unidad popular, sino únicamente una población que no representa ni una unidad económica, ni una unidad cultural, ni una ideología, sino representa más bien —en cada una de estas direcciones— una disgregación de clases que se mantiene unida sólo por medio de la constricción del dominio de clase. En el interior de la igualdad de derechos políticos más radical, la desigualdad económica constituye posiciones opuestas que deben desorientar necesariamente todo sentido de democracia, o sea, de la constitución de una voluntad popular unitaria y general. Queda sólo la constitución de una mayoría [*Majorisierung*] más o menos brutal.

Y ahora hay que poner atención en este hecho, por el cual en este *problema de la mayoría* se pone de manifiesto la naturaleza propia de la democracia. De hecho el principio de la mayoría no es, como muchos creen, el principio esencial de la democracia, ya que en la simple mayoría de los votos no se puede encontrar todavía un motivo jurídico verdadero por el que ella deba decidir. Al contrario, la mayoría simple conduce a la anulación de toda autodeterminación del pueblo, ya que siempre violenta la parte más pequeña a través de la más grande. Si la democracia, de hecho, no puede prescindir de las resoluciones de la mayoría —y las cosas suceden efectivamente así— el fundamento de esto debe consistir en algo distinto de la simple y burda superioridad numérica de los votos.

"Rousseau señaló de una manera genial —decía yo en el

<sup>2</sup> M. Adler, *Demokratie und Rätssystem* (1919) [hay traducción al esp.].

ensayo ya mencionado— el principio vital efectivo de la democracia, pero se le ha dado todavía poca importancia en su significado revolucionario. No se trata de la voluntad de la mayoría, sino *de la voluntad común, de la voluntad general*. Según Rousseau, la votación sólo es el medio a través del cual debe comprobarse la voluntad común. Los que han recibido menos votos deben plegarse no porque sean menos, no porque los otros sean más fuertes, sino porque la votación mostró que ellos están en contradicción con la voluntad común. Y Rousseau puede llegar a esta conclusión, que a primera vista llama la atención y hasta parece forzada, porque parte del supuesto, que ciertamente era una ilusión, pero que era una ilusión cósmico-histórica de la burguesía revolucionaria, según la cual su dominio significaba la liberación efectiva del género humano con respecto a los antagonismos de dominio y, por lo tanto, fundó la unidad solidaria del pueblo. No bien el pueblo en particular constituye una *comunidad solidaria*, o sea, no bien dejan de existir oposiciones vitales en el conjunto del pueblo, a partir de las cuales se organizan las votaciones, las diferencias en el número de votos *ya no* significan, efectivamente, *una violación de intereses vitales*, sino únicamente diversidad de opiniones, más o menos neutrales, sobre la utilidad y el carácter obligatorio de las decisiones propuestas. La votación se convierte en un simple acto de administración social o de gestión de negocios. Y, del mismo modo en que, en una unión o en una sociedad comercial, los que constituyen la minoría no se sienten violentados —dentro de los límites en los que la votación no se refiere al objetivo del conjunto, que corresponde, en el estado, a los intereses vitales, que no están en discusión, de todos los ciudadanos— ya que lo que se decide, siempre es votado *aun* por ellos, a pesar de que quisieran que se realizara de una manera completamente diversa, lo mismo sucede con una comunidad solidaria del pueblo.”<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Esto, naturalmente, no quiere decir que en una sociedad sin clases no puedan presentarse también oposiciones muy importantes, y no puedan expresarse a través de duras luchas electorales. Considérese, por ejemplo, una votación referente a la prohibición de beber alcohol, o relativa a la educación religiosa en las escuelas o a la obligación de procrear hijos. Pero, en todas estas votaciones o en otras parecidas, no se puede tratar, dentro de una sociedad solidaria, ni de un crecimiento de poder por parte de los vencedores, ni de una sumisión por parte de los que quedan derrotados, o hasta de un perjuicio acarreado a sus existencia. Se debe pensar únicamente por encima de la actual forma de estas oposiciones. A causa de la oposición de intereses económicos y políticos que actualmente se ocultan hasta debajo de las exigencias más neutrales, toda votación relativa a cues-

“El hecho de que esta unidad del conjunto del pueblo, la solidaridad de sus intereses, constituya el verdadero fundamento de la democracia, se pone de manifiesto en el hecho que es característico de todos los defensores de la idea democrática la tendencia a mantener el estado dentro de límites mesurados, para evitar una desigualdad en las relaciones vitales, y en el hecho de que ellos combaten la riqueza para reubicar, si es posible, a todos los ciudadanos en una condición media igual de bienestar. Cuando Montesquieu encuentra en la virtud la tutela más segura de la democracia; cuando Rousseau señala reiteradamente que las leyes democráticas son útiles sólo ‘cuando cada uno tiene algo y ninguno demasiado poco’, se puede ver ya aquí que se abre camino el reconocimiento del hecho de que el principio de la democracia debe desembocar en una lucha con las condiciones efectivas de la sociedad burguesa. Y éste es también el carácter

tiones de civilización [*Kulturfragen*] se convierte en una lucha de tendencias a la explotación o al dominio. Así, por ejemplo, actualmente en la cuestión de la lucha contra el alcoholismo no se trata de una decisión neutral en favor o en contra, sino más bien de los intereses directos del capital invertido en el sector del alcohol o de los intereses indirectos de la clase dominante en general, por no perder un método tan cómodo de corromper amplias masas. Del mismo modo, en la cuestión de la educación religiosa en las escuelas, los motivos religiosos y pedagógicos ocupan casi el último lugar, en tanto que están en primera línea los intereses de dominio de la Iglesia y de muchos estratos burgueses, que por otra parte se comportan de una manera muy iluminada y que sostienen que “la religión debe conservarse para el pueblo”. Mediante la eliminación de todos estos objetivos económicos y políticos de dominio —que ya no tienen ni un sustrato ni un objetivo— estas oposiciones y estas votaciones caen, *apriori*, en una esfera cultural y técnica completamente distinta. Pero a esto hay que añadir también lo que sigue. En el capítulo XII, titulado “La democracia y su organización”, veremos que el hecho de organizarse de manera federalista a partir de la base y no de manera centralista a partir de lo alto, forma parte de la naturaleza de la democracia social. Esta forma de organización deja abiertas muchas posibilidades, para la minoría, en casi todos los casos en que se trata efectivamente de intereses que pueden satisfacerse sin dañar el conjunto de la sociedad, pero que no han encontrado todavía una mayoría precisamente, en que se trata de encontrar un remedio mediante la asociación de sujetos que tengan las mismas intenciones. Pero si finalmente debiera presentarse efectivamente una oposición tal que tenga, una vez más, una importancia vital, entonces se le presenta a la sociedad una nueva deshomogeneidad, la democracia se ha vuelto nuevamente imposible. En ese caso debe buscarse el camino hacia una nueva y superior forma organizativa de la vida social, tarea que no sólo queremos sino que también debemos dejar para el futuro.

trágico de la historia de la democracia en el mundo burgués: ésta no puede dejar de ser dañada por los contrastes económicos de clase, que provienen de sus condiciones de existencia. La idea de la voluntad común —y en esto consiste la democracia— no tiene ninguna posibilidad de realizarse en una situación social donde cada votación —si se produce precisamente en formas efectivamente democráticas— debe conducir a contraposiciones de la voluntad de clase. Ahora bien, estas formas democráticas se expresan, de la manera más completa, en la representación popular parlamentaria, que se basa en el derecho de voto universal. Y así vemos que, en el terreno de la sociedad de clase, ni siquiera la representación popular más democrática puede conducir nunca a la expresión de una voluntad popular unitaria. En las formas de la autodeterminación parlamentaria del pueblo sólo se lleva a cabo siempre una parte de la lucha de clase: ésta siempre es una operación de poder, una violencia de una clase contra otra, que, con su mayoría, impone sus leyes a la clase renuente.”

Ahora bien, toda confusión acerca del concepto de democracia nace del hecho de que —como veremos precisamente— este concepto sólo puede realizarse en una sociedad sin clases, aunque sin embargo, dentro de la misma sociedad de clase, no puede dejar de presentársele a todas las clases que luchan en ella en forma inicial por consolidarse, como su idea-guía, ya que, de acuerdo con la dialéctica sociológica —ya indicada muchas veces— de la forma estatal, ningún interés particular o de clase puede llegar al dominio del estado si no se presenta como representante de intereses generales. Toda ampliación de los derechos políticos de los ciudadanos, toda ampliación de la capacidad de influir en la formación de la voluntad estatal, debía aparecer por lo tanto ubicada en la dirección de la idea de la democracia, o sea debía concebirse como conquista democrática.

De ahí se deriva, para el estudio sociológico, el hecho de que la palabra democracia indica un concepto con muchos sentidos. Y sólo es posible llegar a entenderse en este tema si se usa una terminología fija. Propongo pues: ya que el concepto de democracia sólo se realiza en una sociedad sin clases, quisiéramos definir esta democracia plena, la democracia que corresponde a su concepto, como *democracia social*; en tanto que definimos todas las demás formas, que también se definen como democracia, como *democracia política*.<sup>4</sup> Y ya que fácilmente puede suceder que en el flujo

<sup>4</sup> W. Hasbach, en su muy leído libro sobre *Die moderne Demokratie* [Jena, 1912], distingue, en un sentido completamente diverso

del discurso se omite alguna vez el adjetivo, hay que decir de una vez por todas que cuando se habla de democracia en el interior de una sociedad de clase se entiende con esto únicamente la democracia política, o sea la democracia que propiamente *no es una democracia*, y que, por lo tanto, debe superarse si se quiere la democracia; y que, en cambio, cuando se habla de democracia en el interior de un estado sin clases, se entiende la democracia social, o sea una democracia que *todavía no existe* pero que debe ser conquistada, a su vez, si se quiere la democracia. Si se distinguen estos dos significados de la palabra democracia, entonces se resuelven las aparentes contradicciones de las palabras de Marx y de Engels y ya no parecerá sorprendente el hecho de que Engels, unas veces defina la democracia como una quimera y, después, declare que es la forma en que el proletariado puede llegar al dominio, o bien el hecho de que Marx ironice respecto a la "superstición democrática" que "descubre en la república democrática el reino milenarista", y que sin embargo presenta la Comuna, que de hecho era una democracia, como ejemplo de dictadura del proletariado.<sup>5</sup>

y que echa por los aires precisamente la aclaración conceptual perseguida en el texto, una democracia política y una democracia social. Pero sólo entiende, por democracia social una tendencia de partido en el interior de la esfera que nosotros consideramos todavía dentro de la democracia política, o sea, la tendencia partidista que, existiendo en el interior del ordenamiento social, se propone achatar lo más posible sus contrastes económicos. "Con la expresión democracia social" se dice en la p. 122, "repetimos, debe indicarse una condición social en la que surge la tendencia a la igualdad de un estrato y a la nivelación de las diferencias patrimoniales, *sin atacar, sin embargo, los fundamentos del actual ordenamiento económico*, a diferencia de la socialdemocracia, que se propone constituir un nuevo ordenamiento económico y social". El sentido, sostenido por nosotros, de la democracia social es totalmente ajeno al razonamiento de Hasbach, por el mismo hecho de que él renuncie cabalmente a una discusión conceptual de la naturaleza de la democracia misma y quiera ofrecer sólo una "descripción" de las formas históricas y existentes de la democracia, utilizando en cierto modo de una manera rica e instructiva un material histórico de las ideas, y para esto se apoya en el interés *político*, no teórico, de poner al descubierto la inferioridad de valor y la insuficiencia de la democracia con respecto a la idea del liberalismo. Volveremos sobre este punto.

<sup>5</sup> Cuando Karl Kautsky señala en su opúsculo *Von der Demokratie zur Staatssklaverei*, Berlín 1921, el hecho de considerar esencial para la aclaración del concepto de democracia la distinción —acuñada por él— entre democracia primitiva y democracia moderna, nos parece que esta distinción, de hecho muy importante, apunta completamente en la dirección de la determi-

Lo que Kelsen objeta a esta discusión del concepto de democracia refiriéndose explícitamente a mi escrito *Democracia y consejos obreros*, no entra en el verdadero sentido de la determinación conceptual y, por lo tanto, ignora una vez más el problema sociológico de la democracia. Dice que la crítica de que la forma estatal democrática presupone una unidad social que no existe y que, por tanto, el principio de la mayoría significa una mecanización (yo no he hablado de mecanización sino más bien de brutalización) de la organización social, es una antigua acusación de la autocracia y de la aristocracia. Y la única cosa sorprendente sería el hecho de que se ponga en duda ahora la validez absoluta del principio de mayoría, por quienes, hasta ahora, habían encontrado su apoyo fundamental precisamente en este principio. Sólo que la ventaja específica del principio de mayoría y, por tanto, de la democracia, consistiría en el hecho de que con la máxima simplicidad de la organización se aseguraría la más amplia integración política de la trama estatal [*Staatsgesellschaft*]. Mientras que la construcción del estado basada en grupos con intereses comunes no podría dejar de conducir, en primer lugar, a un enorme entorpecimiento de los aparatos, imposible para las relaciones modernas, y, en segundo lugar, a una lucha continua entre ellos por el poder del estado. Sin duda, no es lícito sobrevalorar la integración del estado puesta en práctica por el principio de mayoría: "Si para cualquier estado es válido lo que dice Nietzsche del 'nuevo ídolo', también lo es para la democracia: 'Llámase estado el más frío de los monstruos fríos. Y miente fríamente, siendo su mentira ésta: Yo, el estado, soy el pueblo!'"<sup>6</sup>

nación conceptual de la democracia deducida en el texto. Ya que la democracia definida por Kautsky como primitiva se caracteriza por el hecho de que es la forma de una sociedad todavía no diferenciada en clases, y por el hecho de que, en consecuencia, todavía tiene los rasgos de una sociedad sin clases. Por lo tanto, aquí se contraponen propiamente la idea de una democracia efectiva a la otra forma, que debía desarrollarse bajo el influjo del desarrollo de las oposiciones de clase. Lo que Kautsky llama "democracia moderna" coincide con mi concepto de democracia política. Por otra parte la democracia primitiva era una especie de democracia social. Pero puesto que la distinción de Kautsky no se entrega a la discusión de contenidos conceptuales, sino que sólo se propone exponer las fases del desarrollo histórico real, y además, ya que el concepto de una democracia moderna encierra en sí la misma polivalencia de significados que queremos evitar, considero más útil —para la discusión sociológica— la terminología propuesta, tanto más cuanto que las distinciones de Kautsky se pueden incluir fácilmente en ella.

<sup>6</sup>[Véase H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia* (1919),

El hecho de que la voluntad del estado sea la voluntad del pueblo sigue siendo también en la organización democrática del estado una ficción, pero no porque la democracia no sea capaz de expresar la verdadera voluntad del pueblo, sino porque el fenómeno político de la voluntad popular, en general, es problemático en grado máximo. La masa, en general, no es capaz de iniciativa. Lo que la voluntad del pueblo es, se decide, en la mayoría de los casos, desde antes de toda práctica democrática, por medio de una práctica autocrática, en particular, por medio de la voluntad del jefe, que le impone al pueblo su voluntad.

¿Y no es éste tal vez un modelo ejemplar de polémica que yerra el blanco? Sin embargo es muy instructiva, porque expone de la manera más clara la inadecuación metodológica del método jurídico-formal de Kelsen para criticar un punto de vista sociológico. Ante todo Kelsen desplaza la discusión de la exposición crítica del concepto de democracia y de la *importancia* de la decisión de la mayoría a la de la evaluación de la *utilidad* de la práctica basada en la mayoría. Nuestro problema era saber dentro de qué límites puede descubrirse, precisamente en el principio de la mayoría, la forma de expresión de la democracia, y la respuesta a este problema nos llevó a señalar que, desde el punto de vista conceptual, esto sólo es posible a condición de que la votación no se lleve a cabo entre intereses diversos, entre intereses vitales recíprocamente opuestos, sino más bien basándose en la armonía de estos intereses. Pero esta exposición crítica queda completamente fuera de los intereses de Kelsen: y esto es obvio, ya que el jurista sólo se preocupa de la forma de la votación; en tanto que no debe preocuparse del problema de quién tiene derecho de votar y de qué modo, no se debe preocupar de todas las circunstancias que constituyen el contenido social de esta votación, la distribución económica de los papeles en la misma, las dependencias y las motivaciones que de ella se derivan. Pero el problema que nosotros habíamos planteado era únicamente el problema relativo a la función de contenido del principio de mayoría, un problema que producía, como respuesta, una diferencia entre la sociedad basada en la oposición de clase y en la sociedad sin clases, ya que en el primer caso la mayoría significa dominio unilateral, en tanto que en el segundo significa *administración comunitaria*. Pero no "pusimos en duda la validez absoluta del principio de mayoría", del que quisimos más bien exponer su justeza ante

Barcelona, Guadarrama. La cita de Nietzsche se refiere a la parte I de F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1972, p. 50.]



el escepticismo dañoso y aristocrático ("la razón ha estado siempre del lado de la minoría").

Sus demás objeciones acerca del "entorpecimiento" de la aplicación del principio de igualdad de los intereses en la democracia muestran la incapacidad de Kelsen para identificarse en nuestro punto de vista a partir del suyo. Establece un principio de constitución de los grupos basándose en los intereses iguales dentro del... estado actual. O sea, demuestra propiamente lo que nuestra crítica de la democracia política quería demostrar precisamente: el hecho de que, mientras existan en el estado oposiciones de los intereses vitales, no es posible una democracia. Como coronación de esta auto-crítica, Kelsen cita la frase de Nietzsche, que podría ponerse precisamente como lema de la teoría meramente jurídica del estado y del derecho, desde el momento que olvida que la simple forma del derecho y del estado, debido a su universalidad conceptual, siempre actuó en la historia como el expediente más fuerte de engaño social: autoengaño y mentira. Pero si el jurista dogmático, que confía ciegamente en la letra de la ley, se hace la señal de la cruz en la frente ante la afirmación de que la pretensión del estado: "Yo, el estado, soy el pueblo", es una mentira; y si el jurista crítico ríe maliciosamente del asombro de su colega dogmático, ya que es cierto que a él "no le puede suceder" puesto que su estado no es una mentira sino sólo una forma en que interviene todo, el sociólogo marxista se pregunta, en cambio: ¿qué raza de estado es éste, que se convierte en un monstruo frío, por qué el estado es una mentira y por qué no puede dejar de serlo? Y llega, por consiguiente, a la estructura económica del estado, donde las contradicciones de la ideología del estado encuentran su solución en los contrastes de la realidad social: un nuevo camino del pensamiento, que conduce completamente fuera del mágico círculo jurídico, del que finalmente queda fuera —más que ser expulsado— también un agudo pensador como Kelsen. Ya que, al final de su polémica, encuentra problemático "el fenómeno político fundamental de la voluntad popular", puesto que el pueblo quiere únicamente lo que le impone su jefe. Esta argumentación no forma parte del método jurídico ni del sociológico. Obtiene su contenido a partir de una visión psicológico-vulgar, ahí donde es más vulgar. Porque el fenómeno fundamental de la voluntad popular no es "extremadamente problemático", sino que es más bien un problema, pero no en la acepción popular, sino en el sentido de que surge la cuestión de cómo es posible este concepto de una unidad de muchos en una única voluntad. Kelsen mostró magistralmente, en sus escritos de

derecho estatal, que el concepto jurídico de la voluntad estatal tiene en común con la categoría psicológico-individual de la voluntad singular únicamente el nombre. Parece creer que el concepto sociológico de la voluntad común significa únicamente la suma de voluntades psicológicas individuales. Desde esta perspectiva basta remitirse al hecho de que, desde nuestro punto de vista, la voluntad común es una categoría sociológica y no psicológica, cuyo carácter sociológico consiste precisamente en la unificación de las distintas esferas, que están por encima de los individuos. Sólo así se realiza la voluntad global distinta de cualquier voluntad individual; y este proceso de unificación se basa en el carácter social-*apriori* de la conciencia. Pero prescindiendo de esto y aun aceptando la problemática kelseniana de la voluntad popular, al sociólogo se le presenta la cuestión: ¿de dónde obtiene el "jefe" la materia de esa voluntad, que él le impone a la "masa", y cómo es posible que la "masa permita" que otro interprete, y la interprete a ella misma, estos contenidos de la voluntad como voluntad popular? Y en este punto las imágenes, indeterminadas en grado máximo, de "jefe" y "masa", se diversifican en imágenes muy concretas de situaciones e intereses económicos, y la aserción relativa a la masa carente de iniciativa se transforma en la verdad fundamental de la concepción materialista de la historia, según la cual la fuerza motriz de la historia no es precisamente el espíritu sino el interés.

La omisión de las dos estructuras sociales diversas que en ambos casos reciben el mismo nombre de democracia coincide con el hecho de que Kelsen afirma finalmente contra mí que es extraño el hecho de que el socialismo, que siempre le ha quitado a la sociedad de clase la máscara de la universalidad, finalmente, sin embargo, utilice, en la apología del estado de clase del proletariado, la misma ficción y coloque al proletariado como representante de intereses comunes. Esto sería la absolutización dogmática del ideal político de un determinado ordenamiento social y además sería la ficción típica de todos los regímenes aristocráticos y autocráticos, y ante todo de la teocracia. En contra de esto hay que decir, ante todo, que el marxismo siempre ha dicho, del proletariado y del estado de clase del proletariado, que representa los *intereses de clase* del proletariado; y que, por lo tanto, no se le ha ocurrido nunca al marxismo usar la ficción de que la lucha de clase del proletariado es una defensa de intereses generales. Si así fuera, no existiría ninguna lucha. El marxismo enseña más bien —y lo ha fundamentado desde el punto de vista económico— que la realización de estos intereses de clase se orienta *en la dirección* en que produce el

establecimiento de una situación social solidaria. No se trata, de hecho, de idealizar o sublimar el interés de clase del proletariado, si lo definimos como un interés dirigido a la comunidad y, por lo tanto, capaz de estimular a la sociedad, en contraposición con el interés de clase burgués entendido como el interés que mantiene la división de la sociedad y, en consecuencia, como principio reaccionario. Más bien está claro, para los marxistas, que tanto en un caso como en el otro, se trata del *egoísmo* de la clase. Pero su función sociológica es distinta en ambos casos. Nadie ha expresado esto con palabras más claras e impercederas que Ferdinand Lassalle. En su *Arbeiterprogramm* dice:

“Mientras que y dentro de los límites en que las clases inferiores de la sociedad persigan el mejoramiento de su situación de clase seguirán el camino de su superación, hasta ahora y dentro de estos límites este interés *personal*, más que contraponerse al movimiento histórico y, por tanto, estar condenado a la inmoralidad, coincide más bien, en su *tendencia*, de una manera absoluta con el desarrollo de todo el *pueblo*, con la victoria de la idea, con los avances de la *civilización*, con el principio vital de la historia misma, que no es otra cosa que el desarrollo de la libertad [...] Ustedes, señores míos, en lugar de ser insensibles a la idea, se encuentran por lo tanto en la afortunada situación de poder estar destinados —gracias a Su *interés personal mismo*— a la máxima sensibilidad por la idea misma. Ustedes se encuentran en la afortunada situación de que lo que constituye Su verdadero interés personal coincide con el latido palpitante de la historia, con el principio motor vital del desarrollo ético. Por lo tanto Ustedes pueden dedicarse al desarrollo histórico con *pasión personal* y estar seguros de ser tanto más morales cuanto más inflamada y ardiente sea esta pasión, en su significado puro, aquí expuesto.”<sup>1</sup>

La conciliación del interés de clase proletario con el interés social común no es, pues, una identificación, sino el establecimiento de una relación que adquiere todo su significado únicamente a partir del desarrollo histórico, o sea, a partir del papel que este desarrollo le atribuye al proletariado. Simplemente no comprendo dónde se encuentra, en todo esto, la “ficción” de la ideología aristocrática o, hasta, teocrática, dónde se encuentra la “absolutización” de ideales políticos. O mejor dicho: esta opinión resulta inmediatamente comprensible no bien se recuerda el hecho de que el jurista que usa un método formal no comprende nada y no puede compren-

<sup>1</sup> F. Lassalle, *Reden und Schriften*, edición a cargo de E. Bernstein, vol. II, Berlín, 1893, p. 44.

der nada del desarrollo histórico de la diversa valoración [*Taxation*] del egoísmo de clase, de la diversa posición respecto a la solidaridad de los miembros de la sociedad. Para él, el hombre del "derecho igual para todos", una clase es buena o mala como cualquier otra, y todas le son indiferentes, ya que en el "estado" no domina la clase sino la organización constrictiva. Semejante punto de vista, ciertamente, no "absolutiza" ideal político alguno, sino que se absolutiza a sí mismo hasta el punto en que no es capaz de decir "absolutamente" nada acerca de la constitución efectiva y del destino del estado. Naturalmente, pues, la única fuerza social que puede establecer una democracia efectiva, la fuerza de clase del proletariado, debe presentársele como presa en las mallas de una ficción.

## X. DEMOCRACIA Y LIBERTAD

En un ensayo aparecido casi al mismo tiempo que *Socialismo y estado*, Kelsen se adentra aún más en el problema del principio de mayoría de la democracia. Se trata del ensayo, muy rico en ideas, *Esencia y valor de la democracia*,<sup>1</sup> cuya consideración será muy instructiva aun desde nuestro punto de vista, ya que de esa manera llegamos a un nuevo aspecto de nuestro problema, o sea, a la cuestión de la importancia que tienen las ideas de libertad e igualdad. En este estudio Kelsen parte de la comprobación de que la idea de democracia no sólo contiene el principio de la igualdad de los ciudadanos, sino, ante todo, el de su libertad. Desde este punto de vista parece justificado, pues, el principio de mayoría, porque garantiza la única posibilidad que se tiene de asegurar por lo menos la libertad del mayor número. "La sola idea de que si no todos, sean libres el mayor número posible de hombres, es decir, que el menor número posible de ellos tenga una voluntad opuesta a la voluntad general del orden social, conduce, de un modo lógico, al principio de la mayoría."<sup>2</sup> A partir de aquí Kelsen descubre —y esto es indiscutible— que la democracia, si se construye sobre la libertad del individuo, conduce a una "diferencia inevitable" entre la voluntad del individuo y el ordenamiento estatal, lo que hace que esta libertad del individuo parezca "insalvable". Esto conduce, en el curso del desarrollo de las ideas, a un desplazamiento en lo que se refiere al sujeto de la libertad. El individuo es sustituido por el colectivo social en que vive el individuo. Ahora se trata únicamente de la libertad de este conjunto y sólo a partir de este punto de vista desaparece la contradicción que, de otra suerte, representa el principio de mayoría para la libertad de cada uno. De esta forma la idea de democracia pasa de una posición de partida subjetivista —la de la libertad del individuo— a un resultado final objetivista: a la libertad del conjunto. Y esta contradicción es característica tanto de Rousseau como de Kant y de Fichte.<sup>3</sup>

Debe comprobarse ante todo que, en esta discusión, también Kelsen llega únicamente a deducir el principio de mayoría a partir de la libertad del todo. Mi punto de vista de la

<sup>1</sup> H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 [*Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Guadarrama, 1977].

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 23-27.

democracia social coincide completamente con esta posición. Por lo tanto señalo también con satisfacción el hecho de que, en este estudio, Kelsen debe admitir: "No cabe duda de que el ideal de la mayor igualdad económica posible es un ideal democrático. Y, por tanto, *sólo la socialdemocracia es una democracia perfecta.*"<sup>4</sup> Pero, a causa de su método formal, Kelsen se contenta con haber encontrado la democracia cimentada en la autodeterminación de la colectividad social, sin preguntarse también de qué género debe ser esa colectividad social. La comprobación de que no puede ser una colectividad basada en la oposición de clase, sino sólo una sociedad solidaria desde el punto de vista económico, es una comprobación que no es posible hacer desde el punto de vista jurídico, y la perjudicial expresión de los juristas: "*Quod non est in actis, non est in mundo*", es válida también para el mundo conceptual meramente jurídico de Kelsen. Cuando Kelsen sostiene, por lo tanto, que el principio jurídico de mayoría es esencial para la democracia hasta el punto de que ésta "por su naturaleza no sólo presupone conceptualmente la oposición —la minoría— sino que la reconoce también políticamente",<sup>5</sup> esta conclusión muestra ya la peligrosidad y la deficiencia de su método formal. Ya que esta afirmación tiene como presupuesto una colectividad social en general, sin pensar al mismo tiempo en la estructura económica particular. Ya que cuando esa estructura económica deja de basarse en la oposición de clase, puede existir ciertamente todavía una oposición en las votaciones pero, desde el punto de vista conceptual, ya no se supone como necesaria. Y, por otra parte, en el caso de que subsista esa oposición de clase, la mayoría democrática "de acuerdo con su naturaleza más íntima" no ha reconocido tampoco de hecho políticamente a la minoría, sino que más bien utiliza su mayoría para dominar a esta minoría. Esto lo veremos con más claridad en el capítulo sobre "La dictadura". Ahora se pone de manifiesto, una vez más, el hecho de que toda tentativa de determinar la esencia de la democracia prescindiendo de su función sociológica como autodeterminación de una colectividad *solidaria* desemboca en las contradicciones que Kelsen quiere evitar.

Volviendo ahora a la discusión kelseniana de que la democracia surge del concepto de libertad, no podemos dejar de estar de acuerdo absolutamente con Kelsen en el hecho de que el llamado concepto de libertad individual es insalvable y, si se conserva, la democracia pierde su sentido. Kelsen cree haber desarrollado con esto algo grave contra el marxismo,

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 81.

ya que dirige todo su libro —como ya se señaló repetidas veces— hacia esto: a descubrir una tendencia anárquica dirigida a la libertad del individuo, en Marx y Engels, en su rechazo del estado, tendencia anárquica que representaría una estridente contradicción entre la teoría económica del marxismo y su doctrina política. Pero de esto deberemos hablar todavía. Aquí, sin embargo, hay que decir que también nosotros rechazamos la libertad del individuo como punto de partida no sólo en la discusión de la democracia, sino en la de todos los fenómenos sociales, pero no porque conduzca a una diferencia insuperable entre el tratamiento individual y el tratamiento social, sino porque no es un concepto teóricamente sostenible. El punto de vista de la libertad individual es un elemento típico de una ideología de clase, de la ideología burguesa, que tanto en la perspectiva política como en la sociológica, y, finalmente, por lo tanto también en la filosófica, se ha quedado atada a la fachada externa del fenómeno social de la libertad. Del mismo modo que el estado se presentaba a la conciencia burguesa únicamente como un producto de la voluntad, de modo que valía la pena hacer que en él dominara su propia voluntad, así también desde el punto de vista filosófico la conciencia individual y la voluntad individual alcanzaron una posición central en la reflexión, y la investigación sobre la naturaleza y las leyes del intelecto humano dominaron completamente, a partir del siglo XVIII, el interés filosófico de la época.

En esta teoría de la autonomía de las leyes y de la libertad del espíritu humano se ponía en práctica la proclamación de la independencia espiritual de la burguesía antes que su independencia política.

Pero Kelsen mostró, de una manera muy acertada y aguda, que el punto de vista de la libertad del individuo conduce, finalmente, a la contradicción por la que el individuo debe mantenerse sin embargo ligado a su voto, si no debe caer en la anarquía, y por lo tanto, se hace no libre a través del uso de la libertad. Pero esta contradicción sólo existe precisamente desde el punto de vista de la libertad individual, que como lo mostró Kelsen, debería desligarse del de la libertad colectiva. Admitámoslo: ¿pero, en qué consiste la libertad individual?

Su elemento esencial no se encuentra en esta desvinculación, a través de la cual se llega a un rígido dualismo entre una *Weltanschauung* individualista y una colectivista, que también Kelsen parece seguir y que, finalmente hace naufragar toda discusión de problemas sociales en la discusión sin salida de estas últimas posiciones —de acuerdo con la máxima

trivial, elevada aquí sin embargo a punto de vista fundamental: "En gustos se rompen géneros." \* Este relativismo que pone en discusión la ciencia de la vida social no debe rechazarse simplemente, sino que más bien ni siquiera existe. Naturalmente esto se obtiene únicamente a partir de la con-

\* En los últimos tiempos se ha vuelto habitual, entre diversos investigadores de temas de ciencias sociales, hacer una distinción entre una concepción fundamental colectivista o universalista y una individualista, en el sentido de que esto constituiría la adopción de una posición última, no discutible, respecto al hecho de la vida social, a partir de la cual se determinaría después, de manera decisiva, todo el ulterior carácter del trabajo de la ciencia social. Sobre esta manera de pensar pudo ejercer un gran influjo el libro, rico en contenido, de Karl Pribram, *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* (Leipzig, 1912), que muestra que el reciente desarrollo conceptual de la filosofía social se presenta como una lucha del individualismo contra el universalismo heredado de la Edad Media, lucha en la que finalmente vence el individualismo. En esto, de cualquier modo, no se tuvo en cuenta la filosofía clásica alemana, que no puede interpretarse más que como una filosofía universalista, a causa de la limitación del autor —que perjudica toda su investigación— esencialmente a autores del derecho natural y de la economía política. Semejante punto de vista, basado en las "dos maneras de pensar el conjunto social", la universalista y la individualista, es asumida también por Othmar Spann, que lo expuso de una manera particularmente penetrante en su disertación vienesa *Von Geist der Volkswirtschaft* (Jena, 1919). En esto se le une también Kelsen, quien ya en 1912, partiendo, en un ensayo sobre *Politische Weltanschauung und Politik* (*Annalen der Philosophie*, vol. II), de la oposición entre una *Weltanschauung* individualista y una universalista, trata de fundamentar la distinción entre una ciencia natural causal-individualista y una ciencia social normativo-universalista. Pero si el principio universal se hace valer aquí de una manera absoluta por lo menos dentro de los límites en que constituye para Kelsen el presupuesto de la ciencia social en cuanto ciencia normativa, él llega, en su libro sobre *Das Problem der Souveränität*, al relativismo moderno típico de esta tendencia, que descubre en ambos principios únicamente diversas disposiciones subjetivas últimas, cada una de las cuales conduce precisamente a diversas consecuencias de ciencia social. El problema central, la cuestión de la primacía del ordenamiento del derecho internacional —toda su crítica del concepto de soberanía se rige y desaparece junto con la respuesta afirmativa a esa cuestión— depende, de ese modo, en cuanto a su solución, sólo del hecho de que esté ligada a la "*Weltanschauung* subjetivista o a la objetivista" (véase el capítulo final). También Adolf Menzel expuso de una manera interesante, en un ensayo sobre *Demokratie und Weltanschauung* (*Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1921), el influjo de esta posición fundamental respecto al individualismo o



cepción crítico-gnoseológica del trascendentalismo kantiano, en el que —y sobre esto hace años que me he esforzado inútilmente por llamar la atención— *también el elemento social* aparece únicamente como a un lado *apriori* de nuestra conciencia en general. Sólo que de este modo la crítica de la razón pura adquiere todo su significado revolucionario, que abarca también la ciencia social, y Kant se convierte en el punto de culminación de la antigua filosofía y en el punto

al universalismo sobre la formación de la teoría del estado. Finalmente, Gustav Radbruch llega a distinguir en su folleto *Kulturlehre des Sozialismus* (Berlín, 1922) hasta tres concepciones fundamentales, porque incluye —entre la individualista y la concepción transindividualista— la concepción transpersonal, que no parte de la personalidad individual o de la global, sino de las obras que produce la vida humana: y con esto llega finalmente a un solo universalismo velado. Si con tales discusiones únicamente se quiere indicar que el individualismo y el universalismo son dos *Weltanschauung* diversas y, además, dos adopciones de posiciones políticas diversas que, en cuanto tales, dejan una brecha profunda también en el trabajo de los científicos sociales, sobre todo esto no se dice una sola palabra. En cambio, si se considera que la ciencia social misma puede elegir entre estos dos principios de modo que haya una *ciencia* social individualista y otra universalista —y no simplemente una *filosofía* social individualista o universalista— entonces este punto de vista, a pesar de presentarse de una manera muy crítica, constituye un error que proviene solamente de la falta de una fundamentación crítica gnoseológica de la ciencia social. La oposición entre individualismo y universalismo conduce más bien fuera de la ciencia, a la metafísica. Y no tiene en general ninguna importancia para la fundación de la ciencia social: ésta no es ni “universalista” ni “individualista”, sino que es, precisamente, conocimiento *social*, o sea, sólo puede comprender desde el principio su sujeto en el nexo específico de todos sus miembros con el todo, que representa precisamente el hecho social. Y tanto el “individualismo” como el “universalismo” que constituyen una parte de este hecho, son fenómenos sociológicos y, por lo tanto, pertenecen ambos a su objeto. Se puede hablar simplemente de una *filosofía* social individualista o universalista, y ambos géneros de la misma conducen necesariamente a la metafísica. Ya que, no bien se abandona el punto de vista crítico de la experiencia social y se parte de un “universalismo” o de un “individualismo” como “adopción de una posición última”, se ve uno obligado a descubrir en el organismo social o en el individuo atomista realidades últimas de la vida social y por lo tanto, en ambos casos, se ve uno obligado a desembocar en esencias metafísicas que rebasan completamente toda posible experiencia, o más bien, se ve constreñido a partir de ellas. Naturalmente la sociología queda atrapada en una antinomia sin salida y se abren las puertas al relativismo político, filosófico y completamente privado.

de arranque de la nueva,<sup>7</sup> en el que lleva a término el pensamiento individualista y da comienzo al colectivista.

Se produce inmediatamente, por lo tanto, como elemento esencial para nuestro tema, lo siguiente: el concepto de libertad individual se vuelve contradictorio políticamente ante todo porque es un contrasentido, *porque desde el punto de vista del individuo en general no es posible ningún concepto de libertad*, y lo único que se indica de este modo es la carencia de límites o, mejor dicho, una posibilidad de colocarse por encima de los límites. Con razón se llama la atención sobre el hecho de que esta libertad es, propiamente, un elemento negativo, un *estar libres de algo*. En cambio hay que señalar —cosa que hasta ahora se ha descuidado, como por lo demás se ha polarizado y hasta vulgarizado la teoría kantiana de la libertad de la autodeterminación de la voluntad— el hecho de que el concepto de libertad, en general, no es un concepto individual sino más bien un concepto colectivo, ya que con el concepto de autodeterminación de la voluntad no se piensa de hecho en la voluntad psicológica del individuo, sino en el proceso de la voluntad general, que, en cada una de las distintas voluntades, aparece necesariamente referido a una multiplicidad indeterminada de sujetos de voluntad, del mismo modo que el proceso de pensamiento se presenta en la conciencia individual referido siempre a esa multiplicidad de sujetos de pensamiento. El sujeto psicológico de la voluntad —exactamente como el sujeto psicológico del pensamiento— es una simple forma de manifestación. La libertad individual, en cuanto libertad de cada uno, en cuanto sentimiento atomista, es una apariencia paralogística, un engaño inevitable del individuo. El concepto de libertad contiene, necesariamente, la sumisión de la voluntad simplemente a su ley, y esto, en la conciencia del individuo no puede aparecer más que como sumisión de la misma a una norma que de acuerdo con su posibilidad conceptual, ya no puede ser individual, sino, pasando por encima del individuo, inserta a este último, de una manera no contradictoria, en el sistema de una multiplicidad indeterminada de sujetos de voluntad individuales.

Lo que Kelsen presenta como cambio de significado de la democracia, este desplazamiento del sujeto de la libertad desde el lado individual al colectivo, es en el fondo la confluencia de dos concepciones políticas fundamentales totalmente diversas, en particular del *liberalismo* y de la *democracia*. Habitualmente estas dos tendencias se consideran idénticas o muy afines, sobre todo se presentan con frecuencia

<sup>7</sup> Véase mi escrito *Kant zum Gedächtnis*, Viena-Leipzig, F. Deuticke, 1904.

unidas históricamente en la lucha contra el absolutismo y el feudalismo y, en la mayoría de los casos, se presentan confusas aun para la conciencia de los partidos de lucha. Pero precisamente por esto es doblemente necesario aclarar el hecho de que entre el liberalismo y la democracia subsisten distinciones profundas y hasta de principio, que han convertido a los actuales teóricos neoliberales más bien en acérrimos adversarios de la democracia. Sólo basándose en una clara distinción de lo que pertenece al razonamiento liberal y de lo que pertenece al democrático se produce la imagen clara de la naturaleza de la democracia y desaparecen las contradicciones que se le atribuyen así como, en particular, la incorrecta evaluación de los pensadores —como Rousseau, Kant y Fichte— ligados a la creación de ideas democráticas, que, por lo mismo, no oscilan ya en un extraño conflicto entre individualismo y colectivismo.

La libertad, y ciertamente la individual, es la estrella polar del liberalismo; la igualdad, en cambio, lo es de la democracia. La primera idea conduce la sociedad al individuo, la segunda, en cambio pone al individuo al lado de una multiplicidad indeterminada de otros, con los que guarda una relación de igual a igual. También la idea democrática contiene el principio de la libertad, más no la de cada uno, sino la del conjunto, en la que también al individuo le toca su parte igual. A partir de aquí se produce el significado completamente distinto de la libertad y su significado subordinado, por así decirlo, dentro de la democracia, contra su posición central en el liberalismo. Esta relación fundamental entre liberalismo y democracia fue expuesta de una manera decisiva, y en realidad sin llamar explícitamente con este nombre al tema, sino elaborando sin embargo claramente su contraposición objetiva, por G. Jellinek, en su escrito conciso pero rico en contenido, sobre los derechos del hombre y del ciudadano en Francia.<sup>8</sup> Desde el punto de vista de la historia de las ideas se produce aquí, la demostración del hecho de que los derechos del hombre y del ciudadano, en Francia, provienen de una concepción del estado y de la sociedad completamente distinta a la del contrato social de Rousseau, con el que habitualmente se los relaciona, y de que esta última es absolutamente hostil a la idea de los derechos del hombre, o sea, a la imagen de derechos que corresponden al individuo independientemente del estado y aun en su contra.<sup>9</sup> La idea de derechos de libertad inalienables, de que el individuo

<sup>8</sup> G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig, 1895.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 6.

conservaría algo, por así decirlo, aun después del contrato social, en nombre de los cuales asumir una actitud hostil hacia el estado, hacia la comunidad, es un elemento del pensamiento liberal y no del pensamiento democrático. Los derechos fundamentales del individuo preceden, en el liberalismo, a los derechos estatales de la comunidad, y, de este modo, el estado se presenta propia y únicamente como el producto del acuerdo común y libre de todos. "Primeramente se instituyó el derecho del creador del estado, o sea, del individuo inicialmente libre e ilimitado: luego el de la creación de los individuos, el de la comunidad."<sup>10</sup> En el mismo sentido Wilhelm Hasbach expresó la oposición de ambas tendencias y la posición de Rousseau hostil al liberalismo, aunque de una manera más punzante, a causa de su dura actitud polémica contra la democracia y en favor de la monarquía liberal.<sup>11</sup> Y con una animadversión semejante hacia la democracia, pero apoyándose específicamente en la oposición —por otro lado muy apreciada y digna de reconocimiento— contra los excesos del "patriotismo" que, poniéndose al servicio de la política de guerra, se presentaba como afirmación de un "sentido comunitario" puro, Leopold von Wiese llevó a cabo —durante la guerra— la distinción crítica entre Locke y Rousseau, entre liberalismo y democracia.<sup>12</sup>

Recordemos ahora la distinción que establecimos entre democracia política y democracia social, de acuerdo con la cual sólo la segunda es capaz de fundar una comunidad real por ser solidaria. Es obvio que el liberalismo debe ser distinto de la democracia y además debe oponérsele, *por el mismo hecho de que éste no tiene, en general, la idea de una comunidad*. Sólo conoce acciones individuales, que corren una junto a otra o una contra otra, de cuyo libre juego espera que nazca finalmente una armonía. Pero no confía mucho en su propio juego, ya que, finalmente, éste es el que produce la idea del estado como defensa comunitaria de todos, en contra de lo que habitualmente se piensa, pues el liberalismo cree, en el fondo, en el estado. Puesto que el estado para él no se basa en una vida propia de la comunidad, y ya que no parte de la socialización del individuo sino del aislamiento del mismo, por una parte no reconoce, en verdad, ningún poder supraordenado respecto al individuo y, por otra parte, no puede imaginarse la convivencia de estos individuos si no es a través de un *dominio* que los mantiene unidos, y

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>11</sup> W. Hasbach, *op. cit.*

<sup>12</sup> L. von Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, Berlín, 1917; véase en particular los capítulos I-III.

cuyo poder quiere que esté limitado a lo que es absolutamente necesario. El liberal, por lo tanto, es precisamente aquel que en el fondo de su alma cree en la autoridad, aquel que es un sostén del ordenamiento, en una palabra, aquel que es un elemento que “conserva el estado”; mientras que, por el contrario, el demócrata de la voluntad común, que no reconoce límites de ningún género —ni siquiera, como decía Rousseau, los del contrato social— no tiene ningún temor reverencial hacia el estado y hacia el ordenamiento, sino que descubre el poder último y la única ley en las necesidades de la voluntad general del pueblo. Por este motivo el mismo Kant y, en particular, Fichte no manifestaron mucha ternura por el estado positivo, por el “estado de la necesidad” al que le contraponían el estado de la razón, y, como es ya sabido, Fichte llegó hasta el punto de vista de que el objetivo de todo gobierno sería el de hacerse superfluo, en cuanto que en lugar de estado gobernaría la ley ética. Es paradójico, pero corresponde sin embargo a la relación real, tanto desde el punto de vista de la historia de las ideas como desde el punto de vista de clase, el hecho de que, al examinarlas más detalladamente, las representaciones corrientes de la relación del liberalismo y de la democracia con el estado se trastocan completamente: el primero afirma el estado en cuanto organización de dominio, ya que éste es ante todo la ideología de la clase dominante que quiere conservar la propiedad, la segunda en cambio niega el estado, en cuanto máquina para el dominio, hasta el límite del anarquismo, ya que quiere abolir precisamente este dominio y quiere fundar en su lugar la solidaridad de la comunidad. La afinidad con el anarquismo, que Kelsen le reprocha con tanta frecuencia al marxismo y que presenta tan contradictoria —afinidad de la que deberemos hablar todavía en forma detallada—, adquiere así desde ahora un aspecto menos contradictorio, como por lo demás ya podemos intuir desde ahora que la negación del estado, por parte del anarquismo, podría tener también un significado distinto del que habitualmente se le atribuye.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> David Koigen, en su libro rico en ideas y en contenido, *Ideen zur Philosophie der Kultur*, Munich 1910 (véase los caps. II y III), llamó la atención con espléndidos análisis sociopsicológicos, sobre la naturaleza propiamente conservadora y hasta reaccionaria del liberalismo que conserva el estado, y sobre la tendencia de la democracia que se inclina hacia el anarquismo. Hasta qué punto tiene razón con su caracterización lo demuestran los neoliberales Hasbach, von Wiese, von Mises, que en sus libros ocultan el odio visceral contra el proletariado bajo la crítica aparentemente objetiva de las deficiencias y de las desventajas de la democracia y de la disolución del “misticismo” del concepto de sociedad. En esto

De esta manera se deduce, pues, que de hecho no es necesario que el elemento igualitario de la democracia esté en contradicción con su elemento libertario, a condición de que tanto la libertad como la igualdad se separen de la esfera del liberalismo, o sea de su conexión individualista y se incorporen en la esfera, propia de ellas, de la socialización de la esencia humana cuya expresión política es la democracia social. Sólo desde este punto de vista libertad e igualdad se convierten en lo que en el liberalismo no son, o sea, en atributos complementarios. Ahora ya no indican tanto condiciones del individuo sino más bien lados de la socialización misma, y se convierten propia y únicamente en expresiones diversas para indicar un tratamiento diverso de la misma cosa, o sea, de la socialización precisamente. De acuerdo con esto y dentro de los límites en que ésta se considera tal cual es, a nivel de la configuración solidaria de su ordenamiento, mediante las voluntades concordantes de sus miembros, éstos se presentan libres: por rigurosa que pueda ser la reglamentación de su vida; y dentro de los límites en los que, por otra parte, este ordenamiento de la vida se reconoce únicamente como una emanación de la socialización solidaria, que los individuos constituyen gracias a una función de trabajo humano igual, éstos se presentan como iguales por diversas que puedan ser sus funciones dentro de la sociedad. Por esto va desde *La sagrada familia* Marx definía agudamente la igualdad sólo como una "expresión francesa" o sea política "de la unidad humana esencial, de la conciencia genérica [*Gattungsbewusstsein*] y el comportamiento genérico de la especie humana, de la identidad práctica del hombre con el hombre, es decir, consecuentemente, de la actitud social o humana del hombre ante el hombre".<sup>14</sup>

Este punto de vista de la socialización, sólo a partir de la cual se puede superar la contraposición entre liberalismo y democracia, es idéntico al punto de vista sociológico del marxismo, que no puede evitar tratar al estado y a la economía no ya desde el punto del individuo sino únicamente desde el

llegan frecuentemente a resultados a los que se orientan los políticos liberales prácticamente; sin embargo, sin admitirlo de una manera igualmente abierta, como cuando por ejemplo W. Hasbach encuentra recíprocamente inconciliables el liberalismo y el derecho de voto universal e igual (*op. cit.*, p. 287), y descubre una oposición entre liberalismo y autoadministración (*ibid.*, p. 237); o bien cuando Wiese, en un cierto punto, sostiene que "la sociedad humana es un objeto tan indiferente y mezquino, y lo seguirá siendo, como el hombre y la humanidad son algo sagrado" (*op. cit.*, p. 45).

<sup>14</sup> K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia, cit.*, p. 104.

del conjunto social, en el que se desarrollan, o mejor dicho: del que son funciones. Y este conjunto no es un superorganismo místico, sino que son los hombres individuales mismos, pero en cuanto naturalezas socializadas o sea como naturalezas que, ya en su pensamiento, no pueden imaginarse nada sin referirla a una multiplicidad indeterminada de otras naturalezas del mismo género. Y a partir de esta relación crítico-gnoseológica del concepto de libertad con el conjunto social y por tanto también con la democracia, se deduce también que Kelsen le reprochaba equivocadamente a la filosofía crítica, posterior a Kant y a Fichte, la contradicción —de la que nunca se habría dado cuenta— de que había pasado de una posición de partida subjetivista a un resultado final objetivista. Este reproche se basa más bien en un malentendido de fondo del carácter crítico-gnoseológico de la filosofía clásica alemana, que Kelsen, junto con muchos considera evidentemente —compárese su anotación de la p. 54 [parágrafo 9, “La posición respecto de los anarquistas” del capítulo II: “La teoría política en los escritos de Marx y Engels”]—<sup>15</sup> como una filosofía *subjetivista*. Debe en cambio difundirse finalmente la interpretación más correcta de que la filosofía clásica alemana parte más bien del sujeto del conocimiento pero únicamente para eliminar radicalmente y para siempre la apariencia subjetivista de su conciencia. Y descubre sin embargo su tarea principal en el hecho de poner en evidencia la legalidad de la conciencia en general, que ella naturalmente puede encontrar y poner en evidencia sólo ahí donde está presente, o sea, en el sujeto individual. Pero cuanto más logra esta operación de poner en evidencia [*Herausarbeitung*] tanto más el individuo se adentra en la legalidad de la vida espiritual en general. En mis estudios sobre la historia cultural del socialismo señalé por esto también el hecho de que la filosofía clásica alemana —en verdad, no sólo en la crítica de la razón pura sino *ya desde su parte lógica*— es esencialmente una *filosofía de la conciencia social*, por lo que —usando la terminología de Kelsen— su mismo punto de partida es objetivista.<sup>16</sup> Y, en este sentido, también Rousseau, del que en cierta forma señalé el hecho de que su idea del contrato social se propone hacer intuible no el elemento subjetivista de la culminación del pacto sino el colectivista del

<sup>15</sup> [La referencia de página de Adler debe estar equivocada, pues to que en la página citada no hay ninguna alusión, por parte de Kelsen, a la filosofía del idealismo alemán.]

<sup>16</sup> Véase M. Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1914 (4a. ed. 1919), pp. 49 y ss.; además, M. Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, Munich, Musarion Verlag, 1919, pp. 13 y ss.

nexo general de la voluntad individual, pertenece a la misma tendencia.<sup>17</sup> De este modo, se presenta aquí, por último, la contraposición entre liberalismo y democracia unida por un punto de vista crítico-gnoseológico.

En esta acepción de una autodeterminación del conjunto social, la democracia presupone sin embargo que este conjunto sea tal de hecho y no únicamente en forma ficticia. O sea, ya que el conjunto social sólo puede existir en la relación recíproca insuperable de las conciencias de sus partes, o sea de los distintos hombres, entonces la conciencia del conjunto debe también tener la posibilidad de llenar todas sus partes en esta relación recíproca. Estas deben tener la posibilidad de encontrarse unidas por esta relación aun en sus objetivos y en sus intereses vitales, y no separadas y contrapuestas. Ya que la trama constituida por partes conscientes no puede constituir de otra manera un todo. Si no se cumple esto, la trama podrá ser cuando mucho un conjunto para otro tratamiento, para un tratamiento que la comprenda desde el exterior, bajo determinados puntos de vista, ajenas a las partes, pero no podrá ser un conjunto para sí mismo. Semejante conciencia igual para todos los distintos miembros de la sociedad sólo es posible si existe una igualdad de los intereses vitales que se refieren al ordenamiento de este conjunto. Sólo esta estructura de la vida social donde todas las cuestiones de la lucha vital de los individuos, que actualmente constituyen el fundamento propiamente dicho de la formación de la mayoría, son por así decirlo un sentido común social [*ein gesellschaftliches Adiaphoron*], una obviedad, de la que no se habla, ya que no están ordenadas anticipadamente en la misma forma para todos, crea el *milieu* ideológico en que las decisiones de la mayoría no son percibidas, por los que constituyen minoría, como una limitación de la libertad. Ciertamente también en la democracia social existirán opiniones diversas y partidos opuestos. Pero, a pesar de todo el apasionamiento de estas divisiones partidistas, la minoría no considera su sujeción como una *sumisión a un acto de dominio*, como sucede por otra parte en toda la democracia política, sino como una medida administrativa, ciertamente no deseada, pero, sin embargo, querida en el fondo espontáneamente, ya que la norma de la decisión de la mayoría es más bien directamente sólo una disposición de utilidad relativa al modo de conducir los acontecimientos, en los que, aun antes de cualquier votación, está garantizada, por principio, la salvaguardia de todos los intereses personales fundamentales.

<sup>17</sup> M. Adler, *Wegweiser...*, cit., p. 23.



De este modo, también esta discusión del problema de la democracia, en que tuvimos presente su relación con la idea de libertad, conduce al mismo resultado y refuerza aún más lo que obtuvimos al principio de esta investigación: el hecho de que el concepto de democracia, en cuanto concepto formal que se adapta a todas las formas de sociedad, no es posible en general, y el hecho de que es, en cambio, el anticipo ideológico de una situación social determinada que todavía no existe: el anticipo de la condición de una sociedad solidaria; y, finalmente, el hecho de que de ahí se deriva el doble significado de la palabra democracia. Porque en el curso del desarrollo social, a la lucha de una clase por establecer una mayor solidaridad social (o sea, por superar su opresión económica y política), se le une precisamente la idea de la democracia, con su aspiración y tendencia políticas, que se define a sí misma como lucha por la democracia, a pesar de que esta aspiración y tendencia políticas no pueden realizar, de hecho, de acuerdo con su estructura económica, esta democracia. Aquí se encuentra la raíz de la afinidad entre democracia y revolución, aquí se encontraba el fundamento de la fusión *histórica* de liberalismo y democracia, pero aquí se fundamenta ante todo la necesidad de la vinculación *conceptual* entre democracia y socialismo, ya que sólo el segundo puede realizar la primera. Pero para esto se presentó la necesidad de distinguir conceptualmente, en forma definitiva, estas dos formas históricas de manifestación de la democracia, veladas bajo el único nombre de democracia y de distinguirlas, aun terminológicamente, como democracia política y social, si se quiere llegar finalmente, alrededor de este tema, de la peor discusión a una efectiva comprensión recíproca. Cesarán, pues, también las lamentaciones sobre las llamadas contradicciones del marxismo, por lo menos en lo que respecta a este capítulo.

## XI. ¿REVOLUCIÓN O EVOLUCIÓN?

Ahora estamos en la posibilidad de pasar, basándonos en la comprensión alcanzada acerca de la naturaleza de la democracia y evitando la ambivalencia de esta palabra, a los conceptos de dictadura y revolución, malamente asumidos juntos por la crítica kelseniana. Al mismo tiempo se nos presentará la oportunidad de tratar de obviar otra confusión de las interpretaciones, ampliamente difundida aun fuera de esta crítica, recurriendo al punto de vista sociológico del marxismo. La discusión detallada de los capítulos anteriores acerca del sentido de los conceptos marxistas del estado, clase, partido y democracia, nos permitirá ser más breves aquí. Porque, en el fondo, en estas exposiciones está contenido ya todo lo esencial acerca de estos dos temas discutidos tan acaloradamente por la teoría y por la política.

La cuestión específica de la que debemos ocuparnos en este caso, dentro de la crítica kelseniana es si el concepto del desarrollo revolucionario del estado burgués al proletario tiene todavía en general un sentido, puesto que se comprobó que Marx y Engels se imaginaban este proceso como un proceso que se desenvuelve en el interior de las formas de la democracia, y por lo tanto a partir del presupuesto de que el proletariado representa la inmensa mayoría de la población. Según Kelsen, existe una gran contradicción entre la doctrina política del marxismo y su teoría económica. Esta última sería sin duda evolucionista; haría surgir el poder del proletariado de su desarrollo económico hasta convertirlo en la clase más fuerte de la sociedad. Pero después —supuesta la condición de la democracia política— sería inútil la aplicación de la violencia. Marx mismo, como lo demuestra su discurso de Amsterdam en 1872, no excluyó, en los estados parlamentarios, un desarrollo pacífico hacia el socialismo. Y en realidad debería considerarse como una de las pocas experiencias seguras de la historia el hecho de que en realidad la introducción de la democracia exige la violencia en la mayoría de los casos, mientras que la continuación de su desarrollo en una construcción orgánica se llevaría a cabo con sus propios medios, o sea pacíficamente. El desarrollo hacia la democracia parlamentaria —suponiendo que exista el derecho universal de voto— es sólo una cuestión de tiempo. Una vez que el proletariado tenga la mayoría en el parlamento no habrá ya ni siquiera necesidad —para transformar el estado capitalista en proletario— de un cambio en su cons-

titución, sino de simples leyes económicas. Entonces ¿qué significan todavía los conceptos de "dictadura del proletariado" y de "revolución"? ¿No es un simple juego de palabras hablar de una anulación del estado por parte de la dictadura proletaria, cuando de hecho lo único que se tiene es una transformación del estado llevada a cabo por el proletariado que se ha convertido en mayoría democrática? Se ve, de hecho, que las palabras dictadura, revolución y abolición del estado representan únicamente una fraseología revolucionaria conservada por motivos de agitación política, palabras que cuando se reduzcan al significado de la teoría económica del marxismo se podrán interpretar de una manera simplemente evolucionista o bien carecerán totalmente de significado.

También en este caso, toda esta crítica conserva su apariencia de justificación sólo dentro de los límites en que sigue formando parte del modo de pensar totalmente formal de su autor. Una vez más, no se trata de hecho de una crítica inmanente del marxismo sino de una crítica cuyos conceptos no se toman nunca en su plenitud histórico-social, sino, por así decirlo, como cascarones en que se puede verter cualquier contenido. Es indicativo de esto el punto de vista de Kelsen —que por lo demás aparece cabalmente extraño y causa ciertamente estupor tanto en el historiador como en el político— según el cual la democracia sí tiene necesidad de medios revolucionarios para ser introducida pero no para ampliarse y estructurarse. Naturalmente, para los juristas esta ampliación consiste únicamente en la que se logra a través de leyes —decididas por los parlamentos—, sobre la ampliación del derecho electoral, del derecho de coalición, etcétera. El hecho de que cada una de estas reformas parlamentarias haya estado precedida de las luchas de clase más violentas en el estado mismo, por grandes demostraciones de las masas populares privadas de los derechos, y tal vez también por huelgas y por luchas en las calles, hasta que la mayoría en las calles obligó a la mayoría en el parlamento "a construir" la democracia "con un desarrollo orgánico": todo esto queda fuera naturalmente del estudio jurídico de todo este proceso de desarrollo. Para este punto de vista, por lo tanto, también el derecho universal de voto es la forma en que la democracia debe llegar a su plena manifestación, ya que el jurista sólo puede contar los votos, pero no los puede ponderar. Para el jurista, la función del derecho universal de voto se agota con el hecho de que éste es el medio para poner de manifiesto la voluntad del pueblo en cuanto voluntad de la mayoría, si es efectivamente "universal" e "igual". Marx y Engels, en cambio, pusieron de relieve siem-

pre el hecho de que el derecho universal de voto puede ser la forma política para los objetivos más diversos, según las diversas estructuras de un país y del reflejo ideológico de la misma, en cierto periodo. Por ejemplo, Napoleón III, con la ayuda del derecho universal de voto, dio el tiro de gracia a la república e instituyó en el interior de sus formas el dominio de la gran burguesía; por ejemplo, para Bismarck el derecho universal de voto era sólo un instrumento en la lucha contra el liberalismo burgués y, en Austria, un medio para reforzar el poder dinástico estatal contra el separatismo de las nacionalidades. Y, en sus artículos para la *New York Tribune*, Marx alguna vez (1855) expuso brillantemente la diferencia que había entre la exigencia del derecho universal de voto en Francia y en Inglaterra.

“En Inglaterra —dice— no existe ninguna duda sobre el significado del derecho universal de voto, ni sobre su nombre. Es la *charte* de las clases populares y significa apropiación del poder político como medio para la realización de sus necesidades. El derecho universal de voto —que en 1848 se entendía en Francia como palabra decisiva de la confraternidad general— se entendía por lo tanto en Inglaterra como una consigna de combate. En aquélla, el contenido directo de la revolución era el derecho universal de voto; en ésta, el contenido directo del derecho universal de voto es la revolución.”<sup>1</sup>

Y no se le puede objetar a esto, como lo hace Kelsen, que el dato efectivo del abuso no democrático del derecho universal de voto no demuestra nada en contra de su capacidad de ser un puro medio de expresión de la democracia. Ciertamente, admite Kelsen, la indiferencia política de grandes masas populares, su dependencia económica, las limitaciones que se derivan de la técnica de la subdivisión de las circunscripciones electorales y de la práctica electoral, etc., oscurecen el resultado del derecho universal de voto. Pero, “en el sentido de la teoría de Marx y Engels sólo se puede tratar de liberar la democracia —desgraciadamente aun con la fuerza— de estas restricciones y de transformarla, por medio de la generalización de los derechos políticos y de la garantía de una plena libertad política, en una democracia real, *pura*, que asegure por lo tanto espontáneamente a la mayoría del pueblo —al proletariado— el dominio.”

Esta objeción es el modelo más puro de un modo de pensar como jurista: encuentra las limitaciones de la democracia únicamente en la falta de disposiciones legales sobre el dere-

<sup>1</sup> K. Marx-F. Engels, *Gesammelte Schriften*, bajo el cuidado de D. Riazánov, vol. II, p. 275.

cho electoral y de las ordenanzas correspondientes a su realización. El hecho de que estas "limitaciones" se arraiguen, sin embargo, en el poder de clase de los grupos sociales en el estado, poder de clase que pone en juego su influjo *en el interior* de las formas jurídicas que tienen validez, el hecho de que estas limitaciones no puedan, por lo tanto, ser superadas legalmente, sino sólo confiriéndole un contrapeso a este poder de clase a través de hechos extrajurídicos, hace que todo esto quede fuera de su estudio. Forma parte de los méritos teóricos de Lenin el hecho de haber dirigido nuevamente la atención hacia el lado del modo de pensar marxista en que su concepto fundamental —según el cual el estado, mientras esté construido sobre la base de la oposición de clase, seguirá siendo, aun dentro de la forma democrática, una máquina opresora— se ha convertido gracias al mismo Marx en una expresión aguda, con mucha frecuencia olvidada aun por los marxistas. Ya en *El dieciocho brumario*, Marx señalaba que todos los avances de la forma estatal, desde el feudalismo, a través del estado absolutista, la monarquía legitimista y constitucional, hasta la república parlamentaria, a lo único que podían conducir era a convertir el poder en un instrumento de dominio más conveniente para la clase o para los grupos de clases que dominaban en cada caso. "*Todas las revoluciones* perfeccionaban esta máquina, en vez de destruirla." Los progresos de la democracia eran igualmente sólo cambios de función en la lucha de los partidos burgueses, lucha en la que "consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del estado como el botín principal del vencedor".<sup>2</sup> Y lo que escribía aquí el "joven" Marx, lo confirmaba el Marx "maduro" cuando decía, en *La guerra civil en Francia*: "Después de cada revolución que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del poder del estado".<sup>3</sup> León Trotski, en su escrito *Terrorismo y comunismo*, sintetizó muy bien todo esto que a un modo de pensar meramente jurídico debe parecerle una "limitación" de la democracia, que no tendría nada que ver con su "naturaleza", pero a partir de lo cual se deduce que sí pertenece a la naturaleza de la situación social capitalista y que sólo puede modificarse modificando esta última. Trotski dice:

"La burguesía capitalista dice: 'Mientras tenga las tierras, los talleres, las fábricas, los bancos, la prensa, las escuelas, las

<sup>2</sup> K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., 1, p. 489.

<sup>3</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 231.

universidades; mientras tenga —pues, lo esencial— el ejército, el mecanismo de la democracia, sea el que fuere el modo como se le maneje seguirá sometido a mi voluntad. La pequeña burguesía inepta, conservadora y desprovista de carácter, está también sometida a mí espiritual y materialmente [...] Cuando prorrumpa en murmuraciones de descontento crearé pararrayos a centenares. Suscitaré cuando lo necesite partidos de oposición, que desaparecerán tan pronto como hayan cumplido su misión, facilitando a la burguesía el modo de manifestar su indignación sin causar el más leve perjuicio al capitalismo. Mantendré para las masas populares el régimen de instrucción primaria obligatoria, que los detiene en el límite de la ignorancia y no les permite elevarse intelectualmente por encima del tenido por inofensivo por mis técnicos. Relajaré, sacudiré, intimidaré a las capas más privilegiadas y a las más atrasadas del proletariado. Mientras los instrumentos de opresión e intimidación continúen en mis manos, la coordinación de todas estas medidas no permitirá que la vanguardia de la clase obrera ilumine la conciencia del mayor número.”<sup>4</sup>

Nosotros rechazamos, ciertamente, como ya se dijo, la teoría bolchevique de la dictadura de la “vanguardia”, pero sólo en el sentido de que la energía revolucionaria de la llamada *élite* obrera debe *sustituir* la madurez económica necesaria para el dominio de la clase obrera. Pero si se prescinde de esto, la transformación de la democracia burguesa en proletaria no será ciertamente sólo un problema aritmético de mayoría. Se trata únicamente de ver si el proletariado con su número relativo y su organización, ha crecido hasta convertirse en *la clase decisiva del estado*. Actúan entonces las “limitaciones” de la democracia, particularmente los medios para influir e intimidar a las partes más indecisas del pueblo de acuerdo con su proyecto y la transformación de las relaciones existentes se lleva a cabo seguramente a través de la presión de una clase que de hecho no tiene necesidad de la mayoría *numérica*, puesto que tiene en sus manos el poder *de hecho*. La cuestión, tan larga y apasionadamente discutida, de si la dictadura es una dictadura de la mayoría o de la minoría se plantea, por lo tanto, de una manera totalmente falsa, porque se nos presenta la mayoría sólo bajo la forma parlamentaria. Si nosotros podemos, sin duda, interpretar la dictadura del proletariado —junto con Marx y Engels— únicamente como expresión de una mayoría del pueblo, con esto no entendemos de hecho sólo la simple expre-

<sup>4</sup>L. Trotsky, *Terrorismo y comunismo (anti Kautsky)*, en *Obras de Trotsky*, México, Juan Pablos, t. I, 1972, pp. 51-52.

sión numérica, lo que justamente Friedrich Adler llamó alguna vez el azar de la aritmética; se entiende en cambio que el proletariado —y éste, de alguna forma, en su totalidad o en su inmensa mayoría— se ha convertido, gracias a su importancia y a su fuerza organizada, en el representante de todos los estratos sociales de oposición de la sociedad burguesa y, en el momento de su acción revolucionaria, los arrastra consigo. Pero este no es un proceso de democracia parlamentaria, esto es un evento revolucionario.

Y, en esta perspectiva, quisiera citar también una circunstancia que, naturalmente, no constituye un problema para la cuestión dudosa del jurista (cómo se puede hablar, en el interior de la democracia, todavía de revolución), en tanto que constituye un problema para la cuestión dudosa del sociólogo. A través de esta circunstancia se aclara aún más lo que debe conservarse de la acusación de que Marx y Engels simplemente utilizaron una fraseología revolucionaria para un contenido evolucionista. Esta circunstancia es la llamada relación entre la conciencia democrática y la conciencia de la legalidad. Según esta concepción la democracia cura por sí misma su mal. Su fundamento es, más bien, la ley creada por medio de la voluntad popular, el terreno del derecho, que se construye continuamente por medio de un nuevo derecho.

Los defensores de estas interpretaciones exigen por lo tanto que también el proletariado revise sus ideas “oscuras”, “inmaduras” y simplemente “propagandistas” acerca del trastocamiento revolucionario de la sociedad y que se ponga, finalmente, en el terreno de la transformación legal como en el único terreno que debe defenderse científicamente.

Hay que decir, en cambio, que esta representación de la legalidad del desarrollo histórico forma parte de las ilusiones más burdas de la ideología burguesa del estado, que, olvidándose de su propio origen, debe dedicarse a un culto de la legalidad que no es otra cosa que una autodefensa de la clase dominante. Es tanto más necesario procurarse a este respecto conceptos claros y no hacer que el proletariado caiga en este mero *espíritu de clase de la legalidad*. Ya que en la actualidad existen suficientes estímulos en esta dirección por el hecho de que el proletariado, al defender sus conquistas políticas y sindicales, después de la revolución de 1918, contra la reacción monárquica o de otro género, se convirtió casi en el único defensor de la democracia política y de su forma moderna, la república democrática. Pero el carácter revolucionario del proletariado, en sentido sociológico, consiste precisamente en esto, en el hecho de que debe formar su

oposición social con respecto a la democracia política, aun en su desconexión intelectual de la ideología de ésta, contraponiendo al simple principio de la persistencia en la legalidad la conciencia de la necesidad de una nueva creación del conjunto social. Después del fracaso de la revolución de 1848, Marx escribía ya, en la *Neue Rheinische Zeitung*: "No lo hemos ocultado nunca. *Nuestro terreno no es el terreno del derecho sino el terreno revolucionario.*"<sup>5</sup> Y en su discurso de defensa ante los tribunales de lo criminal, en los jurados de Colonia, repite que "justamente" es considerado, junto con sus compañeros de fe política, "enemigo del campo jurídico", pero al mismo tiempo señala que esto puede decirse de toda clase que tienda a afirmarse, incluyendo, y no en último lugar, también a la burguesía que ahora se hace pasar por defensora del terreno jurídico:

"Pero, señores míos, ¿qué entienden ustedes por afirmación en el terreno jurídico? La afirmación de leyes que pertenecen a una época social pasada, que han sido creadas por representantes de intereses sociales desaparecidos o en decadencia, que por lo tanto elevan al nivel de ley únicamente estos intereses que han entrado en contradicción con las necesidades generales. *Pero la sociedad no se basa en la ley. Esto es una presunción jurídica.* La ley debe fundarse más bien en la sociedad, debe ser la expresión de sus intereses y necesidades comunes, que son en cada caso resultado del modo de producción material, en contra del capricho de los distintos individuos."<sup>6</sup>

Y todavía treinta y seis años después, en el *Prefacio* al discurso de defensa, Engels escribía que éste es importante aun para nuestro tiempo porque preserva "el punto de vista revolucionario con respecto al legalismo hipócrita del gobierno". "El hecho de exigirle a un partido que se sienta ligado no sólo de hecho, sino también moralmente, al llamado ordenamiento jurídico existente; que deba prometer anticipadamente que, cualquier cosa que suceda, no tiene la intención de trastocar esta situación jurídica, combatida por él, aun cuando sea capaz de hacerlo", no significaría otra cosa que ese partido "debe obligarse a mantener con vida por toda la eternidad el ordenamiento político existente".<sup>7</sup> El pequeñoburgués alemán, ciertamente, no hizo nunca una revolución, sino sólo la sufrió. "La exigencia de la pequeña burguesía alemana dirigida al partido socialdemócrata alemán sólo significa, pues, que este partido [...] no debe de ninguna manera colaborar

<sup>5</sup> K. Marx-F. Engels, *Opere*, v. VIII, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 153.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 329-330



en hacer revoluciones, sino debe soportarlas todas.”<sup>7</sup> Ciertamente, al que sólo toma en cuenta el lado formal de la democracia la continuidad de la situación jurídica debe presentársele —en cierto sentido— como su esencia, situación jurídica que la garantiza más cuanto más evolucionada sea: la inclinación a la lealtad [*loyale Gesinnung*], por lo tanto, se presenta como la virtud específica de los demócratas. Debe evitarse sólo cualquier acción no parlamentaria que choque contra la santidad de los derechos democráticos fundamentales. Pero el joven Engels podía decir, acerca de esta santidad, algo que el proletariado no debería olvidar ni siquiera en la actualidad. Defendía enérgicamente la “ilegalidad” de los cartistas y decía:

“Aprovechemos la ocasión para decir algunas palabras acerca de la observancia rigurosa de la ley en Inglaterra. Por supuesto que para el burgués la ley es sagrada, ya que es su propia obra, promulgada con su anuencia y para su protección y beneficio. Sabe que, aunque alguna ley en particular pueda perjudicarlo especialmente, no obstante todo el complejo de la legislación protege sus intereses y sobre todo la santidad de la ley, la intangibilidad del orden [...] es el sostén más poderoso de su posición social. Puesto que el burgués inglés se reencuentra a sí mismo en la ley, así como en su dios, la considera por ello sagrada, y por ello el bastón del agente de policía —que en realidad es su propio bastón— tiene para él un maravilloso poder apaciguador. Pero para el obrero realmente no es así. El obrero sabe demasiado bien, y lo ha experimentado con harta frecuencia, que para él la ley es una vara hecha por el burgués para azotarlo, y cuando no tiene necesidad de hacerlo no hace caso de la ley.”<sup>8</sup>

Con razón, pues, Trotski señaló en el capítulo (muy digno de consideración) sobre la “Democracia” del libro ya citado, el peligro considerable que para la inclinación de clase del proletariado se deriva de esta tendencia psicológica de la democracia a la lealtad. El estado burgués democrático, en verdad, favorece ciertamente el desarrollo de la clase trabajadora, pero “con su legalidad limita este mismo desenvolvimiento, acumula y afianza con arte, entre pequeñas aristocracias proletarias, los hábitos oportunistas y prejuicios legales”.<sup>9</sup>

Antes de adentrarnos en una investigación más detallada

<sup>7</sup> F. Engels, “Prefacio” a *Marx von den Kölner Geschworenen*, Berlín, 1885, pp. 6-7.

<sup>8</sup> F. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en *Obras de Marx y Engels*, vol. 6, Barcelona, Crítica, p. 477.

<sup>9</sup> L. Trotski, *op. cit.*, p. 43.

sobre el concepto de revolución, veamos pues cómo una tendencia revolucionaria no sólo es posible dentro de la democracia misma, sino que tiene un significado muy positivo. No es otra cosa que la aspiración a eliminar los "límites" que también Kelsen quiere ver eliminados para la realización de la democracia "pura". Pero esa tendencia se relaciona al mismo tiempo con la comprensión del hecho de que esta eliminación sólo es posible en forma simultánea con el trastocamiento de todo el sistema social existente, del que estas "limitaciones de la democracia" se presentan como lados individuales, ya que una democracia libre de contradicciones internas no es posible precisamente como democracia política sino sólo como democracia social.

¿Qué significa, pues, revolución en sentido marxista? Ante todo, una vez más, un concepto histórico: no es una contraposición de una revolución en cuanto tal a una evolución en cuanto tal, sino más bien es el conocimiento —determinado por cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en el interior de la forma capitalista de las relaciones de producción y estimulada por el interés de clase proletario— de una *nueva tarea social*, ligada a la voluntad surgida en forma igualmente necesaria, de llevar a cabo esta tarea, en particular, de convertir la toma de posesión social de los medios de producción (y no de la propiedad privada de los mismos) en la base del ordenamiento social. El concepto de revolución, en el marxismo, es idéntico al de revolución *social* y significa, en una palabra: abolición de la oposición de clases como fin, dominio del proletariado como medio para alcanzar este fin. En el caso de que por encima de este concepto histórico de revolución se busque todavía uno más general, éste puede ser únicamente: *voluntad* social de transformación basada en un *conocimiento* teórico trastocante. En el marxismo, el concepto de revolución no es tampoco de hecho un concepto "simplemente" económico, sino que se perfecciona —como todos los conceptos del marxismo— como concepto social, al que pertenece pues siempre su superestructura ideológica, gracias a la cual sólo éste deviene un concepto sociológico. Y dentro de estos límites, y a pesar de estar redactada en una forma idealista, siempre se considera clásica la definición de Lassalle acerca de la distinción entre revolución y reforma:

"Revolución significa trastocamiento y por lo tanto se ha tenido una revolución siempre que en el lugar de la situación existente se ha establecido *un principio completamente nuevo*, no importando si ha sido con violencia o sin ella —en esto no se trata, de hecho, de los medios. La reforma, en

cambio, se presenta sólo cuando el principio de la situación existente se conserva y se desarrolla sólo en la dirección de salidas más suaves o más coherentes o más justas. Una vez más, tampoco aquí se trata de los medios. Una reforma puede realizarse mediante insurrecciones y derramamientos de sangre y una revolución, en cambio, de la manera más pacífica.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> F. Lassalle, *Die Wissenschaft und die Arbeiter*, en *Sämtliche Werke*, cit., p. 104. De una manera totalmente acorde se expresa Emil Lederer, en su sugestiva investigación *Einige Gedanken zur Soziologie der Revolutionen* (Leipzig, 1918), cuando a la pregunta de en qué consiste una revolución, responde: “consiste en el hecho de que una idea se abre camino hacia la realidad [...] Para una revolución pura son esenciales dos cosas, el hecho de que sea una *idea* y de que pueda movilizar una *fuerza social*” (*ibid.*, pp. 12 y 13). En una forma muy correcta y en beneficiosa contraposición con el carácter plañidero de muchos otros doctos críticos del marxismo —que por otro lado quedan impávidos ante los métodos violentos de la sociedad burguesa y, en particular, ante la guerra—, Lederer explica también el hecho de que la violencia no forma parte de los rasgos conceptuales de la revolución, sino más bien de su realización. Lederer sostiene que de aquí nace una problemática contradictoria, porque la utilización de la violencia siempre está en contradicción con la idea. En esta parte de su exposición el punto de vista del autor queda esencialmente atrapado en el elemento ideológico, se crea por sí mismo sus límites y sus dificultades. La idea y la fuerza se convierten, en cierto sentido, en potencias hostiles —como Ormazd y Ahriman—, aunque la violencia revolucionaria no puede ser, sin embargo, otra cosa que la idea, devenida viviente, que guía y mueve una clase. De este modo, también Lederer se ve obligado finalmente a afirmar “que en el presente sólo pueden adquirir una importancia revolucionaria las ideas que, si se persiguen coherentemente, llevan a la separación [*Auseinandersetzung*] entre las clases, o incluyen en sí la lucha de clase, o se interpretan de tal modo que pueden asumir en sí la lucha de clase” (*ibid.*, p. 32). Ciertamente, la violencia revolucionaria entraña muchas violaciones de la idea absoluta. Pero precisamente la idea revolucionaria, no ha sido nunca una idea absoluta sino la forma histórica de aproximación a ésta, y sólo por esta razón puede tratar del hecho de si la violencia está en contradicción con su propia idea. Desde este punto de vista, idea y violencia [*Gewalt*] ya no son esencialmente extrañas, como no lo son el plan y su actuación, el objetivo y los medios. Coincide con la disposición (todavía, en esencia, meramente ideológica) de Lederer respecto a este problema, el hecho de que él —en oposición con su reconocimiento parcial de la violencia y de la lucha de clase como medios necesarios para la revolución—, llegue, en un ensayo posterior sobre la “*Soziologie der Gewalt*” (*Die weissen Blätter*, N. S., núm. 1) a considerar fuera de juego el papel de la violencia en el desarrollo ulterior de la sociedad. “Ha llegado a su fin la época en la que la

Por lo tanto, si de hecho no es necesario, para la revolución que ésta se desarrolle "de manera violenta", tampoco es contrario, a su concepto —y esto es decisivo respecto a Kelsen— el hecho de que se lleve a cabo "legalmente". En sí y para sí, se puede concebir que este dominio del proletariado pueda establecerse absolutamente sin luchas, gracias a una resolución parlamentaria de mayoría. Pero esto cuando mucho puede interesar a los juristas en cuanto lado esencial de este proceso; por lo que respecta a la importancia sociológica de la revolución, la cuestión precisamente de si es posible establecer "pacíficamente" o "de manera violenta" el dominio proletario es totalmente secundaria. Ya que el elemento esencial consiste únicamente en el hecho de que junto con este dominio del proletariado se produce un cambio fundamental en la función social del dominio, una ruptura con el carácter que había tenido hasta entonces. Ya que se trata de un dominio que no está destinado a la conservación del poder de una clase y a la conservación de la estructura

*violencia por sí sola* podía crear una situación nueva y un resultado definitivo." En esta forma limitada, esto es seguramente cierto aun desde el punto de vista marxista, ya que éste no considera precisamente activa "la violencia por sí sola" en la revolución social y en la lucha de clase. Por lo tanto, cuando Lederer sostiene que ha "llegado el momento de poner nuevamente a prueba la tesis de la lucha de clase y de darle un significado adecuado a la época" (*ibid.*, p. 27) y por tanto que la estructura social no se cambia necesariamente por medio simplemente de la violencia de clase y de la lucha, sino cada vez con más frecuencia por medio de la adaptación recíproca, más o menos consciente, de los aparatos constituidos por las grandes clases en representación de sus intereses, entonces ésta es una objeción válida únicamente si se usan las palabras lucha y violencia exclusivamente en un sentido inaudito. El elemento esencial, en el concepto de lucha de clase, es la determinación de la división de las funciones en el proceso social a través del establecimiento de condiciones económicas vitales que se excluyen recíprocamente. Sólo se puede tener una adaptación en la representación del momento y en la medida de una realización momentánea de las exigencias de clase, mas no en éstas mismas. Finalmente, Lederer se ve obligado también a admitir que "la posibilidad de cambios fundamentales" sigue siendo una necesidad aun en el "nuevo sentido" —del que él habla— de lucha de clase. De este modo, sin embargo, toda la revisión de la lucha de clase desemboca en la antigua tesis marxista de que la forma en que finalmente se lleve a cabo la revolución dependerá esencialmente del tipo de oposición de las clases dominantes. También en este caso, por lo tanto, se confirma el concepto de partida de Lassalle según el cual el elemento esencial del concepto de revolución y de lucha revolucionaria es el principio nuevo y no la violencia.

de clase del estado, sino más bien al derrocamiento de todo poder de clase en general, y por tanto, también del propio, a través de la transformación de la vida basada en el estado de clase a una vida basada en la inexistencia de clases, en la que hasta el dominio pierde su carácter de opresión. En las actas de las sesiones del parlamento, cuando la revolución social se lleva a cabo en forma democrática, todo esto se puede desarrollar sin una ruptura revolucionaria de la constitución; se tiene, por ejemplo, una mayoría calificada que vence la propiedad privada, garantizada hasta ese momento por la constitución, en la forma de una resolución "legal". Pero lo que se le presenta al jurista en sus fórmulas, como "continuidad" del estado de derecho, desde el punto de vista sociológico es el cambio más gigantesco de la estructura económica del estado, de modo que "el estado" no es la misma cosa antes y después. Para los marxistas revolución social no significa necesariamente ni ruptura del derecho, ni utilización de la violencia en general, sino más bien la transposición, consciente del final, de la sociedad a un nuevo ordenamiento económico que ya se ha formado previamente en su seno. Marx y Engels precisamente nos enseñaron a comprender y expusieron por primera vez en el *Manifiesto comunista*, en forma lapidaria, que en el interior de la forma jurídica *invariada* se pueden producir las revoluciones sociales más fuertes gracias a su desarrollo económico.<sup>11</sup> Ante todo, para nosotros la revolución no es precisamente ni un concepto jurídico, ni un concepto político sino más bien sociológico, y se refiere al cambio en la disposición de la conciencia y de la voluntad con respecto a la estructura social del estado. El desplazamiento que ocurre en la función social de las distintas clases —un desplazamiento logrado gracias al continuo de la estructura social misma— hace que, finalmente, ambas clases, tanto la dominante como la dominada, sólo puedan estar en el organismo social dando origen a contradicciones: la primera, cada vez menos capaz de dominar efectivamente el estado en beneficio propio y de garantizar el disfrute imperturbado del dominio —la guerra mundial y todavía más la "paz" posterior a ella son un testimonio del que no se puede prescindir—; la segunda, cada vez más limitada, en sus exigencias de progreso, por la sociedad, en la medida en que

<sup>11</sup> Véase, además, el brillante escrito de Karl Renner [publicado bajo el seudónimo de Josef Karner], *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, en *Marx-Studien*, vol. I (Viena, 1904), donde muestra qué cambio revolucionario de funciones se llevó a cabo en el interior de la forma jurídica de la propiedad a través del cambio económico de su contenido.

esta sociedad se convierte cada vez más, de una manera totalmente clara, en su sociedad, en la sociedad de los trabajadores. La revolución, por lo tanto, sólo es la adaptación consciente de la forma externa de la sociedad a su nueva estructura interna: ciertamente, una ruptura con lo antiguo, *pero no necesariamente una ruptura del derecho*, sino más bien una ruptura con las antiguas instituciones y tradiciones, con la antigua concepción burguesa de la sociedad, con el espíritu del estado de clase, con toda la ideología de las clases anteriormente dominantes.

Lo que caracteriza, pues, el concepto de revolución, y lo que lo distingue de la simple reforma, es el hecho de que destruye la identidad de los fundamentos económicos de la sociedad, el hecho de que no necesariamente es una ruptura de la constitución estatal, sino que es siempre una ruptura de la constitución económica de la sociedad; el hecho de que, como escribía el joven Marx, "no deja en pie las columnas de la casa", como lo hacían todas las revoluciones simplemente políticas ya que no atacaban la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, no abolían la oposición de clases misma. Este concepto sociológico de revolución, en lugar de ser no pensado [*gedankenlos*] o no científico, es más bien un concepto precisamente en el sentido de Kelsen, a condición de que su idea de revolución se traslade del campo jurídico al sociológico. En su libro, recién aparecido y que más bien hace época en el campo de la construcción lógica de una teoría del derecho —libro sobre el que deberé volver en otro aspecto—, Kelsen ilustra agudamente el concepto *jurídico* de revolución afirmando que el criterio decisivo no es si el cambio es más o menos profundo en el estado, sino si este cambio se produjo constitucionalmente o bien a través de una ruptura de la constitución. Se podría imaginar, por ejemplo, que una monarquía pasara a ser república a través de una resolución constitucional, o sea, a través de una sanción de la resolución parlamentaria por parte del monarca. Esto no sería una revolución; en cambio sí lo sería una proclamación de la república, por ejemplo, a través de un pronunciamiento unilateral del parlamento.<sup>12</sup> Prescindamos del hecho de que también aquí se pone de manifiesto una vez más que la manera de pensar meramente jurídica es vacía y carece de significado y, por último, es hasta errónea, en lo que respecta a la comprensión de los procesos sociales, ya que de acuerdo con este concepto las transformaciones más fuertes de la sociedad, que extrañamente pueden ser "constitucionales", pierden su carácter re-

<sup>12</sup> H. Kelsen, *Das Problem der Souveranität*, cit., p. 237.

volucionario, en tanto que las violaciones de la constitución que, en sí pueden ser insignificantes para la marcha del desarrollo social, se promueven al rango de eventos "revolucionarios". Sin embargo, es cierto que lo que se piensa esencialmente en la idea de revolución, la ruptura con la identidad de lo antiguo, la superación de la continuidad *desde un punto de vista jurídico*, sólo es posible gracias a una ruptura constitucional que hace suceder, precisamente, a una forma jurídica otra forma que no se deriva *de* aquélla.

Lo mismo sucede en el caso de la revolución social: la constitución de la sociedad, a la que ésta tiende, no es una trasmutación de la antigua, sino más bien una constitución *distinta*. Desde el punto de vista de la propiedad privada de los medios de producción y del cuidado individual de la economía —a pesar de que este punto de vista haya podido experimentar limitaciones— no existe ninguna transición que lleve a la propiedad común de los medios de producción y al cuidado social de la economía. El hecho precisamente de que esas "limitaciones" valen siempre como tales, muestra el hiato de las concepciones que, a partir de aquí, realiza la ideología económica, política y cultural.

Pero a esta altura surge una nueva objeción. Se diría, y Kelsen pensó esto, que el concepto sociológico de revolución se presenta ahora contradictorio, ya que, en realidad, en la ruptura del ordenamiento jurídico el nuevo ordenamiento no guarda ninguna relación con el antiguo; y la nueva constitución social, precisamente de acuerdo con las teorías de Marx y Engels, se desarrolla sin embargo siempre a partir de la antigua, precisamente. Se trata de la antigua discusión sobre la *relación entre revolución y evolución*, que en la época del revisionismo de Bernstein produjo un error que no se ha superado todavía.

Sólo puede descubrir una oposición entre evolución y revolución, respecto al proceso social, el que entiende las relaciones y potencias económicas —que según la concepción materialista de la historia, determinan en última instancia el desarrollo histórico— en la forma "materialista", des-espiritualizada [*geistfrei*] e insulsa [*geistlos*], que ya hemos rechazado de muchas maneras. Si no se olvida la frase de Marx: "En mi teoría el elemento ideal es el *elemento material transportado a la cabeza del hombre*", entonces se sabe —y ya no se lo olvida— que no existe causación económica, que no se cumpla al mismo tiempo *en la cabeza del hombre*. El continuo cambio de las relaciones económicas a través del desarrollo del modo de producción capitalista se lleva a cabo, pues, únicamente gracias a su infinito traslado a las cabezas de los

hombres: o sea, primeramente crea en la cabeza de los proletarios la conciencia de la situación económica y luego el conocimiento de los medios para remediarla, y, finalmente, la voluntad de actuar. Sólo la acción crea, sin embargo, el remedio, sólo la acción produce el cambio de las relaciones económicas, crea su nuevo ordenamiento. Ciertamente, el marxismo ha enseñado siempre que: "Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad."<sup>13</sup> Pero esto no significa, naturalmente, que estas nuevas condiciones materiales de existencia constituyan ya la nueva sociedad misma. Los críticos doctos de la concepción materialista de la historia nos atribuyen siempre semejante "autonomismo de la economía". Por el contrario, Marx refiriéndose precisamente a esta preparación "evolutiva" de la nueva sociedad, describe de una manera muy precisa y que no puede dar pie a malas interpretaciones la "misión histórica" de la clase obrera, que se deriva de esta evolución: "Ellos [la clase obrera] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar salida a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno."<sup>14</sup> *He aquí lo que es la revolución: la liberación de los elementos de un nuevo ordenamiento.* La alusión a la transformación evolutiva de los fundamentos económicos de la revolución, que forma parte de la esencia del marxismo, no es, pues, una contradicción sino únicamente la determinación sociológica de la revolución, su inserción en la causalidad social, que, naturalmente es un *continuum*. El que define esto como una contradicción entre un contenido evolucionista y una terminología revolucionaria, en el fondo no tiene una idea clara del hecho de que todo nacimiento de lo nuevo —y por lo tanto también en el ámbito de la evolución biológica— considerado desde su lado causal, reconduce al *continuum* de sus condiciones.

La idea de que a través de un cambio y de una adaptación graduales *nacen* nuevos géneros de la serie de la evolución biológica, se reconoce ya en la actualidad como una tergiversación de los fundamentos del darwinismo. Ni la selección artificial, ni la natural pueden producir algo nuevo,

<sup>13</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 5.

<sup>14</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 237.



sino únicamente pueden valorizar y conservar lo nuevo que se haya presentado espontáneamente y de manera imprevista. La evolución orgánica, por lo tanto, sólo es posible, en general, gracias a una serie de revoluciones orgánicas continuas (mutaciones), cada una de las cuales representa una ruptura con lo antiguo y el comienzo de un elemento nuevo. Se pone de manifiesto así que *revolución y evolución no son, en general, opuestos*; ya que la segunda se refiere a la relación causal de los cambios, y la primera al género de los mismos. *Opuestos son simplemente revolución y reforma (variación)*, en cuanto la primera indica un cambio a consecuencia de una ruptura con la situación anterior y la segunda indica un cambio *en el interior* de esta situación.<sup>15</sup>

Esta ruptura con lo antiguo está representada por la revolución proletaria que pone, en lugar del dominio de la burguesía y de sus principios de economía política, el dominio del proletariado y de sus principios y de sus instituciones socio-económicas. Pero el jurista Kelsen se detiene en la apariencia formal: encuentra que antes existía el estado burgués y ahora existe todavía uno, sólo que proletario. Encuentra pues digno de señalarse el hecho de que Marx y Engels hablan de revolución, ahí en donde en cambio la continuidad de la democracia lleva a término la transición del estado capitalista al proletario.

“Visto que Marx mantiene fundamentalmente firme la teoría del *estado* de clase proletario, que sustituirá, por medio de la revolución social, al *estado* de clase capitalista, no se comprende fácilmente por qué polemiza de una manera tan decisiva contra la idea de que con la revolución social se produciría simplemente un cambio del partido dominante en el estado. Él afirma que el estado debe ser eliminado. ¡Aunque, sin embargo, sólo para ser reconocido en cuanto estado y, ciertamente, de nuevo en cuanto estado de clase! ¿No se trata, pues, únicamente de una polémica sobre una palabra, sobre una imagen intuitiva, si se habla de una ‘eliminación’ del estado de clase capitalista, o de una ‘transformación’ del mismo?”

Bastaría sólo comparar estas frases con el contenido conceptual de la teoría marxista de la sociedad y del estado para palpar, de una manera particularmente drástica, la incapacidad absoluta del punto de vista jurídico-formal de colocarse, aunque sea por un instante, en el terreno de la teoría que pretende criticar. Basta el hecho de que el dominio capitalista y el proletario fundan ambos un “estado”, ¡para que

<sup>15</sup> Véase, además, J. v. Wiesner, *Erschaffung, Entstehung und Entwicklung*, Berlín, 1916.

en lo esencial no haya cambiado nada! El hecho de que el estado proletario tiene una función completamente distinta de la del estado burgués; el hecho de que en este último el carácter de clase está destinado ante todo a perdurar —y que la esencia de este ordenamiento estatal consiste precisamente en mantenerlo—, en tanto que, por el contrario, en el estado proletario el carácter de clase sólo es un medio para destruir el contraste de clase mismo: todo esto queda fuera del campo visual de los ojos del jurista, ciegos ante la realidad de la vida social.

Por esto, también en lo que respecta a la exigencia marxiana de destruir la máquina estatal —exigencia que Marx define como una necesidad incondicional de la conquista proletaria del dominio— Kelsen no es capaz de empezar de otro modo que descubriendo en ésta únicamente una contradicción con respecto a la teoría evolutiva y una conexión con las necesidades de propaganda radical. Con esta imagen de la destrucción de la máquina estatal, dice Kelsen, sólo se puede entender que en lugar de un determinado ordenamiento estatal se pone otro, o bien, que en lugar de los anteriores órganos estatales se emplean hombres nuevos, o bien que se constituyen funciones estatales totalmente nuevas. En todo caso, la ruptura de la máquina estatal se reduce de alguna manera a un cambio de la forma estatal o de los órganos estatales o de ambas cosas. Pero el marxismo no se interesa de aquello a lo que el jurista triunfante le asigna un valor: del hecho de que, aun después de la ruptura de la máquina estatal existe todavía una forma estatal. Esto es importante únicamente para Kelsen porque él identifica el concepto de estado de Marx, que indica siempre un estado histórico, con su estado formal, que comprende todas las posibles formas estatales, y ahora se cree seriamente obligado a demostrar que después de la eliminación o destrucción del estado (Marx piensa en el capitalista) queda todavía un estado (Kelsen piensa en el proletario). Naturalmente ésta es, pues, una "victoria" del punto de vista jurídico sobre el marxista, tanto más fácil cuanto que es una discusión totalmente vana, en este caso, una verdadera discusión sobre las palabras.

Lo esencial de esta idea, fundamentalmente importante, de la ruptura de la máquina estatal, que Lenin mercedamente colocó en el centro de la investigación, mostrando que no era una observación simplemente casual de Marx sino una concepción que reaparecía siempre, a partir de *El dieciocho brumario*, lo esencial de esta concepción está, pues, precisamente en poner de manifiesto la ruptura con lo antiguo, la eliminación, que

debe llevar a cabo la revolución social, del contenido político y económico anterior del estado. El establecimiento del estado de los proletarios no significa, por tanto, únicamente el dominio de un nuevo *partido* en el *milieu* social que por lo demás ha quedado invariado, sino la abolición de las antiguas condiciones sociales de vida y la introducción de nuevas condiciones por parte de la *clase* en ascenso. Respecto a esta ruptura, en general, es válido lo que Marx decía de la Comuna de París, a la que consideraba como un primer ejemplo de esta ruptura (se trata de un pasaje citado también por Kelsen sin ser evaluado efectivamente): "He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo."<sup>16</sup>

Pero, naturalmente, si en esta frase se prescinde de lo esencial, o sea, de la forma nueva del trabajo social, y, con aire triunfante, uno se contenta sólo con el hecho de que aquí también se habla de un "gobierno" y de una forma "política" y por tanto de formas estatales en general, entonces se encierran los conceptos marxistas en un vaso tan maltrecho que no queda de ellos nada.

Por esto también la crítica penetrante que Kelsen dedica a la cuestión de si la Comuna de París era efectivamente, en el sentido de Marx y Engels, el primer ejemplo de esa destrucción de la máquina estatal, estaría condenado a naufragar en las discusiones bizantinas más engañosas. Es casi tragicómico ver que aquí la crítica jurídica corre siempre al lado del contenido objetivo de la exposición marxista y se lanza sobre cada palabra de la que puede deducir —cosa que al marxismo no se le ha ocurrido nunca objetar— que también la Comuna era una organización constrictiva. La abolición del ejército profesional no sería una superación de la fuerza militar sino que al ser sustituido "con el pueblo en armas", sería sólo su transposición a una forma distinta. El derecho de voto basado en los privilegios se sustituiría por el derecho universal de voto: una vez más, una forma del estado "no destruido". Y la sustitución de la institución parlamentaria por una institución "que trabaja", no significaría, como cree Marx, la eliminación del parlamentarismo, sino más bien su transformación en una forma que se aproxima a la democracia directa, en cuanto une también el poder ejecutivo con la legislación. Un cuerpo representativo "¿deja tal vez de ser

<sup>16</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 236.

un parlamento [*Parlament*] —en alemán, una *Volksvertretung* [representación popular]— cuando le corresponden, junto con la legislación, también funciones ejecutivas y en particular la elección de los hombres a los que está confiado el ejecutivo?”, se pregunta Kelsen, convirtiendo inmediatamente el fenómeno *histórico* de la Comuna en la categoría jurídica de “una institución que trabaja” en general. Naturalmente. Naturalmente, si sólo se transforma conceptualmente una institución que dicta leyes en una que al mismo tiempo administra también, “el” parlamentarismo no deja de existir; pero en la transformación histórica de la que habla Marx y de la que trata en general la teoría marxiana, de este modo deja de existir el *parlamentarismo burgués*, o sea, deja de existir el hecho de que la “representación popular” está al servicio de los intereses de dominio de una clase, que desea la conservación de la explotación económica y, por lo tanto, la conservación de la oposición de clases, y es sustituida con una institución representativa que desea precisamente lo contrario. Tiene por lo tanto un significado real el hecho de no señalar dos cosas tan diversas —absolutamente diversas como los dos conceptos de democracia— con el mismo nombre. Y cuando Lenin en cierto momento dice que no puede imaginarse realmente una democracia sin un cuerpo representativo, pero sí puede imaginársela sin parlamentarismo, Kelsen se equivoca cuando descubre en esto “una restricción, no autorizada, del concepto de parlamentarismo”. Más bien esta distinción terminológica contribuye únicamente a llamar la atención sobre el hecho de que, para el punto de vista marxista, la única cosa que interesa no es precisamente la forma jurídica sino la función social de su contenido. De otra manera terminaríamos considerando de tal modo las cosas, que en verdad resultaría posible una continuidad de la forma jurídica a partir de la deliberación de una aldea de otentotes para llegar a la de los parlamentos actuales —en realidad, apoyada también externamente por una serie de fenómenos que recuerdan, en estas instituciones modernas, la civilización de los otentotes—, pero que sin embargo es sólo la continuidad de una bruma conceptual en la que desaparecen todos los rasgos característicos de las cosas.

En cambio, si nos apegamos a lo que Marx consideró como su esencia —la eliminación de la burocracia, del ejército profesional y la transformación del parlamentarismo en un organismo de trabajo—, entonces esta consideración crítica y muy insuficiente de la Comuna de París conduce precisamente a lo que se podría llamar, en verdad, no el problema central teórico sino práctico de la democracia, conduce a la

cuestión de su posibilidad organizativa. Kelsen se ocupó de ella sólo de una manera totalmente secundaria. No obstante, no podemos dejar de ocuparnos de ella un poco más detalladamente porque de la aclaración de esta relación no sólo depende una mejor comprensión de lo que Marx descubrió en la Comuna, sino, en particular, resulta todavía más claro lo que el marxismo se imagina como concepción del estado del futuro.

## XII. LA DEMOCRACIA Y SU ORGANIZACIÓN

Si en nuestros días la democracia se ha convertido con mucha frecuencia en objeto de una profunda crítica, de un escepticismo casi desesperado, y cada vez más se oye hablar de crisis de la democracia, el motivo de esto no radica ni en la aparente contradicción en que ésta se encuentra con respecto a la dictadura, ni en su inevitable fracaso en el interior del parlamentarismo del estado de clase. De acuerdo con estas dos líneas de interpretación no existe de hecho un problema real de la democracia sino únicamente fenómenos que deben resultar contradictorios porque se le aplica el concepto de democracia a una situación social del estado que no le corresponde. El problema efectivo de la democracia se presenta en un horizonte completamente distinto. R. Michels, en su sugestivo libro titulado *Los partidos políticos*, tuvo el mérito de detenerse, aunque no fue uno de los primeros en hacerlo, de un modo más bien amplio, en este problema, y después de él W. Hasbach<sup>1</sup> y, en particular, M. Weber estudiaron con eficacia, aunque desde otro punto de vista, el mismo tema.<sup>2</sup> El problema específico de la democracia consiste en el hecho de que, según parece, debido a exigencias internas de su organización debe desarrollarse de un modo contradictorio. En efecto, siempre que se debe recurrir a una forma de representación, no bien se sale de la pequeña estructura de una comunidad primitiva, en la que todavía es posible un ejercicio directo de la democracia, y aun en ésta, surge un jefe al que se somete la democracia. Por lo tanto parece insita en toda democracia la tendencia a alimentar por sí misma nuevos conflictos, que nulifican la igualdad y la solidaridad de sus miembros. Por este motivo, Michels habla más bien de una ley inflexible de oligarquía, que se manifiesta en el interior de la democracia,<sup>3</sup> y que, expresada en una fórmula muy sintética, dice más o menos así: "La organización es la fuente del dominio de los elegidos sobre los electores, de los que reciben un cargo sobre los que lo con-

<sup>1</sup> Véase el tercer libro titulado "Der Mechanismus der Demokratie", del volumen de Wilhelm Hasbach, *Die moderne Demokratie*, cit.

<sup>2</sup> Véase M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, Munich, Duncker & Humblot, 1918, y M. Weber, *Politik als Beruf* [1919] en esp., incluido en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 51 y ss.

<sup>3</sup> R. Michels, *op. cit.*, pp. 501 y ss.

fieren, de los delegados sobre sus mandantes.”<sup>4</sup> Se trata de una tendencia orgánica que es común a todas las formas de democracia, tanto a las revolucionarias como a las conservadoras. “Nos vemos inclinados a ver en esto una tragedia: las masas se contentan con emplear todas sus fuerzas para permitir la sucesión alternativa de sus señoras.”<sup>5</sup>

A esta tendencia irreversible se le añade otro elemento que hace tan problemático la democracia y que consiste en el hecho de que todas las formas de organización que ésta debe producir, para alcanzar sus objetivos, se esclerotizan inmediatamente, por así decirlo, se endurecen en un mero mecanismo, en una máquina. Los órganos se convierten pronto en una burocracia, en un estrato con poderes de clase y de dominio, que presentan nuevamente un elemento de conflicto en el interior de la democracia. Este aspecto de su evolución fue estudiado en particular por Max Weber, quien demostró que la democracia no es sólo un producto del estado o de la administración estatal, sino que ya en el interior de los partidos políticos y por lo tanto en las formas esenciales, a través de las que se manifiesta la democracia moderna, el peso mayor de su actividad y de su influjo descansa en el *aparato* que todo partido ha desarrollado para su propia organización y este aparato está dirigido completamente por una burocracia de partido que resulta más indispensable a medida que son más amplias las masas que abarca el partido. “En todas las organizaciones el trabajo efectivo es realizado en una medida cada vez mayor por empleados y por agentes de todo tipo. Todo lo demás es sólo barniz y apariencia.”<sup>6</sup> Weber considera esta burocratización como una tendencia necesaria, que no debe ni siquiera discutirse. En efecto, es lo que garantiza una dirección racional, construida sobre bases profesiones, de los negocios [*Geschäfte*]. A esta altura se perfila la pregunta que constituye propiamente la cuestión decisiva de la democracia: ¿cómo es posible todavía la democracia en general ante este dominio inobjetable e inevitable de la tendencia a la burocratización?<sup>7</sup>

Aun antes de estos críticos de la democracia y de la consolidación de una clase de políticos de profesión [*Berufspolitikertum*] F. Engels desarrolló una crítica igualmente radical precisamente en relación con la situación de los partidos americanos, tomada en cuenta por los autores ante-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 521. Véase, también, en W. Hasbach, *op. cit.*, pp. 477 y 575.

<sup>6</sup> M. Weber, *Parlament und Regierung*, cit., p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

riores. Engels, sin embargo estaba convencido desde el principio de que su crítica no afectaba la democracia en general, sino la democracia burguesa. En su "Introducción" al escrito de Marx, *La guerra civil en Francia*, llamó la atención sobre el proceso de autonomización de los órganos de la sociedad tal como se lleva a cabo incluso en una república democrática, que transforma sus funcionarios [*Beamten*] de servidores en patrones.

"No hay ningún país en que los 'políticos' formen un sector más poderoso y más separado de la nación que en Norteamérica. Allí cada uno de los dos grandes partidos que alternan en el gobierno está a su vez gobernado por gentes que hacen de la política un negocio [...] Es sabido que los norteamericanos llevan treinta años esforzándose por sacudir este yugo, que ha llegado a ser insoportable, y que, a pesar de todo, se hundan cada vez más en este pantano de corrupción. Y es precisamente en Norteamérica donde podemos ver mejor cómo progresa esta independización del estado frente a la sociedad, de la que originariamente debía ser un simple instrumento. Allí no hay dinastía, ni nobleza, ni ejército permanente, [...] ni burocracia con cargos permanentes o derechos pasivos. Y, sin embargo, en Norteamérica nos encontramos con dos grandes cuadrillas de especuladores políticos que alternativamente se posesionan del poder estatal y lo explotan por los medios y para los fines más corrompidos; y la nación es impotente frente a estos dos grandes cárteles de políticos, pretendidos servidores suyos, pero que, en realidad, la dominan y saquean."<sup>8</sup>

También dentro del movimiento obrero proletario se impuso este problema desde hace mucho tiempo a la conciencia de las masas. La línea antiautoritaria del anarquismo y el sindicalismo posterior son, precisamente, formas en las que el esfuerzo por luchar contra la burocratización y por garantizarles a las masas un influjo directo y más decisivo fue una de las causas principales de su surgimiento y de su extraordinaria fuerza de atracción, que ejercieron momentáneamente sobre los trabajadores. La exigencia sindicalista de la *action directe*, en particular, pudo volverse de este modo popular porque por medio de ella se expresaba simplemente una capacidad de actuar de manera directa y con efectos inmediatamente visibles sobre el estado de clase, pero también porque esta acción sólo se podía llevar a cabo a través de la intervención inmediata y directa de las masas mismas.

De este modo el individuo podía hacerse la ilusión de ya

<sup>8</sup> F. Engels, "Introducción" a K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, pp. 198-199.



no verse obligado a tener un representante como elector, sino de poder actuar directamente para sus fines, en cuanto miembro autónomo de una colectividad. Todavía está muy viva en nuestra memoria la fuerza irresistible de atracción con que la idea de los consejos obreros se posesionó, en todas partes, después de la revolución rusa, de las masas, no sólo porque estaba rodeada del halo romántico, todavía no evidente, que debía acompañar al bolchevismo, sino porque pareció poner a su disposición un instrumento real a través del cual las masas estaban en condición de romper, en la fábrica, en el comercio, en las filiales de las agencias, en las oficinas, en los lugares en que trabajaban y se reunían, las formas esclerotizadas de una dirección política y sindical y de establecer en su lugar la propia vitalidad revolucionaria como nuevo principio organizativo.<sup>9</sup> La atención cada vez mayor que atrae sobre sí el sindicalismo inglés de las gildas es también el resultado de un movimiento de resistencia, que emana de los reiterados impulsos de las masas hacia la democracia directa, y que se dirige contra la burocratización, la mecanización y la separación de una casta dirigente en el interior de la democracia. También aquí actúa como motivo propulsor el hecho de que la salvación no radica en la rígida centralización que parte de lo alto, sino únicamente en la construcción de la organización social a partir de la base, en la base, pues, de las masas que actúan y se determinan en organizaciones locales.

“El futuro de los sindicatos —se lee en Cole— no depende de los grandes dirigentes, sino de los locales y de los dirigentes de las empresas, depende de la minoría inteligente dentro de la masa. [...] El movimiento de los sindicatos debe volver a ser democrático, debe basarse en las empresas, porque de éstas se deriva el origen y la culminación de su poder. En la medida en que las empresas se conviertan en el punto de apoyo de la vida sindical se impondrán espontáneamente también las demás exigencias: nuevas funciones, nuevos métodos, un nuevo aparato y hombres nuevos.”<sup>10</sup>

Michels no cree posible la superación de este destino de la democracia, por el que debe trastocarse en oligarquía y hundirse en el pantano de una forma burocrática. La única solución sólo puede consistir —en su opinión— en “paralizar lo más posible” estas tendencias nocivas, tarea esta que debe ser desarrollada principalmente por la “pedagogía social”. Por

<sup>9</sup> Véase a este respecto mi escrito *Democracia y consejos obreros*, cit.

<sup>10</sup> G. D. H. Cole, *Selbstverwaltung in der Industrie*, Berlín, Engelmann, 1921, pp. 71-72.

lo demás, para él, el valor de la democracia consiste en el hecho de que respecto a la aristocracia y a la monarquía, es "el mal menor".<sup>11</sup> El juicio de Weber no es tan radicalmente pesimista. Toma, por así decirlo, el toro por los cuernos, encontrando en lo que Michels llama la tendencia a la oligarquía un camino de salida para la democracia. En la formación de enérgicas personalidades dirigentes, pero responsables ante las masas, radica la única posibilidad de impedir la esclerosis de la democracia en un máquina burocrática. El remedio debe buscarse, por lo tanto, en el desarrollo de un sentimiento político, o sea de una facultad de decidir de manera autónoma y con sentido de responsabilidad social en los asuntos de la administración pública y del gobierno. "Los políticos deben contrarrestar el dominio de los funcionarios."<sup>12</sup>

A pesar de que Weber tenga razón en criticar la caricatura del parlamentarismo que se estableció en Alemania antes del derrumbe, y a pesar de que sea legítimo en la actualidad, es más, precisamente en la actualidad, su crítica violenta del carácter absolutamente apolítico de la burguesía alemana, inmersa en el culto de la autoridad,<sup>13</sup> se puede dudar de que la formación, ciertamente necesaria, de una clase dirigente, políticamente madura, pueda ser un instrumento eficaz para prevenir la transformación de la democracia, de una forma de autodeterminación de las masas en un dominio sobre las mismas, a través de sus dirigentes.<sup>14</sup> Por otro lado,

<sup>11</sup> R. Michels, *op. cit.*, vol. II, p. 191.

<sup>12</sup> M. Weber, *Parlament und Regierung*, cit., p. 57.

<sup>13</sup> Véase el valiente y excelente libro, publicado durante la guerra, de Hugo Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena, Dietrichs, 1915 y mi ensayo en el libro *Klassenkampf gegen Völkerringkampf*, cit., pp. 35 y ss.

<sup>14</sup> Y, por lo demás, Max Weber no considera esto ni siquiera como fin, por lo menos en este momento político. Ya que encuentra también obligatoria esta subordinación de la masa a la élite si éste corresponde a su concepto de responsabilidad política. "La acción política está dominada constantemente por el 'principio del pequeño número', o sea, por la capacidad superior de maniobra política de los pequeños grupos dirigentes. Este elemento 'cesarista' es (en los *estados de masa*) imposible de eliminar" (véase M. Weber, *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1964, p. 1093). Es necesario poner atención en la observación entre paréntesis subrayada por el propio Weber. Ahí se encuentra una importante delimitación, sobre la que volveremos pronto. De una manera análoga es considerada también por Leonard Nelson en sus escritos redactados con mucha pasión pero con menor crítica sociológica, y por lo demás muy interesantes, contra "la democracia", titulados *Demokratie und Führerschaft* y *Erziehung zum Führer* (Leipzig, 1920). Descubre la única posibilidad de corregir

el pesimismo de Michels tiene tan pocos motivos que él mismo encuentra en la "pedagogía social" una salida que debería haber significado para él algo más que un instrumento para detener las tendencias que se habían manifestado peligrosas para la democracia, si hubiera tenido en cuenta también la transformación del ambiente que se produce en una democracia social. Sin embargo es indispensable un análisis de este tipo; en efecto, también nosotros hemos reconocido como una necesidad que la democracia, en cuanto democracia política, deba desarrollarse de una manera contradictoria. Habría que preguntarse si esto es válido también para la democracia social.

Kelsen no se detuvo propiamente en este problema crucial. Lo roza únicamente cuando discute la importancia, ignorada completamente por él, del concepto socialista de la transformación de un gobierno ejercida sobre las personas en una administración de las cosas, e identifica inmediatamente la tendencia de la democracia social a la abolición y a la superación de una casta *autoritaria* de funcionarios con la mera y simple supresión de los funcionarios en general. En ese sentido, el problema de cómo se puede conciliar la exigencia de una clase de funcionarios, formada profesionalmente, con la autodeterminación democrática, se convierte para él en la monótona "contradicción", que empapa todo su libro y de la que nos ocuparemos más ampliamente, "entre anarquía y organización, entre la teoría política y la teoría económica" en el marxismo (pp. 88-89). En todo caso debemos admitir que no rara vez se ignoró, en la literatura socialista y anarquista, la necesidad, aun para la sociedad socialista, de una clase de funcionarios de profesión [*berufsmässigen Beamtentums*], porque no se puso suficiente atención en el hecho de que la lucha contra la burocracia no estaba dirigida contra la formación de especialistas, sino contra su superación en una clase específica con intereses y aspiraciones de poder propios, en una palabra, precisamente contra su dimensión autoritaria. Sólo la mayor "aproximación al estado" del proletariado, el hecho de ponerse en contacto de una manera

las tendencias burocráticas y oclocráticas de la democracia en la formación de un "partido de derecho o de la razón", que tenga la vocación del oficio de guía, de una especie de aristocracia del espíritu y de la vocación. Porque —se advierte aquí el resentimiento de los intelectuales burgueses amargados— "la democracia no es la arena de la que surge como vencedor el más capaz. Es la tribuna para los payasos, en la que el charlatán más astuto o mejor pagado supera el carácter noble y que construye *en beneficio de una buena causa*" (*Demokratie und Führerschaft*, cit., p. 21).

más profunda, a través de la comprensión de los problemas de la socialización y en particular a través de la conquista de muchas administraciones comunales, con las tareas relativas a la gestión de grandes empresas, agudizó su mirada respecto a la necesidad de una formación profesional aun para este género de actividades. Esta experiencia nos enseñó que forma parte de las múltiples ilusiones de la democracia pequeño-burguesa su idea preferida según la cual las tareas organizativas de la democracia social se simplificarían y se reducirían a tal grado que podrían ser desempeñadas por cualquiera y además como una ocupación secundaria. Kelsen, ciertamente tiene razón en su polémica contra el bolchevismo en la medida en que encuentra también en algunas afirmaciones de Lenin semejante concepción.<sup>15</sup> Pero el bolchevismo muy pronto se libró espontáneamente de esta opinión que encontramos sólo en sus comienzos, como el mismo Kelsen debió admitir, por otra parte, basándose en el pasaje, citado por él, tomado del famoso discurso de Trotski, *Arbeit, Disziplin und Ordnung*, en el que se dice: "La democratización no consiste de hecho en esto (éste es el abc de todo marxista), en negar el valor de las personas que poseen conocimientos especializados, sino en sustituirlos siempre y en todo lugar a través de colegios electorales."

Y si Kelsen sostiene que en la república de los soviets tampoco se pudo salvaguardar sin excepciones este principio electivo para los órganos públicos, va que el mismo Trotski no lo utilizó en el ejército rojo, le bastaba proseguir la lectura para darse cuenta de que Trotski no consideraba en general ese principio electivo, como "la última palabra de la construcción económico-estatal de la clase obrera".

"El siguiente paso hacia adelante debe consistir en la autolimitación de la iniciativa de los compañeros, en la justa y ventajosa autolimitación de la clase obrera, la cual sabe en qué momento el representante elegido por los trabajadores puede decir una palabra decisiva y cuándo es necesario ceder su lugar al técnico, al especialista que posee determinados conocimientos, al que se le debe confiar una mayor responsabilidad y que debe estar sometido a un atento control político."<sup>16</sup>

Y el mismo Lenin, cuya verdadera grandeza política consiste no sólo en reconocer prontamente sus errores, sino también en confesarlos, y en corregirlos, mostrando una valerosa falta de miramientos respecto a sí mismo y a las opi-

<sup>15</sup> V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, Moscú, Progreso, 1978.

<sup>16</sup> L. Trotski, *Arbeit, Ordnung und Disziplin* [Berlín, Verlag "Gesellschaft und Erziehung"], pp. 15-16.

niones de sus ciegos seguidores, declara en marzo de 1918: "Sin la dirección de los especialistas de las diversas ramas de la ciencia, de la técnica, de la experiencia, es imposible la transición hacia el socialismo, porque el socialismo exige un movimiento de avance consciente y de masas hacia una productividad del trabajo superior en comparación con la del capitalista y sobre la base de lo alcanzado por éste."<sup>17</sup>

Pero nuestro análisis no concierne al bolchevismo sino a la democracia en general, y a este respecto me parece que el peligro señalado como inevitable, de una contradicción que se desarrolla fatalmente en ella, entre sus intenciones y la forma organizativa que debe asumir, desaparece no bien se considera la democracia en su forma específica, en la social, liberada, pues, de los conflictos económicos entre las clases. Dejaremos, por tanto, también de concebir la democracia dentro de una relación lógicamente necesaria, casi de identidad, con la actual forma estatal y habremos adquirido la fluidez en el modo de representar las cosas, que es indispensable si se quieren perseguir progresos sociales en el futuro.

Me parece que la degeneración de la democracia a consecuencia de la constitución de una casta de funcionarios públicos de profesión y su transformación, de una organización que le permite al pueblo autodeterminarse en un instrumento para su dominio por parte de una casta, se ven impedidas de manera decisiva por dos movimientos opuestos que actualmente se pueden reconocer como tendencias hacia una democracia social, porque sus efectos se dejan sentir y a través de ellos podemos estar seguros de que los hombres del futuro, que querrán proponerse como su ideal la democracia, sabrán encontrar también remedios completamente nuevos. Marx llamó la atención con particular vigor sobre estos principios, por así decir claves, de toda democracia. Se trata, en primer lugar, de la formación política de las masas, de su apertura a una conciencia de clase proletaria, revolucionaria, lo que representa, sin embargo, sólo el aspecto fenoménico, relativo a nuestra época, y teñido, por así decirlo, a través de ella, de una conciencia social y de un sentimiento social. El segundo elemento concierne a la construcción *desde abajo* del "estado", o sea, de la vida basada en la solidaridad social, a partir, pues, de las pequeñas y restringidas relaciones sociales todavía llenas de vida, que se constituyen sobre la base de nexos locales, empresariales, de naturaleza económico-colectiva, en el marco de la satisfacción más directa de las necesidades.

<sup>17</sup> V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético* [1918], Moscú, Progreso, 1976, pp. 15-16.

Esto no entraña una recaída en el modelo representativo primitivo o, como se dice de buena gana, "pequeño-burgués" del utopismo. Se efectúa únicamente una generalización del principio ya hace mucho tiempo confirmado por la historia de la democracia, sobre todo en su forma inglesa, según la cual lo democrático que logró ponerse en práctica en la sociedad clasista sólo pudo desarrollarse basándose en el principio de autogestión *desde la base* de las comunas y de las comunidades orientadas a un fin.

A primera vista, el desarrollo que conduce de la multiplicidad y del fraccionamiento políticos a los grandes estados centralizados nacionales y autoritarios de la actualidad parece contradecir indudablemente la tendencia a la autogestión de tipo federativo. Pero tanto Marx como Engels pusieron el acento en el hecho de que sólo debemos considerar esta línea de desarrollo hacia el centralismo estatal como un fenómeno transitorio, producido por fuerzas y situaciones históricas específicas y no como una tendencia social universalmente válida. Esta última opinión sólo es más bien el fruto de un hábito de pensar acrítico. No debe sorprendernos que, como dice Engels, "la gente se acostumbra ya desde la infancia a pensar que los asuntos e intereses comunes a toda la sociedad no pueden gestionarse ni salvaguardarse de otro modo que como se ha venido haciendo hasta aquí, es decir, por medio del estado y de sus funcionarios bien retribuidos",<sup>18</sup> lo que significa en forma autoritaria y burocrática. Sólo que "el poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura —órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo—, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo".<sup>19</sup>

El centralismo del poder estatal, por sobre su transformación en la forma de una república democrática o de un constitucionalismo parlamentario, sigue siendo desde el punto de vista interno idéntico a sí mismo, como el más poderoso instrumento de poder en manos de los propietarios, hasta la última forma en que se ha manifestado como imperialismo. Indudablemente Marx conoció este último sólo bajo su forma bonapartista, pero lo caracterizó, a pesar de la semejanza exterior que presenta con las formas democráticas, de un modo

<sup>18</sup> F. Engels, "Introducción" a K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 199.

<sup>19</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 230.

que resulta válido también para el presente, cuando dice de él: "El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital".<sup>20</sup>

Marx, en cambio, encuentra en la Comuna parisiense la forma de la "república social". Lo que significa: "Como es lógico, la Comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en las provincias a la *autoadministración de los productores*."

Este autogobierno debía convertirse en "la forma política aun de la aldea más pequeña" y por encima de estas comunas debía constituirse un sistema de representación distrital y finalmente la asamblea nacional.<sup>21</sup>

Resulta por lo tanto claro que debe abandonarse la idea de la inevitable autodestrucción de la democracia pura. En los organismos de autogobierno que Marx prefigura aunque sólo a nivel territorial, pero que ya en el sistema soviético están basados en el ordenamiento de las empresas y que en el socialismo guildista están contruidos sobre un sistema global de organización de las necesidades, el antiguo estado Leviatán se divide en una pluralidad multiforme de cuerpos ligados entre sí por intereses y objetivos comunes. Por lo tanto, el hecho de estar informados, el interés, la cultura y la solidaridad de los miembros establecen en su interior una base para el nombramiento y el control de los órganos que se configuran de una manera completamente distinta con respecto a lo que es posible hacer en una situación donde las masas guardan una relación pasiva con los órganos que contribuyeron a nombrar y a elegir. El desconocimiento de las funciones de oficina y profesionales, la imposibilidad de ampliar el control sobre ellas, la carencia de todo poder organizativo no sólo en relación con los funcionarios sino también con sus propios diputados, son los factores que han impedido durante mucho tiempo que la opinión pública reconquiste, aun en los grandes estados parlamentarios, la convicción de que todos estos órganos públicos son de hecho una realidad en la que todos participan y que contribuyen a determinar. Esta enajenación de las masas, aun en el caso

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 232-233.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 234.

en que han participado en las elecciones, se puede entender simbólicamente en el modo en que también los hombres cultos reaccionan respecto a los actos realizados por el gobierno y a las decisiones parlamentarias. Ante la imposición de un nuevo tributo, se puede escuchar en un tono particularmente acalorado: "¡Mira qué cosa van a decidir de nuevo *éstos!*" O bien, se trata de descubrir con curiosidad qué están maquinando *éstos*, o sea, el gobierno y el parlamento, etc. No existe completamente la convicción de que "los que están arriba" y "los que están dentro" fueron colocados en esos puestos por los hombres que están abajo o fuera, y que pueden ser depuestos nuevamente, cosa que habría que valorar con más atención.

En las formas políticas de la "Comuna" no es posible este extrañamiento o sólo es posible con muchas dificultades y de este modo pierde su eficacia el impulso más fuerte a una degeneración de la democracia. El interés común, el conocimiento material y colectivo de las tareas administrativas, de las carencias y de las necesidades de la respectiva esfera de organización, no sólo mantienen unidos a los miembros de la comunidad en un sólido convencimiento de sus propias responsabilidades, sino que induce también a sus representantes a relacionarse de una manera completamente nueva con ellos; se trata en efecto, de una relación en que la superioridad de los órganos no constituye ya un peligro, puesto que sólo puede ser beneficiosa para los objetivos y las expectativas de toda la esfera de intereses de la comunidad. Sólo a partir de aquí es como una posición autoritaria [*obrigkeitliche*] se convierte en una autoridad [*Autorität*] efectiva, percibida internamente, reconocida y auspiciada y tal vez hasta amada: del mismo modo, en el interior de un partido o de una escuela artística, filosófica o de otro tipo, los seguidores se subordinan a un jefe, reconocido como superior, no sólo desde el punto de vista material sino con veneración, con alegría por la obra, con beneplácito en relación con la guía segura, y con mucha frecuencia directamente con amor.

Como es natural, el "estado" que se construye sobre semejante "comunalización" de sus miembros es algo profundamente distinto del actual estado centralizado, aun en su forma democrática. Debemos cuidarnos de aplicarle sin más las categorías del presente a este producto de la democracia social que pertenece por tanto al futuro social. Marx mismo se opuso a los que consideraban la construcción de la república social, basada en una red de comunas, únicamente como una recaída en formas anticuadas y restringidas de vida de pequeños estados, de los que la Edad Media dio el



ejemplo con las estructuras de sus ciudades, o bien como "una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo [del estado moderno]".<sup>22</sup> Y si esto es válido para la estructura todavía territorial de la comunización [*Kommunisierung*] del estado, teorizada por Marx, este discurso se refiere con mayor razón a la forma más reciente de esta comunalización de la sociedad, llevada a cabo por las ideas organizativas del sistema consiliar y del socialismo de las guildas. Respecto a este nuevo problema, que constituye el nudo real de la organización de la democracia social, ya no es posible recurrir a la vieja oposición entre centralismo y federalismo. Esto lo intuyó Marx cuando dijo, al referirse a la Comuna como el modelo de la nueva organización social: "No se trata de destruir la unidad de la nación sino, por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria."<sup>23</sup>

Además, Engels, catorce años más tarde, señaló que ya en la revolución francesa de 1789 el autogobierno de los departamentos, de las circunscripciones y de las comunas, constituyó la palanca más importante de la revolución y que esto no entró en conflicto con la centralización que se levantó sobre esta base.

"Un autogobierno local y provincial es tan poco contradictorio con la centralización política y nacional que no está relacionado necesariamente con el obtuso egoísmo cantonal y comunal que se encuentra con tanto disgusto en Suiza y que en 1849 debían tomar como modelo, en Alemania, todos los alemanes meridionales, defensores de una república federal."<sup>24</sup>

La disolución del estado en esa red asociativa de comunas, consejos y guildas *no tiene pues absolutamente nada que ver con la actual contraposición entre centralismo y federalismo*. La centralización política y económica que se manifiesta actualmente en el estado, en los cárteles, es principalmente un instrumento de poder y de dominio; en la oposición entre centralización y descentralización no se manifiesta un simple principio organizativo, sino más bien el conflicto existente entre los distintos grupos de poder en el interior de la esfera

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>24</sup> Cf. F. Engels, *Enthüllungen über den Kommunistenprozess in Köln* [la. ed., Basel, 1853], bajo el cuidado de F. Mehring, 1914, p. 136.

estatal y económica. En este caso, la centralización sólo es posible siempre "desde arriba", o sea, a través de la voluntad de un grupo de poder que goza de una posición sobresaliente y que impone su dominio a los demás intereses opuestos; por el contrario, la centralización que se lleva a cabo en una democracia social es el producto orgánico que se desarrolla espontáneamente a partir de las necesidades de los distintos grupos de interés, y, por lo tanto, desde la base, del mismo modo que son precisamente las necesidades de la producción, de la empresa, o simplemente las ventajas que emanan de la unificación, las que aconsejan semejante organización que se establece por encima de las distintas agrupaciones.

Eduard Bernstein ignora este aspecto de la cuestión en su libro *Der Sozialismus einst und jetzt*, que repite de hecho sólo los viejos errores del libro de 1899, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, con el que se presentó a combatir contra el marxismo. Ya en esa ocasión había considerado sustancialmente análogas las ideas de Marx acerca de la comunalización y las de Proudhon,<sup>25</sup> pero no había tenido todavía el valor de calificar el mismo pensamiento de Marx como "pequeñoburgués". A esta afirmación llega en su escrito más reciente,<sup>26</sup> cuyo rasgo distintivo consiste en caracterizar lo que Bernstein llama el socialismo actual basándose en un distanciamiento más acentuado de Marx con respecto al socialismo de otro tiempo. En primer lugar hay que precisar que de la crítica que Marx le hace a Proudhon no se deduce que Proudhon no haya formulado ningún concepto exacto y que por lo mismo toda coincidencia entre los puntos de vista de Marx y los suyos lleve inevitablemente a marcar a Marx como un "pequeñoburgués". Al contrario, la interpretación tan difundida del "federalismo" de la teoría anarquista como un modo de pensar pequeño-burgués pertenece a los múltiples lugares comunes y prejuicios consolidados respecto al anarquismo. No cabe duda de que el "federalismo" anárquico, sobre todo de sus primeros representantes, con frecuencia no se apoya en una adecuada intuición de la complejidad y de la extensión mundial de la vida económica moderna, pero esto no gravita en el valor del pensamiento fundamental, de acuerdo con el cual no se puede construir un sistema de efectiva libertad social sobre una centralización que corresponda simplemente a la esfera

<sup>25</sup> E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) [en esp., *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1982].

<sup>26</sup> E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*. cit., p. 87.

económica. Suena mucho más instructivo para una mejor comprensión del anarquismo, que hay que propiciar precisamente en beneficio del socialismo, lo que afirma el socialista de las gildas, Cole, hombre con puntos de vista modernos, que no es ni pequeñoburgués ni anarquista. En su opinión, los socialistas guildistas llegaron a la elaboración de una nueva teoría política basada en el "reconocimiento de que el dominio meramente industrial no puede representar un progreso con respecto a uno meramente político".<sup>27</sup> ¿Se puede creer ciertamente que Marx no estaba consciente del hecho de que no se trataba ya de una comunidad con una economía pequeñoburguesa, cuando expuso su pensamiento sobre la comunalización de la sociedad, sino más bien, como objeta Bernstein con cómica seriedad al gran crítico del sistema capitalista mundial, de países "con empresas modernas [...] y con relaciones económicas que rebasan en gran medida el ámbito de la comunidad"?<sup>28</sup> A esta altura, la exposición de Bernstein, que pretende ser tan rigurosa, desemboca sólo en una exhibición de su propia incapacidad de reflexionar sobre opiniones consolidadas. Su objeción, por ejemplo, acerca del fracaso en que caería esta comunalización en relación con la tarea específica de regular el curso de un río, a causa de los intereses absolutamente divergentes entre los habitantes del valle y los de los montes, demuestra que Bernstein se imaginaba las comunas simplemente como individuos que actúan y litigan sin ninguna conexión entre ellos. Por el contrario, como es obvio, la amplia conexión de intereses y de distribución de las fuerzas sociales que ya existía antes en el estado, sigue existiendo, en su globalidad, también después, y por lo tanto no sólo pretende ser respetada sino que lo logra también de hecho, explotando las necesidades establecidas por ella, con la única diferencia de que ahora ese proceso se desarrolla con la participación de los interesados y por lo tanto algunas veces con menos eficacia que antes, pero en la mayoría de los casos con mayor eficacia. Además, si ya no se pone como fundamento la idea de las comunas como se desarrollaron hasta ahora, sino la de una gilda que desde el principio se establece por encima de los límites de una comunidad, resulta absolutamente incomprensible que una sociedad organizada de este modo no pueda en cada caso elaborar un criterio donde debe inspirarse la centralización que juzga oportuna y que se impondría por la misma naturaleza de las cosas.

Como vemos, también Cole parte precisamente de las "co-

<sup>27</sup> G. D. H. Cole, *op. cit.*, p. 127.

<sup>28</sup> E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*, cit., p. 87.

losales dimensiones" que han alcanzado las organizaciones económicas y políticas en el estado capitalista y que tienden a ampliarse cada vez más a través del imperialismo y la formación de *trusts*. Pero —en su opinión— ya en la misma Inglaterra, para no mencionar otros países en los que se ha llevado a cabo una revolución proletaria, se demostró "que la democracia entraña una inversión de tendencia. *Esto no significa que las poderosas unidades económico-políticas del capitalismo se dividan en pequeños grupos independientes; sino que la democracia determina seguramente un amplio proceso de descentralización y descomposición, al que le sigue de nuevo una reunificación con base federalista.*"

Y como si se dirigiera directamente a Bernstein y a los críticos del mismo género, añade: "La tensión hacia una forma superior de organización y centralización es la consecuencia natural de la *actual situación* de la clase obrera, pero todavía no nos autoriza a sacar ninguna conclusión sobre qué forma de organización eligirá el pueblo después de la derrota del capitalismo [...] Una cosa es cierta: la tendencia a crear organizaciones locales en una sociedad libre y democrática se impondrá con fuerza."<sup>29</sup>

El marxista Rudolf Hilferding define justamente las intuiciones del socialismo de las guildas como la expresión de un modo de pensar empírico, simplista y asistemático, pero que, en cuanto emanado de la experiencia directa de los trabajadores, puede representar una especie de revitalización para las ideas marxistas del estado y de la lucha de clase.<sup>30</sup> Y es en ese sentido en el que señala de manera particular que la concepción del estado de los socialistas guildistas reflejan las tendencias evolutivas concretas que conducen o "hacia una economía basada en el antagonismo capitalista o hacia una economía armónico-socialista",<sup>31</sup> o sea, en nuestra terminología, refleja la oposición entre una democracia política y una democracia social. La exigencia de una comunización del estado actual no apunta, pues, a un mero federalismo o a una descentralización, sino que es en primer lugar la exigencia fundamental de abolir los conflictos de clase y, al mismo tiempo, la hipótesis de una *nueva* forma de organización de la sociedad sin clases, basada en organismos de autogobierno y concebida desde el punto de vista de un espíritu de participación y de responsabilidad que organiza los hombres de un modo nuevo, aun desde el punto de vista interior.

<sup>29</sup> G. D. H. Cole, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>30</sup> R. Hilferding, "Introducción" a G. D. H. Cole, *op. cit.*, pp. xvi-xvii.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. XIII.

Y de acuerdo con esta perspectiva el centro de gravedad de la futura democracia no residirá efectivamente en la política, sino en la pedagogía, en una acepción completamente distinta y más amplia, con respecto al modo en que la concebía Michels. Este tipo de pedagogía todavía no es posible en la actualidad en su acción global y peculiar; será un producto del nuevo ordenamiento social sin clases, en que finalmente podrá llevarse a cabo el ideal, ambicionado desde hace mucho tiempo, de comunicar una cultura política que sea al mismo tiempo una cultura social y ética, en cuanto estas tres esferas de evaluación acabarán por coincidir. En un capítulo posterior nos ocuparemos más ampliamente de la objeción absurda, pero que precisamente por este motivo no deja de circular y que también es retomada por Kelsen, de que la suposición, en lo que respecta a la sociedad socialista, de hombres distintos de los actuales es la prueba de un utopismo ingenuo y no científico, una especie de fe en los milagros. Veremos que semejante objeción está tan poco justificada como lo está el comportamiento de un sabio de un pueblo primitivo que quisiera demostrar que no es posible imaginar hombres distintos de los primitivos. Pero un sabio de esa época histórica estaría todavía autorizado a recurrir a este tipo de lógica, en cuanto es precisamente un hombre perteneciente a una cultura primitiva. Nosotros partimos en cambio del firme supuesto de que la ideología es una función de la economía y de que el cambio global, que hasta ahora no se ha realizado jamás, de la economía de una sociedad solidaria, basada en los instrumentos de la técnica y de las culturas modernas, tendrá repercusiones en el espíritu y en el alma de las generaciones que crezcan en ella. En todo caso, la educación y las costumbres se desarrollarán aquí en todo su inmenso campo de acción. ¡No podemos imaginarnos siquiera qué sería capaz de realizar un tipo de educación que ya no se vea obligada a contraponer los esfuerzos del individuo por sobresalir y desarrollarse, sino que por el contrario valorice estas tensiones, en cuanto impulsos favorables a los fines de la nueva organización social! Si los grandes espíritus del siglo XVIII, Lessing y Herder, Rousseau y Kant, Schiller y Fichte, Pestalozzi y Owen, veneraron en la educación una potencia milagrosa capaz de poner al mundo sobre nuevas bases, en esto pecaron de ingenuos, ya que no se dieron cuenta de que la educación de hombres nuevos no puede ir separada de un inmenso proceso de disolución de las antiguas relaciones burguesas, que por lo demás no se consideraban en su época como realmente superadas, sino que entonces empezaban a desarrollarse en su peculiar estructura

contradictoria. En sí mismo el pensamiento, que le atribuye una fuerza socialmente creadora y un papel importante a la educación, conserva su validez, aunque en los siglos XVIII y XIX represente únicamente un genial anticipo de los efectos que tal vez no se experimenten plenamente hasta el siglo XXI. Ya en la actualidad la educación social, en el sentido de una educación orientada sobre la base de las tareas y las obligaciones de una sociedad sin clases, o sea, una educación socialista, representa el instrumento esencial para la consolidación de una cultura realmente social y de un modo de pensar y de sentir democráticos.<sup>32</sup>

Una comunización de la vida social y una educación social son, en mi opinión, los remedios justos de los daños provocados por la actual centralización y burocratización en el interior de la democracia. El famoso jurista Klein, que de ninguna manera puede definirse socialista, afirma en su libro sobre la esencia de la organización de hoy que en las actuales formaciones comunitarias, en las que no existen conflictos internos, probablemente no se desarrolle una tendencia a la oligarquía.

"No se puede hablar de un verdadero dominio, de un mandar por un lado y de un obedecer por el otro, sobre todo en organizaciones donde las personas tienen, como sucede en las sociedades religiosas, en las asociaciones artísticas y científicas y en las uniones de este género, un papel directivo, y la necesidad de la colaboración activa de los socios. Por el contrario, deben tener tanta más consideración por las opiniones y los deseos de los socios cuanto más se den cuenta que su empresa irá al fracaso si, por un desacuerdo entre la dirección y los demás miembros, la organización pierde su capacidad organizativa."<sup>33</sup>

¿Se puede realmente suponer que no sucederá lo mismo en las guildas, comunas y consejos del futuro? Sin embargo es inútil discutir sobre este tema como sobre todas las cosas de las que no tenemos una experiencia directa. Lo hemos hecho sólo dentro de los límites en que ha sido necesario para demostrar la falsedad de la opinión de que la democracia estaría fatalmente condenada a degenerar en una forma de dictadura autoritaria y en una burocracia esclerotizada. Como no es posible proyectar en la futura organización social las formas estatales actuales, debemos aprender la vali-

<sup>32</sup> Cf. al respecto mis dos ensayos en la revista *Sozialistische Erziehung*, año I, 1921 núm. 6 [se trata del ensayo "Sozialismus und Erziehung", p. 1-10] y año II, núm. 5 [se trata del ensayo "Sozialistische Erziehung und Politik", cit., p. 107-114].

<sup>33</sup> F. Klein, *Das Organisationswesen der Gegenwart*, Berlín, F. Vohler, 1913, p. 119.

dez del dicho de la lanza que cura por sí misma las heridas que produce. Las insuficiencias y los daños de la democracia sólo pueden ser superados por la democracia, si ya no es un fenómeno que encuentra su realización *en* el estado, sino una democracia efectiva y válida en sí misma. También aquí se pone de manifiesto la extraordinaria fuerza del punto de vista marxista que proporciona la claridad indispensable para no indicar con el mismo concepto de "estado" dos cosas completamente diversas como el estado de clase democrático y la democracia sin clases. El marxismo constituye el acceso tanto a la comprensión del estado como a la comprensión de la democracia.

### XIII. LA DICTADURA

El análisis anterior les restituyó el sentido efectivo, es decir, sociológico, a los conceptos de estado, democracia y revolución, liberándolos de las perspectivas abstractas en que habían sufrido las más extrañas deformaciones, y de acuerdo con esto fue surgiendo al mismo tiempo una interconexión imposible de eliminar. Se demostró también, sin embargo, que ambos resultados sólo son posibles si estos conceptos se consideran desde el punto de vista del conflicto y de la lucha de clase, que permite comprender la dimensión histórica en que se manifiestan y no desde el punto de vista de su forma jurídica, que oculta su realidad histórica. A esta altura no nos resta más que aplicarle el mismo método al último concepto de la crítica de Kelsen, al de *dictadura*.

Definido en forma breve, el problema del que nos ocuparemos es éste: cómo es posible que Marx y Engels, que se ubicaron fundamentalmente en el terreno de la democracia, pudieron señalar en el concepto de dictadura la meta de la lucha de emancipación del proletariado. Nos preguntaremos, en otras palabras, si democracia y dictadura están o no en contradicción recíproca. Se mostrará también que este problema pertenece al género de interrogantes que se han estado debatiendo de la manera más apasionada posible, aunque, o, precisamente porque en realidad no son verdaderos problemas sino que adquieren su carácter problemático sólo en virtud de cuestiones planteadas en forma equivocada; son por lo tanto *falsos problemas*. Pero antes de emprender el camino que nos conducirá a la discusión de este estado de cosas, libres de los obstáculos que nos impidan el acceso a la cuestión efectiva, quisiera señalar rápidamente que no tomaremos en cuenta en nuestra investigación la llamada dictadura del bolchevismo ruso. Ya que tal como ha sido expuesta en primer lugar por los mismos jefes del bolchevismo ruso no corresponde de ningún modo a la teoría marxista. Aun desde su punto de vista, Marx y Engels entendieron, sin duda alguna, por dictadura del proletariado el dominio de la *clase* proletaria, basado, si no en su mayoría numérica —si bien éste es también el sentido del concepto en Marx y Engels—, sobre la preeminencia en la conexión social global. Ya que en Rusia el proletariado no constituye ni la mayoría de la población ni dispone de un claro predominio en el seno de la organización social rusa —predominio que como es sabido le corresponde a los campesinos— y ya que



como clase el proletariado tampoco manifiesta una madurez que se extienda a todos sus miembros, el concepto de dictadura sufrió, en Lenin y en Trotski, y por lo tanto en la teoría bolchevique en su conjunto, una fatal corrección, de acuerdo con la cual ya no se designa la dictadura de la clase del proletariado sino sólo de una parte de la misma, de la llamada vanguardia, de la sección avanzada de la *élite* obrera. Por otra parte también Trotski debió admitir esto en su libro titulado *Terrorismo y comunismo*, en el que afirma "que la dictadura de los soviets se hizo posible mediante la *dictadura del partido*". De otro modo no hubiera sido posible la dictadura en general. "La dominación revolucionaria del proletariado supone *dentro del proletariado mismo* la dominación de un partido dotado de un programa definido de acción y disciplina interna insustituible."<sup>1</sup> La raíz de esta corrección introducida en el concepto de dictadura, que conserva ciertamente la terminología marxista, pero se aleja del espíritu del marxismo para desembocar en el de un Blanqui, ya se encuentra en el libro de Lenin *El estado y la revolución*, en el que se afirma que el proletariado es la única *clase* capaz de ponerse a la cabeza de todas las demás clases trabajadoras explotadas. De esto se deduce —según Lenin— la autorización, para esa parte del proletariado que ya ha alcanzado una conciencia de clase, para guiar, como vanguardia, al "pueblo entero".<sup>2</sup> Dentro de este modo de pensar, que sustituye el papel de guía, ya plenamente conquistado, en el plano económico, por el proletariado con su simple capacidad, queda totalmente aislada la cuestión de si el restante "pueblo entero" quiere dejarse guiar o se dedica más bien a combatir desde el principio en la forma más violenta posible este tipo de dirección, por conveniente que pueda resultar respecto a sus intereses económicos específicos. De este modo la idea de la dictadura del proletariado, que en Marx y Engels representa la forma final de la lucha de la clase proletaria, en el bolchevismo pasa a indicar el inicio de una lucha de clase del proletariado que de otra manera no tendría de hecho la posibilidad de llegar a madurar. A partir de la dictadura del proletariado, que expresa la autoafirmación victoriosa de sus intereses de clase, se desarrolla la política de un grupo dirigente que debería actuar en beneficio del proletariado, pero que en el fondo es sólo una variante del despotismo ilustrado que también creía ejercer su poder en beneficio del pueblo.

La dictadura bolchevique no tiene, pues, nada que ver, ni

<sup>1</sup> L. Trotski, *Terrorismo y comunismo*, cit., p. 156.

<sup>2</sup> V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, Moscú, Progreso, 1976, pp. 94-95.

en la teoría ni en la praxis, con el problema marxista de la dictadura. Su teoría es sólo una tentativa, emanada de las necesidades de la lucha revolucionaria en Rusia, de justificar su propia táctica y, junto con ésta irá, como muchas otras cosas del bolchevismo, al encuentro de una radical transformación. Si se quiere comprender el significado del concepto de dictadura en el contexto del marxismo *teórico*, se puede y hasta se debe prescindir de todo lo que Kelsen aduce como elemento para criticar las contradicciones existentes entre este concepto bolchevique de dictadura por un lado y la idea misma de la democracia y el marxismo por el otro, y que con frecuencia llega a coincidir con la crítica de Kautsky, Otto Bauer, Hilferding y yo le hemos hecho.<sup>3</sup>

Kelsen sostiene haber puesto al descubierto el carácter contradictorio de este concepto por el hecho de que la dictadura del proletariado sólo resulta posible, según la opinión de Marx y Engels, cuando el proletariado es capaz de representar la mayoría de la población, cosa que significa, sin embargo, que este concepto se traduce en el de democracia. Pero el problema de la relación de la dictadura con la democracia no consiste precisamente en esto. La cuestión de si la dictadura necesita o no la mayoría se ha convertido en el objeto de un debate tan animado sobre todo a causa de la táctica bolchevique, pero termina descuidando el problema efectivo, tal como lo vieron y resolvieron Marx y Engels. El sentido específico del concepto de dictadura sólo puede entenderse si no se pierde de vista el doble significado del

<sup>3</sup> Esto no significa, sin embargo, que los teóricos bolcheviques no hayan aportado ningún elemento digno de atención a nuestro tema. Es una circunstancia deplorable, que revela mucho la debilidad humana, el hecho de que la lucha del bolchevismo haya hecho surgir la pasión de la oposición aun en el campo marxista hasta el punto de que lo que era justo y positivo en los escritos de Lenin y Trotski —para no citar más que los nombres de los exponentes más significativos de esta tendencia— ya no se tomó en cuenta. No está equivocado lo que ellos dicen acerca de la dictadura del proletariado, sino el hecho de que lo aplican al dominio de su propio partido —un montoncito de proletarios en un país atrasado de campesinos—, éste es un error enorme y fatal para el desarrollo del socialismo. Sobre la identificación, que debe rechazarse absolutamente entre bolchevismo y comunismo, tal como se afirma en la polémica de la prensa y de la literatura socialista, y que sólo sirve para confundir al obrero y hacerle sospechoso el concepto de comunismo, véase mi "Introducción" a la edición del *Manifiesto del partido comunista* (2a. ed., Wiener Volksbuchhandlung, 1920) y mi ensayo "Sozialistische Erziehung", aparecido en el primer año de la revista homónima [véase, cap. XII, n. 32.]

concepto de democracia de acuerdo con el que se designa tanto la democracia política como la social; y basándose en esto, la idea de dictadura sirve para indicar que la democracia política, ya que siempre es una forma de dominio de clase, *no es ni será posible sin una dictadura en general*. La dictadura del proletariado no es por lo tanto algo inaudito, sino que representa —aunque bajo la forma de la democracia política— *la sustitución de la dictadura burguesa por la proletaria*.

No nos parece oportuno detenernos más ampliamente sobre este argumento que surge del conjunto coherente de lo expuesto hasta aquí. En la democracia burguesa existe indudablemente la dictadura de las clases dominantes. Esto aflora inmediatamente con cruda evidencia cada vez que, en los llamados periodos de crisis, las clases dominantes suspenden la constitución del estado, proclaman el estado de emergencia y lanzan soldados, magistrados y policías tras las masas que se han vuelto "sediciosas". En esta ocasión el jurista ofrece su propia asistencia y demuestra que todo se ha desarrollado "con apego a la constitución": la suprema corte "reconoce" que no se ha violado ninguna ley. ¿Cómo es posible que se lleve a cabo una dictadura? El estadista Bismarck, espíritu cínico y genial en la acepción burguesa del término, se acercó más al conocimiento real y, sobre todo, se mostró más sincero en la convicción de su propia fuerza, no sólo cuando impuso durante largos años a la socialdemocracia leyes especiales, sino también cuando próximo a su muerte definió el carácter dictatorial del dominio burgués con las siguientes palabras: "La socialdemocracia representa para la corona y el estado una amenaza de guerra más peligrosa que las actuales naciones extranjeras y debe ser tratada por parte del estado *como una cuestión de guerra y de poder, más que como una cuestión jurídica*."<sup>4</sup>

Hay que tomar en cuenta que este tipo de dictadura es ejercida seguramente por una minoría sobre una mayoría, aunque sólo es posible en cuanto los intereses efectivamente dominantes son capaces de obtener el apoyo de amplios sectores de la población, los cuales creen que de este modo se ven favorecidos sus intereses.<sup>5</sup>

<sup>4</sup>O. von Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen*, vol. III, p. 42.

<sup>5</sup>La historia constitucional inglesa presenta, más que la de cualquier otro país, un desarrollo sostenido por un espíritu fuertemente democrático y en ese sentido, como es sabido, ha ejercido, de una manera particular a partir de Montesquieu, un influjo muy fuerte sobre todas las corrientes revolucionarias del continente. Es interesante, por lo tanto, ver, en el contexto de nuestro discurso, qué piensa a este respecto un moderno crítico social

La dictadura del proletariado, pues, ya no representa en realidad dentro de la democracia política un problema. Si el proletariado domina es natural también que establezca su dominio como una cuestión de poder contra las tendencias sociales antagónicas, como en su tiempo lo hizo la burguesía. El hecho, pues, de que en las situaciones críticas se limite o se elimine la libertad de prensa, la libertad de reunión, la libertad de asociación, etc., de ciertas partes del pueblo —que se identifican con la clase dominante derrocada— no constituye de hecho una contradicción con respecto a la “democracia”. Hasta ahora se ha tratado, en efecto, siempre y únicamente de la democracia política, cuyo fundamento no es todavía un estado sin clases. La supresión de las libertades políticas no es otra cosa que la continuación necesaria de la lucha de clase del proletariado, sólo que éste utiliza ahora los instrumentos que le proporciona el estado con el objeto de eliminar más rápidamente todos los residuos del antiguo sistema. Por este motivo también Engels rechazó, en la carta sobre el programa de Gotha, que Bebel publicó en sus memorias, la pretensión del “estado popular libre”, que debía fundar el proletariado, porque lo consideró como un confuso discurrir en el vacío.

“Siendo el estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del estado no lo necesitará en interés de la libertad *sino para someter a sus adversarios*, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el estado como tal dejará de existir.”<sup>6</sup>

En pocas palabras, el uso del estado para la supresión de los enemigos del proletariado, no es otra cosa que “el estado de excepción” del gobierno proletario, que tanto menos se puede considerar como una contradicción con respecto a la democracia, cuanto que éste, de acuerdo con el presupuesto

inglés. “Sostengo —escribe Thorald Rogers— que en el período histórico comprendido entre 1563 y 1824, se urdió, en forma de leyes, cuya elaboración estaba en manos de personas interesadas, una conjura con el objeto de defraudarle su salario al trabajador, de privarlo de toda esperanza y de echarlo en una irremediable pobreza. Por más de dos siglos y medio, la legislación y la administración en Inglaterra tuvieron la tarea de relegar el obrero al peldaño más bajo de la existencia, de pisotear todo impulso por una resistencia organizada y de acumular castigo sobre castigo cada vez que se mencionaba su derecho de hombre.”

<sup>6</sup> A. Bebel, *Aus meinen Leben* (Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1911), vol. II, p. 322. Véase F. Engels “Carta a A. Bebel, 18-28 de marzo de 1875”, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., III, p. 32.

de que la dictadura del proletariado sólo es posible como dictadura de la mayoría de la población en el sentido que le atribuyeron a esta expresión Marx y Engels, se basa también en la decisión de la mayoría.

A esta altura debe llamarse la atención sobre un trabajo, muy interesante, de Carl Schmitt-Dorotic.<sup>7</sup> Este trata de exponer el concepto de dictadura "desde los orígenes de la idea moderna de soberanía hasta la lucha de clases proletaria" —como se lee en el subtítulo del libro— desde un punto de vista histórico, como "concepto central de la doctrina constitucional y del estado". De cualquier manera este concepto se habría convertido en un eslogan político a tal grado que precisamente a partir de él se explicaría la animadversión de los teóricos del derecho a tomarlo en cuenta. Dorotic trata en cambio de construir el concepto de dictadura como un concepto jurídico, lo que ocurre gracias a dos distinciones muy importantes y que arrojan mucha claridad. Ante todo se lleva a cabo aquí una distinción entre dictadura y despotismo; y por lo tanto, dentro de la primera, entre dos formas de la misma, entre dictadura *comisarial* y la dictadura *soberana*. Toda dictadura, en particular, se caracteriza por el hecho de que es, en realidad, un medio excepcional, pero sobre todo porque es *únicamente* un medio para realizar un determinado *ordenamiento jurídico*. Esto expresa la diferencia entre dictadura y despotismo. "Una dictadura que no apunte a un objetivo correspondiente a una idea normativa (que debe realizarse en lo concreto), que no presuponga que se volverá superflua, se reduciría a un despotismo."<sup>8</sup> La dictadura niega ciertamente también el derecho existente, pero no para imponer en su lugar el mero capricho: niega el derecho existente para darle cumplimiento al derecho.

"Toda la dialéctica del concepto consiste en que la negación se refiere precisamente a la norma que se quiere asegurar a través de la dictadura en la realidad histórica política. Puede darse una oposición entre el dominio de la norma que se quiere poner en práctica y el método adoptado para ponerla en práctica. Desde el punto de vista de la filosofía del derecho, aquí la esencia de la dictadura consiste en la posibilidad general de una separación entre la norma del derecho y las normas de la realización del derecho."<sup>9</sup>

La dictadura comisarial es la forma de realización excepcional del derecho, que está normada en la misma constitu-

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Die Diktatur* [1921] [en esp., *La dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968].

<sup>8</sup> *Ibid.*, [p. 26].

<sup>9</sup> *Ibidem*.

ción existente, como por lo demás el mismo derecho romano prevé que puede ordenarse una dictadura. "El poder absoluto del dictador se apoya en una autorización recibida de un órgano constitucional preexistente."<sup>10</sup>

"La dictadura comisarial suspende *in concreto* la constitución *misma* para defender su existencia [...] La autonomía metodológica del problema de la realización del derecho se presenta aquí con la máxima claridad [...] En consecuencia, la dictadura es un problema de realidad concreta sin dejar por esto de ser también un problema jurídico."<sup>11</sup>

También la dictadura soberana es una forma de realización del derecho que se opone a la situación jurídica existente, que ya no quiere conservar, y más bien encuentra en el conjunto del ordenamiento existente la situación que a través de su acción quiere eliminar. "No suspende la constitución existente por un [...] derecho constitucional, sino trata de crear una constitución, que considera como la constitución auténtica".<sup>12</sup> También apela a una constitución, a una norma, pero que deben ser creadas por primera vez. Se podría pensar, por lo tanto, que esta forma de dictadura se aparta de todo tratamiento jurídico; que se trata de una simple cuestión de poder. "Sin embargo las cosas se presentan de manera distinta si se supone un poder que, a pesar de no estar constituido en virtud de una constitución, tiene en común con toda constitución vigente un nexo que lo hace aparecer como poder que sirve de base [...] Este es el significado del *pouvoir constituant*."<sup>13</sup> Schmitt-Dorotic entiende con esto la concepción, desarrollada después de la revolución francesa, de la soberanía popular, de la soberanía del conjunto solidario del pueblo. La dictadura soberana encuentra, pues, su legitimación en la idea jurídica, que por lo demás sirve de fundamento a cualquier constitución establecida, de la correspondencia con la voluntad general. El dictador sigue siendo también en este caso comisario "pero *comisario* directo del pueblo, en virtud del poder no constituido pero constituyente del pueblo, y por lo tanto un dictador que dicta leyes también a su mandante sin dejar por esto de depender de él en cuanto a su propia legitimación".<sup>14</sup> Este análisis extremadamente lúcido es ilustrado en el transcurso de una exposición rigurosamente histórica, y como resultado de la investigación, que coincide con nuestro planteamiento gene-

<sup>10</sup> *Ibid.*, [p. 173].

<sup>11</sup> *Ibid.*, [p. 181].

<sup>12</sup> *Ibid.*, [p. 182].

<sup>13</sup> *Ibid.*, [p. 183].

<sup>14</sup> *Ibid.*, [p. 28].

ral, se señala que no se puede "definir en general la dictadura como la supresión de la democracia" porque sólo es un medio para alcanzar un fin determinado.<sup>15</sup> Por el contrario, me parece que el concepto de dictadura soberana puede aclararse en su significado auténtico si se toma en cuenta todo lo dicho acerca de la distinción entre las dos formas de democracia, del mismo modo que puede a su vez convalidar esta distinción. Respecto a la concepción jurídica formal-positivista de Kelsen, estos análisis de orden conceptual habrán resultado inútiles. El hecho de que también Schmitt-Dorotic se dirija finalmente contra Kelsen habla en favor de una convergencia sustancial (que Kelsen rechaza en cuanto jusnaturalista), "para el cual (Kelsen) el problema de la dictadura es tan poco un problema jurídico como una operación del cerebro es un problema lógico, en coherencia con su formalismo relativista, que desconoce que en este caso se trata de algo completamente distinto, del hecho de que la autoridad del estado no puede concebirse separadamente de su valor."<sup>16</sup>

Prescindiendo de la desafortunada comparación con la operación del cerebro, debemos estar de acuerdo con el autor. Su pensamiento, traducido del modo de expresarse ideológico-jurídico al sociológico, significa que el nexo entre el "valor" del estado y su "autoridad" exige la indicación de los conceptos concretos y sociales determinados que en cada caso pretenden representar la "autoridad" de la forma jurídica.

Nuestra interpretación de la dictadura del proletariado como "estado de excepción" resulta por lo tanto aplicable de una manera no contradictoria, desde el punto de vista jurídico-formal, dentro del concepto de democracia social. Sólo recientemente se ha llegado a la convicción de que, para representar de una manera clara la dictadura del proletariado, hay que librarse de la tentación de ver ejemplificado este concepto de dictadura en la situación del bolchevismo ruso. Lo que ahí se ha llamado dictadura del proletariado está, como demostramos anteriormente, muy lejos de la esencia, de este concepto, tal como lo entiende el marxismo, para el que siempre designa un dominio de clase, el dominio, pues, de la clase del proletariado, en tanto que en Rusia no es la mayoría del proletariado, sino una parte del mismo, es más, en el fondo sólo un círculo restringido de revolucionarios decididos y que persiguen en teoría el interés del proletariado, la que ejerce, en condiciones absolutamente singulares, una dictadura sobre toda la sociedad, es decir, también sobre el proletariado. Si se prescinde por un momento de esta situa-

<sup>15</sup> *Ibid.*, [p. 23].

<sup>16</sup> *Ibid.*, [pp. 31-31].

ción que sólo lleva el nombre de dictadura del proletariado pero que en realidad expresa simplemente el terrorismo de un partido, resulta plenamente comprensible que, mientras la democracia sea simplemente una democracia política, aun el parlamentarismo más perfecto no excluirá una privación de los derechos de la minoría, sino más bien los legitimará, en cuanto que esa democracia se basa en la decisión de la mayoría. Mientras un estado se encuentre lacerado por los conflictos económicos entre las clases, a pesar de que les asegure a todos muy democráticamente el derecho de voto, no constituye una representación *popular*, porque en él no existe un pueblo solidario. Por lo tanto, aún en las formas de la autodeterminación del parlamento sólo se lleva a cabo un episodio de la lucha de clase. Y la mayoría democrática del parlamento expresa siempre, en el estado de clase, una voluntad de poder de la clase que manda sobre la mayoría e impone, a través de la misma, sus leyes y logra su observancia. Si Marx habla, en cierto momento, de dictadura de la burguesía, esto no prueba, como sostiene Kelsen, que este concepto sólo sea revolucionario en el plano terminológico, mientras que en la realidad es un concepto de tipo evolucionista porque la burguesía sólo ejerce esta dictadura a través del parlamento, sino refuerza nuestra tesis de que la democracia y la dictadura son sólo dos lados de una misma realidad. Por este motivo, también Marx, por ejemplo, define la república parlamentaria de Francia con Luis Bonaparte en la cúspide "como un régimen de franco terrorismo de clase".<sup>11</sup>

<sup>11</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 231. Cuando K. Kautsky escribe en su libro *La dictadura del proletariado* [México, Grijalbo, 1975, p. 61]: "Democracia significa dominio de la mayoría; pero también significa protección de la minoría", no puedo unirme a esta afirmación a causa del punto de vista expuesto en la última parte. La democracia es, como dijimos, la autodeterminación de un conjunto solidario. Le corresponde, propiamente, la unanimidad de la votación. Desde este punto de vista, la mayoría [*Majorität*] decide no tanto porque es la mayor parte [*Mehrzahl*] —lo que en sí no constituiría de hecho un fundamento jurídico para la decisión— sino más bien porque es el único método posible para establecer, a través de la consulta de los miembros de la comunidad, el interés solidario. En este caso —o sea, en el caso de la democracia social— la defensa de la minoría es una mera cuestión de utilidad: se puede muy bien imaginar, por ejemplo, que en un ente solidario todas las cautelas de una mayoría calificada o de una cierta mayoría [*Mindestzahl*] de votantes se consideren fenómenos superfluos respecto a la gestión de los negocios y, por lo tanto, se eliminen. En el caso de la democracia política, en cambio, la defensa de la minoría no es un principio de la democracia



La dictadura y la democracia no están por lo tanto en contradicción porque no pueden contraponerse la una a la otra.<sup>18</sup> La dictadura es en sí misma una forma de democracia, es decir, de la democracia política. Se puede decir únicamente: democracia y terrorismo están en contradicción, porque el terrorismo representa siempre el poder de una minoría. Igualmente podemos afirmar que la dictadura y la democracia social están en contradicción, porque el dominio de la mayoría en una democracia social que se realiza sin un conflicto vital de intereses de la minoría, no es precisamente una dominación sobre la minoría, sino únicamente un decidir en su nombre y sobre su voluntad. Este es, también, el sentido de las observaciones hechas por Lenin contra las que polemiza Kelsen tergiversándolas: "Tal vez alguien llegue incluso a temer que estemos esperando el advenimiento de una organización social en la que no se observe el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría",<sup>19</sup> y unas líneas más adelante: "La democracia no es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría." Kelsen pone de relieve en este punto una contradicción. Pero basándose en el contexto general en que se encuentra enmarcado el pasaje, es claro a qué quería referirse Lenin: en el ordenamiento social se lleva a cabo una subordinación [*Unterordnung*] de la minoría, pero no una opresión de ésta por parte de la mayoría. La democracia social no es idéntica, pues, a la sumisión de la minoría, porque en ella no existen intereses de dominio por parte de la mayoría. En este caso la minoría es la que se subordina espontáneamente, en la democracia política, por el contrario, en el estado, de acuerdo con la terminología marxista, la minoría es obligada a esta subordinación por parte de todo el sistema de poder del estado. ¿Pero qué sucede, se pregunta Kelsen, si la minoría no se subordina? Kelsen en-

misma, sino una exigencia de la oposición, cuya actuación sólo se logra completamente gracias al poder de la minoría, o sea, gracias al nivel de violencia, que —fuera de todas las formas de la democracia— esa minoría es capaz de producir contra el partido de la mayoría.

<sup>18</sup> Dice muy bien Rosa Luxemburg, en su escrito póstumo *La revolución rusa*: "El error básico de la teoría Lenin-Trotsky es que ellos también, al igual que Kautsky, oponen la dictadura a la democracia. 'Dictadura o democracia', así es como plantean la cuestión tanto los bolcheviques como Kautsky [...] ¡Sí, dictadura! Pero esta dictadura consiste en la manera de aplicar la democracia, no es su eliminación." (R. Luxemburg, *Obras escogidas*, Colombia, Pluma, 1970, v. II, pp. 214-215.)

<sup>19</sup> V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, cit., p. 88. La cita siguiente, *ibid*, pp. 88-89.

cuentra, una vez más, contradictoria la respuesta dada por Lenin, en cuanto sostiene que Lenin —que habría indicado precisamente como necesaria esta subordinación aun en la sociedad futura—, niega ahora, de repente, esta necesidad. En particular Lenin dice:

“Pero, aspirando al socialismo, estamos convencimos de que éste se transformará en comunismo y, en relación con ello, desaparecerá toda necesidad de violencia sobre el individuo en general, toda necesidad de subordinación de unos hombres a otros, de una parte de la población a otra, pues los hombres se acostumbrarán a observar las reglas elementales de la convivencia social *sin violencia y sin subordinación.*”

A este respecto, Kelsen observa extrañamente: lo que significa, pues; nos auguramos un ordenamiento social sin subordinación. Ignora completamente la distinción decisiva entre sumisión [*Unterwerfung*] y subordinación [*Unterordnung*], entre minoría homogénea y heterogénea; construye, una vez más, sus formas sociales en el espacio asfixiante e indeterminado de conceptos meramente formales, para las que, como es natural, una sumisión es también una subordinación, y por lo tanto una sociedad sin sumisión sería también sin... subordinación: como si la sumisión y subordinación fueran idénticas. Por lo demás, deberemos volver más ampliamente sobre esta significativa distinción sociológica y sobre la cuestión de la constricción social en relación con la discusión sobre el presunto anarquismo de la concepción marxista de la sociedad.

No nos resta más que discutir la objeción de que la dictadura del proletariado, si no es pues ya expresión de una minoría sino de una mayoría, es una cosa totalmente superflua que finalmente es nulificada por la democracia. En efecto, basándose en el presupuesto de la democracia como fundamento de la dictadura del proletariado, este último tendrá que afrontar, siendo una mayoría aplastante, a un pequeño grupo de capitalistas, de propietarios terratenientes, y de parásitos de todo género. ¿No será como dispararle cañonazos a los pájaros? ¿De qué servirá la represión ejercida sobre un puñado de opresores de antaño que se han vuelto ahora impotentes? Bastaría aplicar las nuevas leyes, contra ellos, así como contra cualquier otro, por ejemplo, contra un propietario que haya opuesto resistencia. ¿Para qué recurrir, pues, a la fuerza y a las leyes especiales contra esta pequeña minoría?

Pero una pregunta de este género y el modo de concebir que le sirve de fundamento sólo son posibles si se consideran precisamente las cosas de una manera meramente for-

mal, y, por lo tanto, si se considera sólo una distinción numérica entre los partidos que giran alrededor del nuevo ordenamiento estatal. De acuerdo con esta concepción, los miembros derrotados de las clases dominantes deberían perder junto con su posición de clase también sus sentimientos y sus intereses de clase. Esta idea está ligada con el punto de vista mecanicista que le asigna un papel determinante a la economía y que tuvimos que rechazar en el capítulo sobre el concepto de clase. Si consideramos nuevamente cómo reconocimos en aquella ocasión que a la esencia de una clase le pertenece el factor ideológico de su conciencia de clase, resultará claro, sin más, que una clase no deja de existir por el solo hecho de que las condiciones económicas, que presidieron su nacimiento o su existencia, han sido eliminadas. Mientras existan miembros de esta clase que estén decididos a restaurarla y que en su forma de ser espiritual y voluntaria manifiesten el interés de conservar su posición de clase y hasta se preocupen por difundir esta decisión y este interés, de hacer propaganda entre sus coetáneos, y de educar los jóvenes para esto, hasta ese momento existirá todavía esta clase y seguirán existiendo los conflictos de clase. Y este carácter conflictivo es tanto más peligroso cuanto que, a pesar de que el proletariado tenga la mayoría, no puede construir de un solo golpe la sociedad socialista, sino que en diversas esferas de la organización económica, política, religiosa y cultural, deberán arrastrarse todavía durante mucho tiempo importantes residuos de las anteriores condiciones de vida, que podrían constituir otros tantos puntos de partida de una reacción de clase. A este respecto, ya en 1905, Lenin escribía contra los que encontraban insólito el recurso a la violencia en relación con una minoría: "Se equivocan porque *no consideran este fenómeno en su desarrollo*. Olvidan que el nuevo poder no cae del cielo, sino surge del antiguo poder, evoluciona junto con él y lucha contra él."<sup>20</sup> En una palabra, los que ignoran que las meras formas de la democracia no dicen nada acerca de su contenido. Contra una minoría que se encuentra también en el terreno de la clase dominante, cuyo dominio se propone ejercer sólo de una manera distinta y que aspira a ser el mayor participante del poder de la misma, no es necesaria ninguna represión aunque esto haya sucedido también con frecuencia. Pero no bien la minoría apunta a trastocar el mismo dominio de clase, su impotencia momentánea no es un motivo razonable para respetarla, porque de otra manera se le daría la ocasión de atraer hacia

<sup>20</sup> Reimpreso en V. I. Lenin, *Zur Frage der Diktatur*, Viena, 1921, p. 14.

sí un poder más amplio. Una vez más veamos lo dañoso que resulta, en una crítica sociológica de los conceptos marxistas, descuidar la distinción entre clase y partido, que seguramente no se toma en cuenta a nivel jurídico. La dictadura del proletariado es el poder de una clase contra otra, no contra un partido, un poder que no debe ser perseguido simplemente hasta el derrocamiento de esta clase, sino hasta su eliminación, porque sólo a partir de esto es posible una sociedad sin clases. A esta altura hablar de un puñado de hombres y sorprenderse de que sea necesario recurrir a la violencia contra ellos, tiene el mismo significado que sorprenderse de que en octubre de 1921 la Europa central se haya transformado en un depósito bélico contra un puñado de carlistas. Toda la cuestión se convertirá en un problema sólo para un representante de la democracia, o, más precisamente, para un burócrata de la democracia, que no tiene en su oficina de registro ningún fichero para la realidad histórica.

Los teóricos del bolchevismo desarrollaron en sus escritos y discursos, con gran precisión, el sentido específico de la dictadura del proletariado concebida como un poder de clase. Sobre este punto no se equivocaron, de hecho, en lo que respecta al lado teórico, respecto al cual por el contrario pusieron en evidencia muchas cosas que habían desaparecido de la conciencia de muchos marxistas, pero hicieron una aplicación equivocada de esta teoría a la propia política. Es indudablemente el signo de un error fatal escribir, como lo hacen en la novena de las *Tesis sobre la revolución socialista*: "Hasta ahora se ha afirmado la necesidad de la dictadura del proletariado sin haber examinado la forma que debe tomar. La revolución socialista rusa ha descubierto esa forma: es la república de los soviets, concebida como forma permanente de la dictadura del proletariado y (en Rusia) de la capa más pobre de los campesinos."<sup>21</sup>

La misma inclusión "en Rusia" de los campesinos más pobres prueba que en este caso ya no es posible hablar de dictadura del proletariado. Y la historia interna de la república de los soviets, con su terrible lucha hasta la última gota de sangre contra los campesinos y con la capitulación final del comunismo ante éstos, demuestra que no tiene sentido hablar de una solidaridad de intereses entre estas clases, que sería la única que podría servir de base a la dictadura sobre la mayoría de la población. Lo que queda es la dictadura del gobierno central moscovita. Pero, no obstante la contradicción mortal existente en el bolchevismo, entre la teoría y la

<sup>21</sup> Impreso en K. Kautsky, *La dictadura del proletariado*, cit., p. 134.

praxis, que tuvo en Rusia, como consecuencia, la decadencia gradual de la "dictadura" económica y política "del proletariado",<sup>22</sup> la décima tesis expresa en el plano conceptual de una manera excelente el carácter de la dictadura del proletariado como un poder que, aun en el interior de la democracia, sigue siendo siempre, en su esencia, el poder de una clase contra otra. Ahí se lee:

"La naturaleza de la dictadura del proletariado consiste, por así decirlo, *en el estado de guerra permanente* contra la burguesía. Y por tanto es evidente que todos los que se lamentan de las acciones violentas de los comunistas, olvidan completamente qué significa efectivamente una dictadura. La revolución misma es un acto de 'ruda violencia'. La palabra dictadura no significa en todas las lenguas otra cosa que un régimen de violencia. *Lo importante, aquí, es el contenido de clase de la violencia.* De este modo se hace la justificación histórica de la violencia revolucionaria."<sup>23</sup>

A esta altura quisiera añadir una observación que se refiere a una distinción hecha por Kautsky respecto al concepto de dictadura. Distingue entre dictadura como forma de gobierno y como circunstancia [*Zustand*], de acuerdo con la cual sostiene que sólo la primera puede ser objeto de una controversia. Para él es un dato indiscutible, en efecto, que el proletariado deba dar vida provisionalmente a una circunstancia de dictadura, en su transición de la sociedad capitalista a la socialista.<sup>24</sup> Sólo me parece que esta diferenciación no es muy inteligible en su totalidad, y que puede conducir más bien a una inevitable tergiversación acerca del concepto de dictadura. Lo que Kautsky piensa, evidentemente, es que hay que cuidarse de concebir la dictadura del proletariado como una forma *duradera* de la sociedad socialista y no más bien como una circunstancia de transición *momentánea*. Esta forma de pensar no está expresada de una manera apropiada a través de la contraposición entre los conceptos de circunstancia y forma de gobierno. En efecto, como es obvio, la simple *circunstancia* de la dictadura del proletariado, aunque es y debe ser algo momentáneo, sin embargo, *en el curso de su duración* es necesariamente una forma de gobierno, es decir, precisamente el dominio del proletariado, el *estado* proletario. Y, es más, la duración de la fase de transición no puede evaluarse anticipadamente, y no le corresponde al estudio

<sup>22</sup> Véase, M. Adler, "Die Wandlungen des Bolschewismus", en *Der Kampf*, núm. 8, 1921, pp. 217-226 y O. Bauer, *Der neue Kurs in Sowjetrußland*, Viena, 1921.

<sup>23</sup> K. Kautsky, *La dictadura del proletariado*, cit., pp. 133-134.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 68.

teórico de la dictadura. La transición puede durar años o décadas, pero *teóricamente* es una fase transitoria, lo que no debe tomarse simplemente en el sentido de "todo pasa", sino en la acepción específicamente marxista, de acuerdo con la cual su superación, su decadencia sistemática, es aquí el objeto consciente de la actividad de gobierno del proletariado. Pero, basándose precisamente en esto, se presenta *dentro del marco de esta actividad*, como una circunstancia *duradera* que debe conservarse de una manera permanente mientras no haya alcanzado el objetivo. Por tanto, si Kautsky polemiza contra las *Tesis sobre la revolución socialista*, citadas anteriormente, porque hablan de una "dictadura duradera", de un "estado de guerra permanente" y en lo que respecta a la dictadura, afirman más bien (en la tesis novena): "Aquí no se puede hablar de un fenómeno transitorio en el sentido restringido del término, sino de la forma del estado que se impone en el curso de toda una época histórica",<sup>25</sup> su polémica sólo puede afectar la identificación, propuesta por los bolcheviques, de la constitución de los soviets con la dictadura del proletariado y tal vez sólo éste sea su objetivo. Pero existe el peligro de que esta crítica de las tesis, ya señalada varias veces, se refiera también al concepto de la dictadura misma, y por esto, es preciso decir más bien que —una vez desligado su contenido de su aplicación a Rusia— debe considerarse como una excelente caracterización de lo que Marx y Engels entendían con la dictadura del proletariado. No puede haber ninguna duda de que la dictadura deberá *durar* a lo largo de toda una época histórica, es decir, durante la fase de transición de la sociedad capitalista a la socialista, y de que en el curso de la misma se mantendrá en pie una forma de gobierno, la del estado proletario, a través de la cual alimentará —sobre el fundamento de la democracia y más precisamente de la democracia política, y además como su salida—, un estado de guerra permanente contra la burguesía.

En ese sentido se resuelve, desde nuestro punto de vista, el angustioso problema de la relación entre dictadura y democracia. La dictadura del proletariado sólo es posible dentro de la democracia, lo que significa sostenida por la mayoría de la población, pero sólo llega a su culminación a través de la democracia y ejerce el poder en cuanto democracia. Sólo sigue existiendo una contradicción para el que piensa en la democracia social, en el interior de la cual indudablemente es imposible la dictadura, pero que no existe todavía, cuyas condiciones deben ser creadas precisamente por la dictadura

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 134.

del proletariado. Si la democracia social es un reino celestial, como afirman nuestros adversarios en tono de burla —volveremos a discutir sobre este tema—, es inútil en todo caso, mientras permanezcamos en la tierra de la democracia política, pedir ser partícipes de sus beneficios.

La crítica "inmanente" del concepto marxista de estado, con la que Kelsen quiere poner en evidencia la contradicción interna de este concepto, parece, sin embargo, llegar a su culminación únicamente en la demostración de que la teoría política marxista de la supresión del dominio de clase y del estado conduce a una absoluta autonegación. Desde su punto de vista, no cabe duda de que los teóricos marxistas, con su terminología que se limita a la mera negación del estado, no se dan cuenta, de hecho, de que todos los argumentos que aducen en contra del estado sólo pueden formularlos a través de conceptos estatales. En este sentido Kelsen quiere presentarnos la doctrina marxista de la "extinción del estado" como una especie de farsa en la que con gran estrépito el estado es condenado a muerte, al mismo tiempo que merodea alrededor de sus enemigos mortales, en su nueva condición. Y nosotros los marxistas parecemos una reedición del buen simplón de la comedia de Molière que no dejaba de sorprenderse cuando se le dijo que toda su vida había hablado en prosa: mientras con rabia creíamos "suprimir" el estado no habíamos hecho otra cosa, toda la vida, y precisamente a través de esta "supresión", que trabajar en favor del estado.

La explicación de esta opinión sobre la ridícula contradicción existente en el marxismo, precisamente en su pensamiento central, en el de la supresión del estado, debe encontrarse en el mismo lugar en que vimos perfilarse las otras fuentes de tergiversación y de incomprensión por parte de la crítica jurídica: en el hecho de que los conceptos con los que trabaja son precisamente distintos de los nuestros y por lo tanto también los términos, aparentemente idénticos, tienen un contenido radicalmente diferente. Una crítica de este género está destinada a permanecer estéril, y además a resultar hasta dañosa. En primer lugar, le impide al crítico la comprensión de su objeto y por lo tanto echa a un estado de irremediable confusión a todos los que no están en condiciones de reconocer la diversidad de los puntos de partida de los que parten el crítico y lo que se critica. Con una única observación podemos poner de manifiesto todo el lado tragicómico de la crítica que se le hace a la doctrina marxista del estado: la supresión del estado, de la que hablan Marx y Engels, se refiere al *estado* de clase, la supresión de la que habla Kelsen se refiere al *estado en general*. Por este motivo, si Marx y Engels tienen razón, no le queda nada, y la concepción marxiana



conduce directamente, según Kelsen, al anarquismo. La crítica kelseniana parte de una ecuación, plenamente justificada en el plano formal-jurídico —y por tanto, una vez más, en un horizonte limitado— pero que no tiene ningún significado a nivel sociológico. La ecuación es ésta: estado = organización constrictiva. De aquí se desprende que para él la supresión del estado coincide con la supresión de la organización constrictiva. Por tanto si puede demostrar que también la sociedad socialista debe disponer de una organización constrictiva, que también en ella debe haber un gobierno, funciones políticas, órganos públicos, sistemas para regular la economía, en una palabra, toda una red organizativa que deberá regirse de acuerdo con la constrictión preestablecida contra los opositores —a no ser que se deba producir la interrupción de todo progreso social—, se refuta de ese modo el marxismo y se prueba que su teoría del estado es un contradictorio, un verdadero absurdo. En esta polémica no se toma en cuenta el hecho de que el marxismo, con el concepto de estado, sólo pretende referirse a una determinada forma histórica de organización constrictiva, así como se desconoce que la organización constrictiva que seguirá existiendo después de la supresión de la forma histórica de estado, será, en el plano cultural y psicosociológico, y, en particular, en el sociológico, *algo totalmente distinto*. Para Kelsen organización constrictiva es = a organización constrictiva. No importa en absoluto *qué* se logre con la fuerza, *quién* lo logre, *en qué modo* lo logre; esto no está a la altura de los conceptos jurídicos y sólo puede ofuscar la pureza del pensamiento jurídico.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> No es casual que la diosa del derecho lleve una venda en los ojos. Esa pretendida atención únicamente a las lentas oscilaciones de la balanza que tiene en la mano: que el equilibrio en ella se determine gracias a un mismo destino de vida en los platillos de la balanza, o bien que el peso de una parte contrarreste las exigencias vitales de la otra no afecta la quietud marmórea de la diosa eterna. Por tanto, el juez ideal no es el que tiene en el pecho un corazón bueno; la frase famosa de Nothangel: "Sólo un hombre bueno puede ser un buen médico", no encuentra en la jurisprudencia —considerado su método riguroso— una aplicación análoga. Como jurista, no puede hacer aflorar los sentimientos del corazón como no puede hacer aflorar sus conocimientos económicos y sociológicos. El derecho es lo que rige en la organización constrictiva existente. El juez ideal no es ni clemente ni despiadado, sino justo: o sea, el que aplica el derecho vigente al caso que se le presenta. Y es una imperfección del derecho si, en la clasificación del caso concreto, se le deja al juez demasiada libertad en su interpretación y hasta en establecer analogías —cosa, que, por lo demás, algunas veces se les prohíbe, como su-

Con la identificación del equívoco relativo al concepto de estado que sirve de fundamento a toda la crítica kelseniana y que hace posible, de hecho, su efecto principal, el desmascaramiento de la tendencia anárquica del concepto marxista de estado, resulta ciertamente superfluo detenerse aún más en esta parte del libro. Pero si a pesar de todo se hizo esto y hasta con cierta amplitud, no fue sólo porque se trataba del pensamiento fundamental y específico de la crítica kelseniana, a la que hay que dirigir nuestra atención con insistencia, como al objeto de toda su investigación. Una vez aclarada la inexactitud de su punto de partida, no sería necesario de hecho para nosotros ocuparnos todavía de esto. Pero puede tener efectos positivos si, recurriendo a este camino equivocado, a través de la ignorancia inevitable que manifiesta en relación con el contenido específico de los conceptos marxianos, reconvencimos un claro convencimiento de la especificidad del método sociológico y vemos reconfirmada la insuficiencia de la crítica jurídica correspondiente.

Kelsen encuentra en la doctrina marxista de la destrucción del estado, de su supresión a través de la eliminación de los conflictos de clase, no sólo un contenido fuertemente contradictorio sino también una destacada *tendencia* al anarquismo. Por este motivo titula el § 9: "El ideal anárquico del comunismo" (p. 44 [en realidad, se refiere al § 10]), habla repetidas veces de una orientación individualista fundamental del pensamiento de Marx y Engels y hasta sostiene que no se puede hablar de un conflicto teórico entre socialismo y anarquismo. Según Kelsen, esta dirección del pensamiento individualista se encuentra además en una oposición muy estridente respecto a la presentación económica de la sociedad socialista que de hecho no sería posible sin una extraordinaria reglamentación de la vida económica. Parece haber una cierta ironía en el hecho de que Engels identifique por un lado en la anarquía del estado de clase la raíz de la explotación y por el otro anuncie la liberación "de un solo golpe" de la explotación en la comunidad comunista, aunque ésta, al no existir ya un estado y al no experimentar por tanto ninguna forma de constricción, se construye de cual-

cede en el derecho penal. A pesar de que puede sonar de una manera que da miedo, sin embargo, es cierto que, desde el punto meramente lógico-jurídico, el ideal del juez sería la máquina que produce automáticamente el derecho [*Rechtsautomat*]; y si con tanta frecuencia se compara la teoría pura del derecho con la matemática, en cuanto ambas manifiestan en igual medida una legalidad meramente formal, esta comparación es justa también en el sentido de que una máquina jurídica, en sí, no sería más sorprendente que una máquina calculadora.

quier modo sobre la anarquía de la producción. Ya el *Manifiesto comunista* cree poder renunciar al orden constrictivo del estado. Allí se enseña —según Kelsen— que, con la supresión de las diferencias de clase, toda la producción se concentra en las manos de los individuos asociados y el poder público pierde su carácter político. Con esto se afirma únicamente que el poder público pierde su carácter de dominio de clase, aunque sigue existiendo en cuanto tal. Pero, en la medida en que el *Manifiesto* designa como meta la sustitución de la sociedad clasista a través de “una asociación, en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”, tiende, según Kelsen, al fin del poder público en general. El carácter de esta asociación sólo se puede interpretar, en efecto, según él, de la manera siguiente: “Una asociación *libre* en oposición a una organización *constrictiva*, a una organización de dominio, al sistema de un poder público, en una palabra: a un *estado*”.

Pero detengámonos por ahora aquí. Es conveniente deshacer inmediatamente la equivocación en la que corremos el peligro de caer junto con el crítico; después de haber visto en otra ocasión que Kelsen identificaba ordenamiento constrictivo con estado, resulta ahora que identifica este último también con un ordenamiento de dominio en cuanto para él el término dominio es sólo un elemento jurídico, es decir, meramente formal. Nosotros por el contrario distinguimos entre *dominio y administración*, gestión de los negocios [*Geschäftsleitung*], como tuvimos que hacerlo en el transcurso de la discusión sobre el concepto de democracia. Usamos el término dominio únicamente ahí donde existían importantes conflictos de interés, de tal forma que a la voluntad vital de los unos se le puede imponer la voluntad opuesta de los otros. Sólo en el caso en que una organización constrictiva encierra esta heterogeneidad entre los miembros que se encuentran en ella, se transforma en dominio, en la *heteronomía* de los que ejercen el ordenamiento constrictivo respecto a los que están sometidos. Aquí, el ordenamiento constrictivo responde, por lo tanto, siempre al interés específico de un grupo perteneciente a la comunidad. En la hipótesis en que, por el contrario, exista una homogeneidad de intereses vitales, como sucede si no existen conflictos económicos entre las clases, el ordenamiento constrictivo se transforma en la *autonomía* de los que se encuentran en ella: expresa su interés común y está al servicio de todos. Indudablemente en ambos casos cada individuo está sujeto al dominio del ordenamiento constrictivo pero no está sujeto *en los dos casos del mismo modo*, la diferencia decisiva consiste

en el hecho de que el ordenamiento constrictivo se configura en un caso en términos de dominio y en el otro se presenta como libertad. *Esta diferencia la expresamos los marxistas, reservando el concepto de estado para la primera forma de organización constrictiva, y usando un término preferiblemente distinto del de estado para la segunda forma, con objeto de poner en evidencia en ella la transformación radical de la función de la organización constrictiva.* No se habla pues para nada del hecho de que la sociedad comunista, por el solo hecho de ya no ser un estado, carece también de construcción. La supresión del estado expresa precisamente en Marx algo distinto de lo que expresa en Kelsen, porque Marx no habla de "el estado en sí" sino del estado de clase, y en este aspecto, tanto del estado capitalista como del proletario de clase. Sobre la distinción entre homogeneidad y heterogeneidad de los intereses vitales se señalaba, precisamente, como sabemos, la misma diferencia entre democracia política y democracia social, es decir, entre democracia aparente y democracia real. Vimos también que la democracia real sólo es posible después de la superación del estado de clase, o sea, también del proletario. Por lo tanto si Kelsen afirma en cierto momento, en tono de burla, que una democracia real no es, de acuerdo con la concepción marxista, un estado, (es decir un estado de clase), con esta proposición, absolutamente exacta, pero considerada por él como un absurdo, testimonia simplemente que la terminología particular que usa está destinada a girar en el vacío en un círculo infinito alrededor del significado de los conceptos marxistas.

Y no puede ser de otra manera si se define, como lo hace Kelsen, el pensamiento fundamental, que se remonta a Saint-Simon, de la transformación del gobierno de un dominio sobre las personas en una administración de cosas, como una representación, "cuya apariencia seductora no puede ocultar, si se examina con más profundidad, su íntima insostenibilidad" (p. 54). Estamos ansiosos por descubrir en qué debe consistir la íntima insostenibilidad de un pensamiento que toda la historia teórica del socialismo moderno ha tratado como una de las nociones más significativas y sugestivas. La respuesta es sorprendente: toda la oposición entre una administración de cosas y un gobierno de hombres es "sólo" aparente. En efecto, para Kelsen "no hay ninguna administración de cosas que no sea una administración de hombres, o sea, la determinación de una voluntad humana por parte de otra; no hay ninguna guía de procesos productivos que no sea gobierno sobre personas, o sea motivación de una voluntad humana por parte de otra".

Ante todo, tenemos aquí una confirmación de que en lugar de establecer distinciones concretas se sigue jugando con palabras, como se hacía desde el principio con la ambigüedad producida entre los términos kelsenianos de estado y dominio. No queda más que llamar gobierno a la dirección de los procesos productivos y nos encontraremos directamente ante "una misma realidad" que, como gobierno, deberemos encontrar, por ejemplo, en la Rusia zarista, en la Alemania guillermina, en la Inglaterra y en la Francia del imperialismo, del Pacto y en la sociedad socialista. En todas partes nos encontramos —¿cómo se dice?— con la "motivación de una voluntad humana por parte de otra". De este modo, seguramente, cualquier distinción entre gobierno y administración se "supera" a través de la vaciedad de un concepto formal que se adapta a toda convivencia humana. Pero para cimentar más sólidamente la reputación de la distinción entre un gobierno sobre hombres y una administración de cosas, no le basta a Kelsen la tergiversación formal-jurídica; debe poner en juego también el equívoco materialista del marxismo.

Para Kelsen la diferenciación entre un gobierno sobre hombres y una administración de cosas tiene en conjunto sus raíces más profundas en el materialismo económico. En la medida en que "la economía se convierte, para el marxismo, en un proceso impersonal de producción, en un movimiento de 'fuerzas productivas' y de 'relaciones de producción' personificadas, ésta se libera —en esta abstracción condensada en una realidad ficticia— de los hombres y de sus relaciones de motivación, o sea, de sus relaciones de dominio que, en cuanto sistema político, en cuanto derecho y estado, conducen aparentemente a una existencia separada".

Y en cambio Kelsen se cree obligado a enseñarnos a los marxistas: "Las cosas y los procesos no se adaptan, en cuanto tales, al ordenamiento económico. Su objeto son únicamente las decisiones y las actitudes humanas."

En ningún lugar aflora más claramente que la crítica kelseniana del marxismo no penetró en el espíritu de esta doctrina, considerando que podía trabajar sólo con citas individuales, aunque numerosas, que por lo demás se convirtieron para ella en una posesión totalmente fragmentaria. En efecto, no podía pasarle desapercibido que precisamente aquello con respecto a lo que pretende dar enseñanzas al marxismo representa el punto crucial y el elemento teórico decisivo de la obra de Marx. Pertenece a las ideas fundamentales del análisis del proceso de producción capitalista lo que Marx sintetiza en el famoso capítulo sobre el "carácter fetichista de la mercancía" del primer libro de *El capital*. Precisamente

lo que Kelsen le reprocha al marxismo como una "personificación" del proceso productivo y de las relaciones de producción, Marx lo llama el carácter fetichista de los procesos económicos en el interior de la economía capitalista, porque simulan una independencia objetiva, y las relaciones sociales entre los agentes de la producción, entre los hombres que se encuentran debajo de ellas, se presentan como su secreto.

"Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la relación social determinada existente entre ellos."<sup>2</sup>

Ya en el ensayo popular *Trabajo asalariado y capital* se puede encontrar realizada, en una forma más concisa y, sin embargo, magistral, la disolución de la apariencia objetiva del modo de producción capitalista. Y a propósito de las relaciones de producción, se dice: "Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones y [...] y sólo a través de ellos es como [...] se efectúa la producción." Y, como la producción misma sólo puede comprenderse como proceso de la naturaleza humana, pero social, así también los medios de producción son de hecho simples "cosas".

"Los medios de vida, los instrumentos de trabajo, las materias primas que componen el capital, ¿no han sido producidos y acumulados bajo condiciones sociales dadas, en determinadas relaciones sociales?"

"El capital no es, pues, solamente una suma de productos materiales; es una suma de mercancías, de valores de cambio, de magnitudes sociales [...] Sólo el dominio del trabajo acumulado, pretérito, materializado sobre el trabajo inmediato, vivo, convierte el trabajo acumulado en capital."<sup>3</sup>

A esta altura, ya no es posible detenerse más sobre el modo en que el análisis económico de Marx disuelve el fetichismo de las relaciones económicas del mundo burgués, operación

<sup>2</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 1/1, 1975, pp. 88-89. Véase también K. Marx, *El capital*, México, F.C.E., t. III, 1946, p. 813: "En la mercancía, y sobre todo en la mercancía como producto del capital ya va implícita, además, la materialización [*Verdinglichung*] de las determinaciones sociales de la producción."

<sup>3</sup> K. Marx, *Trabajo asalariado y capital*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., I, pp. 163-164.

que Kelsen llama abstracción condensada en una realidad ficticia. Marx demuestra que el modo de producción capitalista obliga a cada trabajo *social* a presentarse en su interior como trabajo *privado* y que por este motivo el nexo social específico de la producción debe permanecer oculto tanto a los capitalistas como a los obreros. A través de los conceptos de trabajo social y de valor de cambio, el último de los cuales manifiesta y al mismo tiempo oculta la naturaleza social del trabajo, el análisis económico marxiano lleva a cabo la supresión del carácter fantasmagórico de una vida independiente de los fenómenos económicos y, en lugar de separar del hombre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, las introduce a ambas en una relación muy estrecha, que debe caracterizarse de una manera precisa, con la acción y la motivación pasiva del hombre. Sólo gracias a la motivación económica las "cosas" alcanzan en el proceso de producción su eficacia como fuerzas productivas y relaciones de producción.

"Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. *Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital.* Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar el precio del azúcar."<sup>4</sup>

Pero se debería transcribir todo *El capital* para obviar los equívocos que se encuentran en la crítica de Kelsen. Respecto a nuestro objetivo, las referencias hechas son suficientes para poner en evidencia que el modo de pensar de Kelsen no toma en cuenta en su conjunto el de Marx y Engels. A esta altura resulta claro que para el marxismo la distinción entre gobierno y administración es tan importante precisamente porque no se le puede atribuir la personificación de las relaciones económicas, que por el contrario contribuye a disolver. Queda demostrado que esta personificación es una ilusión necesaria en la sociedad burguesa de clase, la cual oculta bajo la condición impersonal y anárquica de la economía, y, en esto es muy semejante a un estado natural, el carácter humano y social de los fenómenos económicos. Por el contrario, con la eliminación de esta anarquía, es decir, con la subordinación de la producción al control de la sociedad, *también desaparecerá cada vez más la aparente naturalidad* de la producción y surgirá su carácter humano y social. Se pasará en una forma creciente de un proceso que domina los hombres a un proceso que es dominado por ellos. Esto podrá realizarse plenamente sólo a través de la supresión de los conflictos de clase y la organización acorde con un plan de la producción, situándose desde un punto de vista de las

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

necesidades de la totalidad. Entonces desaparecerá también la última categoría, aparentemente contradictoria, el valor de cambio, en cuyo lugar aparecerá la evaluación y la distribución sociales. La producción se transformará completamente de un instrumento con el cual *una* parte de la sociedad domina a las demás, en un proceso a través del cual la totalidad social se conserva y se satisface a sí misma. Esta idea fue formulada por Engels en el pasaje citado también por Kelsen, donde se dice que Saint-Simon adelantó, a nivel del pensamiento, la conversión total de la política en economía, y en la sintetizada en otro pasaje con las famosas palabras:

“La propia socialización de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad.”<sup>5</sup>

Como es natural, el marxismo no pone en duda ni siquiera por un instante lo que Kelsen considera tener que objetar contra él mismo, o sea, que “un dominio de la naturaleza por parte de los hombres no es posible sin un dominio de los hombres sobre sí mismo, o sea, sin la subordinación a un ordenamiento humano”. Marx y Engels, por el contrario, nos enseñaron a ver precisamente en la esfera económica, que es además una esfera social, el ambiente a través del cual resulta posible por primera vez una forma de dominación de la naturaleza. Pero lo importante es este ambiente económico o, para expresarnos con el lenguaje de Kelsen, el tipo “de subordinación de los hombres a un ordenamiento humano”. Kelsen mismo debe estar consciente de que no todas las formas de subordinación son equivalentes, puesto que añade incidentalmente una frase que, desde su punto de vista, parece marginal: “El ‘dominio’ del hombre no debe ser naturalmente una ‘servidumbre’ basada en la explotación”. También aquí la crítica de Kelsen en su conjunto cae en el pantano de los conceptos totalmente formales. La “subordinación” de los hombres a un ordenamiento humano, según él, comprende tanto la administración de la economía colectiva como la servidumbre basada en la explotación, ambas cosas son para Kelsen “dominación” y de acuerdo con este punto de vista, que renuncia a cualquier caracterización sociológica,

<sup>5</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1962, p. 280.



seguramente la distinción entre un gobierno sobre los hombres y una administración de cosas debe reducirse a una idea "sin consistencia interna". En efecto, en este vacío conceptual correspondiente a una "dominación de hombres" absolutamente indeterminada, no existe efectivamente ningún punto estable que pueda proporcionar un punto de apoyo.

Contribuye a hacer más difícil la solución de los equívocos de una teoría el hecho de que existe una lógica propia de los equívocos, a través de la cual se desarrolla a partir de sus errores un sistema en cuya coherencia interna la tergiversación inicial se consolida en un modo tanto más apremiante cuanto que, gracias a la lógica de las conclusiones, se engaña respecto al carácter erróneo del punto de partida. En esta ocasión hemos visto en efecto que la inexactitud del significado del concepto de estado en Marx resulta confirmada y reforzada por la falsa teoría acerca de una presunta personificación de los procesos económicos y políticos —un modo de ver que para un marxista es absolutamente inconcebible, porque todos los procesos económicos son para él simultáneamente un fenómeno referente a la vida jurídica y estatal, y precisamente en el marxismo todos los procesos económicos tienen su superestructura ideológica. Ahora bien, esta extraña interpretación del marxismo se refuerza aún más en Kelsen a través de la conclusión, que para él naturalmente parece brotar del estado real de las cosas, en tanto que sólo es el producto de errores, según la cual en la personificación de la economía se encuentra "la raíz teórica de la escisión, tan característica del marxismo, entre teoría política y teoría económica". En esta perspectiva, ambas teorías deben desembocar finalmente en la contraposición según la cual "la doctrina económica de Marx conduce a una rígida organización de la economía colectivista-centralizada —o sea, conduce sin embargo a los hombres que hacen economía—, mientras que la doctrina política aspira evidentemente a un ideal anárquico-individualista". Esta conclusión es tan exacta como sus premisas: la contradicción entre lo que Kelsen llama teoría económica y teoría política del marxismo se basa únicamente en una comprensión absolutamente inadecuada, que manifiesta Kelsen, en general, acerca de la teoría económica marxista y, en particular, acerca de la concepción materialista de la historia, como tuvimos la oportunidad de comprobar hasta la saciedad. No modifica gran cosa la situación el hecho de que Kelsen se haya apoyado para su interpretación en una opinión común difundida seguramente sólo entre los investigadores burgueses, respecto al "materialismo" económico en Marx y Engels. Esto demuestra que el marxismo es mucho

más criticado que comprendido, y que se cree siempre que, basándose en un número más bien extenso de citas tomadas de las obras de Marx y Engels, se puede obviar el estudio de la doctrina en su conjunto.

Por lo que respecta a la opinión, sostenida todavía con más frecuencia por Kelsen en su libro, sobre la contradicción existente en Marx y Engels entre un colectivismo económico y un anarquismo político —idea esta que no constituye sólo una observación casual, sino más bien el resultado específico en que debe desembocar la crítica kelseniana— hay que decir que este resultado se ha vuelto posible no sólo a través de las tergiversaciones señaladas acerca del análisis económico y la concepción materialista de la historia en Marx y Engels; a lo cual debe agregarse también una idea no muy clara de la oposición existente entre socialista y anarquismo. Sólo así podía Kelsen hacer que se concibiera el concepto marxista de libertad como “anarquista”. Ya que a ese respecto ni siquiera entre los socialistas reina la debida claridad, queremos ofrecer la posibilidad de una evaluación más profunda de este problema.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Por lo demás, el resultado del análisis crítico del marxismo, presentado por Kelsen con tanto énfasis, según el cual en el interior del marxismo una corriente teórica de tipo evolucionista y colectivista chocaría con una corriente revolucionaria e individualista en el plano de la agitación, por lo que esta última prevalecería basándose en motivos práctico-políticos, no es una tesis nueva como pretende presentarse. Ya Sombart, en la primera edición, aparecida en 1897, de su difundidísimo libro sobre *Sozialismus und soziale Bewegung*, cit., p. 51, explicaba que “la antigua moda revolucionaria vuelve reiteradamente a ponerse de manifiesto y pone en dificultades la teoría”. Y en la sexta edición (1908) no sólo confirma este punto de vista, sino que habla explícitamente y con aires de satisfacción de una “teoría de las dos almas” que existe dentro del marxismo y que tiene por consecuencia que “en Marx y Engels estén en lucha recíproca dos naturalezas, dos concepciones de la esencia de la socialización social, la evolucionista y la revolucionaria” (*ibid.*, pp. 75-79). A pesar de que esta docta leyenda ya fue refutada por nuestro análisis sobre el sentido de la revolución y de la dictadura en el ámbito de una interpretación sociológica del marxismo, quedará liquidada definitivamente, como auguramos, a través de la investigación que sigue, sobre la diferencia entre la táctica anarquista y la socialdemócrata. Pero prescindiendo de esto, el hecho de que incluso el teórico más destacado pueda estar pleno de una entusiasta impaciencia, en sus esperanzas y aspiraciones políticas, representa una contradicción entre el temperamento y el carácter, pero no afecta de hecho a la teoría. En el marxismo no cohabitan dos almas, a pesar de que en Marx y después de él, en muchos marxistas más, han habitado y seguirán habitando.

## XV. EXCURSUS SOBRE EL ANARQUISMO

### 1. LA NEGACIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN, DE LA LEY Y DE LA AUTORIDAD

En la actualidad se reconoce comúnmente, aun de parte de la crítica docta enemiga, que el anarquismo no es equivalente a una doctrina de la absoluta carencia de orden y de total arbitrariedad. Karl Diehl, que en sus difundidas lecciones sobre *Socialismus, Kommunismus und Anarchismus* considera necesario rechazar explícitamente la opinión de que "el anarquismo representa sólo una secta de criminales, que carece de todo programa político y social",<sup>1</sup> nos da un testimonio particularmente significativo de que no siempre existió una visión como la mencionada antes, y que aún en la actualidad no ha desaparecido completamente una cierta opinión popular burguesa que ve en el anarquismo simplemente la supresión de todo ordenamiento. Pero, en general, se admite, a partir del escrito de Stammler,<sup>2</sup> que ejerció un influjo muy profundo sobre el juicio relativo al anarquismo, que incluso éste es una doctrina del ordenamiento social, sólo que excluye la constricción y se basa en la simple convicción. Debemos establecer enseguida si esta distinción tiene alguna validez.

Sin embargo, si bien es una constatación indiscutida que incluso el anarquismo es una doctrina del ordenamiento social, generalmente va acompañada de la idea de que el anarquismo niega, en cierta forma, la constricción. Y, en la medida en que no se tiene una idea clara de qué significa este rechazo de la constricción, ya que no se plantea de hecho la pregunta acerca *del género de constricción* que el anarquismo rechaza, o sea, si el concepto de constricción es, en este caso, algo específico, que no está caracterizado de una manera suficientemente clara por el término constricción, surge esa confusión en el modo de considerarlo, a causa de la cual el concepto de anarquismo debe finalmente aparecer de nuevo como un concepto plenamente contradictorio. En efecto, en última instancia no se puede pensar en un ordenamiento sin una constricción puesta en práctica contra la amenaza de desorden. El rechazo de toda constricción pone en duda, por

<sup>1</sup> K. Diehl, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, 3a. ed., 1920, p. 96.

<sup>2</sup> R. Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, Berlín, 1894.

lo tanto, la seriedad de la decisión de instaurar un ordenamiento aun en la sociedad anárquica. Y ciertamente esta contradicción está muy difundida aún en la propaganda popular del anarquismo, ya que, en general, la profundización rigurosa de sus conceptos y de sus intuiciones no es una de las virtudes del anarquismo.

No obstante es cierto que también el anarquismo aspira a un ordenamiento y que por lo tanto no rechaza la constrictión en cuanto tal, sino *únicamente la constrictión que emana del antagonismo de clase, en que se basa un ordenamiento de dominio*. El anarquismo defiende la carencia de leyes sólo en el sentido de que rechaza la ley entendida como voluntad de poder codificada de una clase social sobre las demás. El ordenamiento que emana por el contrario de la comunidad solidaria de intereses y de trabajo de las personas unificadas en ella, no sólo lo reconoce el anarquismo en cuanto tal, designándolo con mucha frecuencia como ley, sino que también está decidido a defenderlo con todos los instrumentos de poder puestos a su disposición por la sociedad solidaria. El elemento esencial para la exacta comprensión del anarquismo y —lo que está ligado a ella— de su relación con el socialismo, consiste en no quedar atados a conceptos meramente formales y en no conformarse con la frase de que el anarquismo rechaza “la constrictión”. Debemos preguntarnos más bien: *¿qué tipo de constrictión rechaza?* No se puede responder a esta pregunta desde un punto de vista formal-jurídico, sino sólo a través del análisis de la diversa naturaleza social que representa la constrictión, según se ejerza en una sociedad de clase o en una sin clases.

Si consideramos la cosa en esta perspectiva, resulta que propiamente ningún teórico reconocido como anarquista ha negado la constrictión en la sociedad; y esto es válido ciertamente no sólo para los teóricos de orientación comunista, sino también para los de tendencia individualista.

Por ejemplo, Proudhon no rechaza de hecho la reglamentación de la vida social a través de *leyes* y, no obstante, dice de sí mismo: “Aunque yo sea en términos absolutos un amigo del orden, soy también anárquico en el significado pleno de la palabra.”<sup>3</sup> Y plantea la pregunta: “¿Es justa la autoridad del hombre sobre el hombre? Todo el mundo contesta: no; la autoridad del hombre no es más que la autoridad de la ley, la cual debe ser expresión de justicia y verdad.”<sup>4</sup> Y estos dos términos no significan para él una simple enunciación

<sup>3</sup> P. J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Buenos Aires, Proyección, 1970.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

ética, como se aclara sobre todo en el último capítulo de la obra anteriormente citada, el reconocimiento crítico y social de que en un ordenamiento de la sociedad que ha puesto en lugar de la desigualdad económica la igualdad de las condiciones de bienestar de cada uno, las leyes no se presentan ya como *un ejercicio de poder por parte de unos hombres en contra de otros hombres*, sino como reglas de su existencia que emanan *de la naturaleza de la sociedad* y que se producen gracias a la exploración científica de la misma.

"La legislación y la política son objeto de ciencia, no de opinión; la facultad legislativa sólo pertenece a la razón metódicamente reconocida y demostrada [...] La justicia y la legalidad son tan independientes de nuestro asentimiento como la verdad matemática [...] El pueblo es el guardián de la ley, es el poder ejecutivo. Todo ciudadano puede afirmar: 'Esto es verdadero, aquello es justo'; pero tal convicción sólo a él le obliga; para que la verdad se convierta en ley, *es preciso que sea reconocida por todos*. Pero ¿qué es reconocer una ley? Es realizar una operación matemática o metafísica, es repetir una experiencia, observar un fenómeno, comprobar un hecho. Solamente la nación tiene derecho a decir: *Ordeno y mando*."<sup>5</sup>

Como puede verse, de hecho Proudhon no pone en duda que también la sociedad anárquica tenga un ordenamiento y leyes, que puedan ser impuestas por la fuerza, sino sólo quiere llamar la atención sobre el hecho de que esta constricción tiene un carácter distinto de la que existe en una sociedad clasista. Y se transforma, de una constricción de hombres contra hombres, en una constricción del ordenamiento objetivo sobre todos, del mismo modo en que las leyes matemáticas o físicas ejercen una constricción con respecto a todos. Semejante ley "como resultado que es de la ciencia de los hechos y fundada, por tanto, en la necesidad misma, no puede quebrantar jamás la independencia".<sup>6</sup> Entre paréntesis, debemos señalar que el pensamiento de Saint-Simon, tratado con tanto desprecio por Kelsen, y que se refiere a la transformación del gobierno sobre los hombres en una administración de cosas, regresa aquí, en Proudhon, en forma autónoma, y que domina también todo el desarrollo del pensamiento socialista. Esta intuición fundamental de la sustitución del gobierno con una administración, no sólo no excluye, como es natural, la aplicación de la fuerza contra los que perturban esta administración, sino que ésta es precisamente una de las tareas de la administración misma. Pero,

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 243.

probablemente, un cambio total del carácter del ordenamiento elimine a tal grado las ocasiones en que puede ser perturbado que estas perturbaciones más bien pueden tener, en realidad y casi exclusivamente, un carácter patológico o criminal. En una obra posterior Proudhon utiliza la expresión "mutualismo" para indicar el carácter cambiado del nuevo ordenamiento constrictivo. A cada uno se le plantea la pregunta de si quiere respetar las reglas, "que únicamente, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, son capaces" de garantizar en grado máximo el bienestar y la libertad de todos. "Si dices no, eres un salvaje. Te has apartado de la comunidad y te has vuelto sospechoso. Nada puede protegerte. Por la más pequeña ofensa cualquiera te puede matar y cuando mucho se le puede reprochar una crueldad gratuita hacia una bestia feroz."<sup>7</sup> Obviamente, no nos interesa establecer, ni en Proudhon, ni en cualquier otro anarquista posterior, el modo en que se imaginaban el futuro ordenamiento de la sociedad, sino únicamente demostrar que no se les ocurrió nunca suponer una sociedad en la que no resultara posible aplicar la constrictión contra los que oponen resistencia. Anarquismo significa para ellos ausencia de dominio, pero no de autoridad ni de constrictión.

La doctrina de Bakunin es absolutamente afín. Este considera necesario aclarar explícitamente *en qué sentido* entendiéndose ser anarquista: *sólo en el sentido de que quiere abolir todo ordenamiento jurídico basado en privilegios.*

"En una palabra, nosotros rechazamos todas las legislaciones, autoridades y sistemas de influencia [*Beeinflussung*], basados en privilegios, patentados, oficiales y legales, aun cuando hayan emanado del sufragio universal, ya que estamos persuadidos de que se pueden volver siempre en beneficio de una minoría dominante y explotadora contra los intereses de la inmensa mayoría sometida a servidumbre. En este sentido somos efectivamente anarquistas."<sup>8</sup>

Pero en otro pasaje leemos: "¿De esto se deriva que yo rechace toda autoridad? Esta idea está muy lejos de mí. Si necesito botas, recorro a la autoridad del zapatero, si se trata de una casa, de un canal o de una vía férrea, interpele la autoridad del arquitecto o del ingeniero. Para una ciencia cualquiera en especial me dirijo a tal o cual hombre culto."<sup>9</sup>

Así están las cosas en la vida cotidiana. Pero también en

<sup>7</sup> P. J. Proudhon, *Idée générale de la révolution en XIXe siècle*, París, 1851, pp. 342-343.

<sup>8</sup> M. Bakunin, *Gott und der Staat*, trad. de M. Nettleau, bajo el cuidado de C. Grünberg, p. 38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

la vida social existe una autoridad que garantiza un orden estable de la sociedad. "La única autoridad grande y omnipotente, y al mismo tiempo natural y racional, la única que podemos respetar, será la que emana del espíritu colectivo y público de una sociedad basada en la igualdad y la solidaridad y el respeto humano recíproco de todos sus miembros."<sup>10</sup>

De una manera totalmente acorde con esto, pero en una forma todavía más evidente, se afirma en otra ocasión: "Así como soy enemigo de lo que en Francia se llama disciplina, así también reconozco que *es y seguirá siendo necesaria siempre* una disciplina igual, no automática, sino voluntaria y meditada, que esté de acuerdo con la libertad de los individuos; precisamente, cada vez que muchos individuos unidos espontáneamente quieran desarrollar algún trabajo o acción común. Esta disciplina no es por lo tanto nada más que el acuerdo espontáneo y meditado entre todos los esfuerzos individuales para lograr un objetivo común. En el momento de la acción, en medio de la lucha, como es natural, las funciones se dividen, de acuerdo con la capacidad de cada uno, evaluadas y juzgadas por toda la comunidad: unos dirigen y mandan, otros ejecutan las órdenes [...] En este sistema no existe un verdadero poder. *El poder reside en la comunidad [Gemeinschaftlichkeit]* y se convierte en la expresión auténtica de la libertad de cada uno, la realización leal y sincera de la voluntad de todos; cada uno obedece sólo porque el que dirige le ordena lo que él quiere hacer."<sup>11</sup>

Si, en relación con la comprensión de la distinción, común también al socialismo, entre sumisión [*Unterwerfung*] y subordinación [*Unterordnung*], parece que en Bakunin ésta se refiere principalmente sólo a la disciplina de la lucha revolucionaria, sin embargo no cabe duda alguna de que él quiere caracterizar con esto la esencia de un ordenamiento social en general, en que el ejercicio de la constrictión no se basa en el dominio de un hombre sobre los demás, sino en la solidaridad de todos. También para los anarquistas existe, pues, obediencia a los mandatos y a las leyes, sólo que estos estarían constituidos de una manera *enteramente* distinta de las leyes actuales.

Esto lo confirmó explícitamente Bakunin:

"¿Que es la libertad? ¿Qué es la esclavitud? ¿La libertad consiste tal vez en la rebelión a las leyes? No, si se trata de leyes naturales, que no son impuestas en forma arbi-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>11</sup> M. Bakunin, *Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution*, en *Gesammelte Werke*, Bd. I, Berlín, 1921, pp. 9-10.

traría, sino *están en las cosas, en las relaciones, en las situaciones mismas*, cuyo desarrollo ponen de manifiesto. Sí, por el contrario, son leyes políticas y jurídicas que son impuestas por unos hombres a otros, ya sea arbitrariamente con el derecho de la fuerza, ya sea hipócritamente, en nombre de alguna religión o doctrina metafísica, ya sea, finalmente, en virtud de la ficción, la mentira democrática que es el sufragio universal.”<sup>12</sup>

Ciertamente el anarquismo en su propaganda bakuninista misma y a partir de ella, ha convertido casi siempre, aun en nuestros días, la lucha contra toda autoridad y legalidad en simples consignas por la inexistencia de juicio y por los meros instintos de poder de las masas, de tal modo que a partir de todo esto se desarrolló la forma retórica y contradictoria que todavía en el presente constituye el anarquismo. En efecto, ya sólo vive en los libros como forma conceptual. Pero se puede deducir con claridad que la construcción contra los que oponen resistencia no es ajena a esta forma conceptual, precisamente a partir de una circunstancia muy interesante y significativa, desde el punto de vista histórico-literario e histórico en general. En efecto, sólo así Marx y Engels pudieron demostrar, a través de la crítica del bakuninismo, que se volvió necesaria dentro de la lucha interna de la Internacional, que de este socialismo, que quiere presentarse tan “antiautoritario”, emana una exigencia más bien imperiosa por la autoridad tanto para la lucha revolucionaria como para la nueva sociedad que debe fundarse *ex novo*;<sup>13</sup> Se lee por ejemplo, en un artículo titulado “Bases principales del régimen social del porvenir” de las *Ediciones de la Sociedad “La Justicia del Pueblo”*, que estaban al servicio del movimiento bakuninista, que después de la revolución todos los medios de vida se convertirían inmediatamente en propiedad común. Se anuncia el *trabajo obligatorio* para todos, la fundación de sociedades obreras (*arteles*), y se esboza un plan de trabajo. En el transcurso de cierto tiempo “cada individuo debe entrar en uno u otro arte [...]

<sup>12</sup> M. Bakunin, “Philosophische Betrachtungen über das Gottesphantom, die wirkliche Welt und über den Menschen”, en *Gesammelte Werke*, Bd. I, cit., pp. 215-216.

<sup>13</sup> Véase el *pamphlet* de K. Marx y F. Engels, *La Alianza de la democracia socialista y la Asociación internacional de los trabajadores* (publicado por primera vez con el título *Ein Komplott gegen die Internationale*, Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1874, y reimpresso con el título *Karl Marx oder Bakunin?*, Stuttgart, 1920); así como F. Engels, *Die bakuninisten in Aktion* (1873), en Marx-Engels-Lenin, *Acerca del anarquismo y del anarcosindicalismo*, Moscú, Progreso, 1974, pp. 112 y ss.



Todos los que queden aislados y no se sumen a los grupos obreros sin causa justificada no tendrán derecho alguno de acceso ni a los comedores comunes ni a los dormitorios comunes ni a ningún otro edificio destinado a satisfacer las diferentes necesidades de los hermanos trabajadores, o que contenga productos, materiales, víveres o útiles reservados a las ramas de la sociedad obrera establecida; en una palabra, quien no se adhiera al artel sin causa justificada, quedará sin medios de existencia. Todas las carreteras y todos los medios de comunicación estarán cerrados para él y no le quedará más salida que el trabajo o la muerte.”<sup>14</sup>

En los mismos términos se expresa Kropotkin, en relación con los que quieran perturbar el orden basado en la libre asociación de los grupos productivos confederados: “Desde el momento que queréis ponerlos bajo condiciones particulares y evitar las filas de los compañeros, es muy probable que en vuestras relaciones cotidianas con los demás ciudadanos tengáis la siguiente experiencia. Se os tratará como un fantasma de la sociedad burguesa y se huirá de vuestro lado [...]”<sup>15</sup> Para Kropotkin no está de hecho en discusión que la solidaridad de los compañeros que forman parte de los grupos podrían recurrir, en los raros casos en que, según su opinión, se perturbe de una manera malévola e irracional el orden, a instrumentos de constricción que seguramente no deberán tener nada en común con los utilizados por el actual derecho penal. A este respecto, tendremos que decir todavía algo más.

Si así están las cosas entre los anarquistas de tendencia comunista, es muy interesante ver que la actitud de los anarquistas individualistas, respecto a la admisión de una constricción para garantizar el orden social, es mucho más decidida.

Max Stirner combate contra el estado, en nombre de la libertad, de la individualidad [*Eigenheit*]. Un poco más adelante nos ocuparemos todavía de este concepto fundamental para la comprensión de la relación entre socialismo y anarquismo. Stirner no encuentra ningún interés por la libertad pura, como se la representa la burguesía. “No encuentro nada que desaprobare en la libertad, pero te deseo más que libertad; no deberías estar sencillamente libre, *desligado* de lo que no quieres, deberías también tener lo que quieres; no

<sup>14</sup> K. Marx-F. Enges, *La Alianza de la democracia socialista*, en Marx-Engels-Lenin, *Acerca del anarquismo y del anarcosindicalismo*, cit., p. 102.

<sup>15</sup> P. Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes*, Berlin, 1920, p. 120.

te basta ser 'libre' debes ser más, debes ser 'propietario' [*Eigner*]."<sup>16</sup>

Para salvaguardar esta individualidad [*Eigenheit*] la asociación de los egoístas sustituye al estado. Esto no significa, sin embargo, que para Stirner desaparezca toda eventual reglamentación constrictiva. "Sería absurdo sostener que no hay potencias superiores a la mía. Pero la posición que yo tome respecto a ellas, será en todo diferente de la que hubiera sido en las edades religiosas",<sup>17</sup> a las que, según Stirner, pertenece también nuestra época con su dogma del "carácter sagrado de la ley". Suena, en realidad, muy "anarquista", cuando Stirner dice: "Tenga yo el derecho por mí o contra mí, ningún otro que yo mismo puede ser juez de ello." Pero esta frase expresa precisamente, pues, sólo la actitud interior distinta del individuo respecto al concepto de derecho, de acuerdo con la cual ya no se concibe como un poder extraño, exterior y hasta misterioso, establecido por encima de él, aunque con esto no se niega de hecho una vinculación efectiva con este derecho. En efecto, Stirner añade inmediatamente: "Todo lo que los demás pueden hacer, es juzgar si mi juicio está o no de acuerdo con el suyo, y apreciar si para ellos también es un derecho."<sup>18</sup> El "derecho de todos", el "derecho de la humanidad", sólo es rechazado por Stirner en la medida en que es un instrumento para oprimir al individuo en nombre de la comunidad que *no* lo abarca *también a él*. "Yo no lo defenderé porque es un derecho de todos" (así pues, se habla no obstante de un *defender*), "sino únicamente porque es *mi derecho* [...]."<sup>19</sup> Es absolutamente erróneo, por tanto, considerar que la "asociación de los egoístas" representa únicamente un grupo *desligado*, ya que al único se le permite, en fin de cuentas, todo lo que quiere. La cuestión es entendida en términos completamente distintos por Stirner: "¿Pero hay una sociedad, sea cualquiera, en que yo pueda esperar hallar esa libertad de acción [*Diirfens*] ilimitada? ¡No!" Y si el que apoya al estado crece triunfante que de este modo se volverá a lo antiguo, Stirner le responde: "¡De ninguna manera! Es una cosa simplemente distinta chocar con otro Yo que chocar con un pueblo, con una generalidad."<sup>20</sup> Se puede ver con mucha claridad aquí que para Stirner lo importante no es negar el ordena-

<sup>16</sup> M. Stirner, *El único y su propiedad*, México, Juan Pablos, 1976, p. 212.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 287.

miento constrictivo, en cuanto tal, sino señalar el carácter profundamente cambiado que asumirá después de la supresión de la organización de clase existente y después de la supresión de la ideología estatal, que proviene de ella, de una ley "universal". Sólo ahora se comprenden enteramente las siguientes frases que ilustran con extremada claridad la actitud de los anarquistas con respecto a la cuestión de la "constricción".

"Hay una gran distancia de una sociedad que no restringe más que mi libertad a una sociedad que restringe mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero la amenaza de que mi individualidad es una potencia para sí y por encima de Mí [...] Pero bajo el aspecto de la libertad, no hay diferencia esencial entre el estado y la asociación. Lo mismo que el estado no es compatible con la libertad ilimitada [...] Procurando la asociación una suma mayor de libertad, podrá ser considerada como 'una nueva libertad'; uno escapa, en efecto, a la violencia inseparable de la vida en el estado o en la sociedad; sin embargo, las restricciones a la libertad y los obstáculos a la voluntad no faltarán. Porque el objeto de la asociación no es precisamente la libertad que sacrifica a la individualidad, sino esta individualidad misma."<sup>21</sup>

No se puede expresar en una forma más drástica el hecho de que también el ordenamiento social "anarquista" sería, en su forma más individualista, un ordenamiento constrictivo, que cuando se dice, como lo hace Stirner, que en relación con el albedrío del individuo no se comportaría de manera diversa que el estado.

Tomemos finalmente a Benjamin Tucker. En una conferencia de carácter propagandista, destinada a exponer el contenido esencial de su doctrina, dice:

"Se pregunta: '¿qué sucederá con los individuos que ciertamente sigan infringiendo la ley, agrediendo a sus vecinos?'. Los anarquistas responden que la supresión del estado dejará en pie una unión de defensa que no se fundará ya en una base de tipo constrictivo, sino en una voluntaria, y que atacará a los agresores con todos los instrumentos de que sea necesario valerse. 'Pero, si se trata precisamente de lo que tenemos', se responde. 'Éstos (los anarquistas) en el fondo sólo quieren, pues, un cambio de nombre.' No precipitemos las cosas, por favor. ¿Se puede afirmar aunque sea por un momento con seriedad que el estado, aun tal como existe aquí en América, es una institución meramente defensiva?

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 419-420.

Ciertamente no, excepto para los que sólo ven la manifestación más tangible del estado —a los policías como ángeles de la calle [...] Estudien pues, los códigos. Encontrarán que más de las nueve décimas partes de todas las leyes existentes no sirven para llevar a cabo la ley fundamental social, sino [...] para hacer surgir y para conservar monopolios de propiedades comerciales, industriales, financieros, que le roban al trabajo una gran tajada de la utilidad que éste hubiera obtenido si existiera un poder completamente independiente.”<sup>22</sup>

Traducido el lenguaje impreciso de Tucker a conceptos claros, esto significa que sólo se puede hablar de una asociación defensiva que sustituya al estado en el caso de que se base, no en el conflicto de clases, sino en la solidaridad económica, que establece en lugar de la “base de tipo constrictivo”, es decir, en lugar del ordenamiento instituido por la clase dominante, un ordenamiento voluntario basado, por lo tanto, en la solidaridad de los intereses entre los miembros de la comunidad. Así es como Tucker concluye con el pasaje de Proudhon, citado anteriormente, donde se amenaza a los que perturban este ordenamiento, con ser excluidos de la sociedad y con ser tratados como salvajes.<sup>23</sup>

En su obra principal *Instead of a book. A fragmentary exposition of philosophical anarchism* (Nueva York, 1893), se encuentra expuesto de un modo mucho más claro que aquí el punto de vista señalado. Desgraciadamente no pude conseguir este libro. El Dr. Paul Eltzbacher ofrece en su escrito *Der Anarchismus*, que se refiere de una manera muy objetiva a este tema, extractos tan amplios del mismo, que restaura con claridad el carácter de la doctrina de Tucker en su conjunto. Este anarquista enseña, pues:

“La resistencia contra una agresión externa no es, a su vez, una agresión, sino más bien una defensa. Está justificado también impedir esas violaciones. Además es indiferente si esta resistencia proviene de un individuo contra otros individuos o bien de parte de una comunidad contra un criminal para impedirle que haga daño. Serán válidas por lo tanto, aun dentro del ordenamiento anarquista, las normas jurídicas, es decir, las normas que descansan en una voluntad general, y cuya observancia es impuesta con todos los medios, incluso con la prisión, la tortura y la pena de muerte. Ante la violación de la persona o de su legítima propiedad los anarquistas están decididos a evitar ante todo las causas de estas

<sup>22</sup> B. Tucker, *Der Staat in seiner Beziehung zum Individuum*, Berlin-Baumschulenweg, 1908, pp. 9-10.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 13.

violaciones [*Verletzungen*]; más bien 'ante éstas no ahorrarán ninguna disposición violenta [*Gewaltmassregel*] que parezca aconsejada por la razón y por las circunstancias'. 'El anarquismo reconoce el derecho de arrestar, de perseguir, de condenar y castigar al delincuente'. Con esto no se ejerce un dominio, ya que dominio es la sumisión de un hombre pacífico a una voluntad ajena. Por el contrario, perseguir [*Verfolgung*] es, en este caso, la defensa contra un hombre agresivo, que interfiere en la voluntad solidaria de sus compañeros, y su sumisión. 'No existe ningún principio de nuestra vida asociada que nos impida defendernos de cualquier modo de una agresión.' En todos estos casos se pronunciarán las cortes de lo criminal, pero no en conformidad con una ley rígida, sino a través del libre descubrimiento del derecho en cada caso particular."<sup>24</sup>

La visión exacta de que el concepto de anarquía no significa desorden sino sólo ausencia de dominio debe ampliarse, por lo tanto, *en el sentido de que no sólo no excluye sino comprende también el concepto de un ordenamiento constrictivo de la vida social, sólo que éste enseña precisamente el cambio sociológico de este carácter de la constrictión*, como consecuencia del cual las personas sujetas al mismo ya no lo ven como una constrictión. Si los anarquistas niegan "el derecho" y "la ley", se trata siempre del derecho y de la ley de una sociedad clasista, se trata siempre del género de imposición de normas sociales que se dirige al individuo como una realidad extraña, hostil a sus intereses vitales. Esto lo vimos ya en Bakunin y en Stirner y lo leemos de una manera ejemplar en Kropotkin:

"La ley es un producto relativamente moderno; la humanidad, en efecto, existió por siglos y siglos sin una ley escrita. [...] Las relaciones recíprocas entre los hombres de esa época se regían por las costumbres y por los hábitos que la repetición continua sacralizó y que cada uno asimiló desde su propia infancia. [...] Pero no bien la sociedad empezó a dividirse cada vez más en dos clases opuestas —una de las cuales trata de imponer su propio dominio a la otra, y la otra trata de sustraerse a éste— empezó la lucha. El vencedor actual se apresura también a hacer inmutable el hecho consumado [...] La ley hace su aparición, beneficiada por los curas y con las armas de los soldados a su servicio."<sup>25</sup>

Los anarquistas niegan *esta* ley, *este* derecho, que en cierta ocasión Hölderlin definió agudamente como "el despotismo de la ley, la injusticia con forma legal", y a propósito del cual

<sup>24</sup> P. Eltzbacher, *Der Anarchismus*, Berlín, 1900, pp. 179-180.

<sup>25</sup> P. Kropotkin, *Worte eines Rebellen*, Viena, 1922, pp. 150 y 158.

añadió con amargura que “el hijo del Norte soporta sin oposición”. Porque si el oriental —por una especie de inclinación reverencial— soporta el despotismo del arbitrio, “en el Norte se cree demasiado poco en la pura y libre vida de la naturaleza como para no depender supersticiosamente de lo legal”.<sup>26</sup> Es esta forma contradictoria, en que se manifiestan la ley y el derecho, la que es combatida por los anarquistas, pero no un vínculo legal y jurídico que, por el contrario, quieren realizar por primera vez de una manera social, como emanación de una justicia y de una solidaridad reales.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> F. Hölderlin, *Hiperión*, Madrid, Ed. Peralta, 1979, p. 114.

<sup>27</sup> Desde este punto de vista la presentación de las doctrinas anarquistas, hecha por P. Eltzbacher, es muy instructiva. El autor se puso como objetivo el de transferir en una forma sinóptica, fácilmente comprensible, la gran cantidad de doctrinas anarquistas, ordenándolas de acuerdo con los distintos puntos de vista respecto al derecho, al estado, y a la propiedad y al poder. Y, así, distigue entre doctrinas nomistas y doctrinas anomistas, según que reconozcan o no el derecho (con lo cual entiende una norma que debe ser respetada universalmente y bajo la cual radica el único poder capaz de garantizar su observancia: *op. cit.*, p. 25). Y es interesante que entre las doctrinas nomistas deban contarse todas las doctrinas anarquistas, con la única excepción de las de Godwin, Stirner y Tolstoi (*ibid.*, p. 249). Por lo que respecta a Stirner, Eltzbacher se equivoca, como hemos visto. Identifica la negación ideológica del derecho, concebido como un poder independiente que se impone al individuo, con el derecho como una norma existente entre los individuos, emanada de su voluntad común y que los vincula. Por lo que respecta a Godwin, es indudable que sus palabras suenan como si quisiera rechazar el derecho y la ley en cuanto tales. Pero, de hecho, si se las evalúa con más profundidad, se pone de manifiesto que su opinión no es, desde el punto de vista del contenido, distinta de la de Proudhon, que Eltzbacher coloca entre los nomistas. Del mismo modo que este último, tampoco Godwin se propone fundar un ordenamiento social sobre leyes rígidas, sino sobre el libre y vivo ejercicio del derecho, que debe ser establecido en cada uno de los casos por los miembros de la comunidad. Por esto también Godwin admite la existencia de tribunales, respecto a los cuales dice: “Las sentencias judiciales, pronunciadas inmediatamente después de la supresión del derecho, deberán con toda seguridad ser muy distintas de las anteriores” (*ibid.*, p. 39). Godwin habla sólo como de un ideal perteneciente a un futuro lejano cuando se refiere a un tiempo en que también los tribunales dejarán no tanto de existir como de decidir y podrán contentarse con dar consejos, ya que a partir de ese momento la razón por sí sola será un motivo suficiente para la decisión de cada individuo. Por lo tanto también el derecho dominará como razón universal. Pero esto es un suelo sobre un futuro que va más allá de la sociedad anarquista auspiciada por Godwin. El “anomismo” de Godwin no

Para examinar esto de un modo suficientemente claro no nos queda más que señalar, en efecto, que la constrictión de un ordenamiento constrictivo de la vida social no debe ponerse en práctica necesariamente en las formas en que se desarrolla actualmente, es decir, en una sociedad que se basa en el antagonismo de clase, en la que el ordenamiento jurídico es efectivamente una constrictión para capas enteras de la población, limitadas en sus intereses sociales por ella. ¿En qué consiste, pues, la "constrictión" del ordenamiento jurídico? En su mínima parte, en el hecho de que alguno es obligado directamente a hacer alguna cosa, y en su mayor parte, en inducirlo únicamente a desistir de un cierto modo de actuar o de no actuar, fomentado por otra parte por él. La constrictión jurídica logra la ejecución de ciertas prestaciones que están permitidas por el derecho, o bien la omisión de acciones prohibidas, por un lado, a través de la aplicación de penas a los que desobedecen y, por el otro, a través de la ejecución [*Execution*], es decir, imponiendo la reparación estatal de acuerdo con los medios del deudor. Las dos formas que garantizan de una manera constrictiva el ordenamiento jurídico no sólo son posibles también en una sociedad anár-

significa otra cosa que el rechazo, por un lado, del derecho histórico basado en el poder de clase, y por el otro, sin embargo, también en relación con la nueva sociedad sin clases, el rechazo de toda legislación rígida y su sustitución por una aplicación libre del derecho. De aquí surge el papel central desempeñado por la idea de justicia en Godwin. Lo mismo es válido también para Tolstoi; sólo que en él el amor al prójimo ocupa el lugar de la justicia. De cualquier modo, se puede considerar tal vez a Tolstoi como el único anomista verdadero, a causa del rechazo absoluto de todo tipo de violencia en las relaciones sociales, aun de aquella con la que deben combatirse el error y la violencia misma. Pero desde este punto de vista Tolstoi no puede contarse de hecho entre los anarquistas, o sea, entre los que se oponen simplemente al ejercicio del dominio, sino representa una orientación aparte, que no reconoce un verdadero ordenamiento social, sino sólo la inclinación del individuo, a partir de cuya índole buena, honesta, justa y recta, emana la posibilidad de una convivencia. "Si cada uno quisiera testimoniar únicamente, de acuerdo con el grado de sus propias fuerzas, la verdad que conoce, o por lo menos no delender la no verdad como verdad, en este año de 1893, comprobarían también, en vistas al asentamiento de la verdad en la tierra, transformaciones que por muchos siglos no nos atreveríamos ni siquiera a soñar" (L. Tolstoi, *Das Reich Gottes*, Stuttgart, R. Löwenfeld, 1893, pp. 486-487). Por esto Tolstoi no puede o no quiere dar indicaciones con respecto al tipo de sociedad futura que se fundamentaría en la resignación cristiana y en el amor al prójimo. El nuevo orden de vida se desarrollará a sí mismo de acuerdo con estos principios (*ibid.*, pp. 372-373).

quica, sino hasta están contenidas en su concepto de ordenamiento que se conserva gracias al interés unitario y solidario de todos. Sólo que el carácter de los instrumentos de constrictión ha sufrido una profunda transformación correspondiente al nivel de civilización de este ordenamiento social. Además, en la actualidad no conocemos ni siquiera las sanciones penales [*Strafmittel*] de la C.C.C., del ordenamiento penal del tribunal criminal [*Halsgericht*] de Carlos V, sin las que la jurisprudencia avanzada de entonces —y la carolina constituía un avance— no era ciertamente capaz de imaginarse una organización constrictiva del derecho. Sin embargo se trata siempre de un castigo ya sea que se encarcele al que ha transgredido un ordenamiento social, ya sea que se le excluya del disfrute de la sociedad.<sup>28</sup> Y mientras un miembro de la sociedad permanezca o quiera permanecer en su seno, se le podrá hacer siempre responsable, con lo que posee, de

<sup>28</sup> [La sigla C.C.C. —usada por Adler— constituye la abreviatura de *Constitutio criminalis Carolina*: el primer código penal general alemán que se remonta precisamente a la época de Carlos V (1532), conocido por la severidad de sus penas corporales y capitales.] Georg Simmel, en el capítulo tercero de su *Soziologie [Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung]*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908], en la que discute las formas de supraordenación y de subordinación, llama agudamente la atención sobre el hecho de que todas las formas constrictivas de subordinación, ya sean “tiránicas” o “despóticas”, son iguales en esto: en el hecho de que en ellas siempre le queda al que está bajo la subordinación cierta cantidad de libertad, con lo que éste prefiere soportar la carga del mal de la sumisión más bien que soportar la más pesada que ciertamente le tocaría si opusiera resistencia. “La eliminación de toda espontaneidad en el interior de la relación de subordinación”, dice Simmel, “es en realidad más rara de lo que sugieren los modos de expresarse corrientes, que usan con liberalidad expresiones como ‘constrictión’, ‘no tener otra salida’, ‘necesidad incondicionada’ [...] Considerada con precisión, la relación de supraordenación y de subordinación anula la libertad del subordinado sólo en el caso de violencias físicas directas; por otra parte, sólo suele pretender, por la realización de la libertad, un precio que no estamos inclinados a pagar, y el círculo de condicionamientos externos, en que ésta se realiza de manera visible, puede reducirse cada vez más, aunque sin desaparecer nunca completamente, excepto en el caso de la violencia física” (*ibid.*, p. 135). Esta comprensión de la relatividad de la constrictión, alcanzada con la maestría del análisis psicológico acostumbrado en Simmel, ilustra al mismo tiempo el punto de vista, sostenido por nosotros en el texto, de que la constrictión y la libertad son las dos partes visibles de todo ordenamiento social, y de que únicamente su concreta constitución histórico-sociológica es la que determina su relación recíproca.



los daños o del incumplimiento de contratos estipulados. No podrá aducir pretensiones en contra de la sociedad, no se reivindicará el derecho de adquirir bienes, de utilizar instituciones científicas y culturales, de visitar los teatros, etc.; y ¿no constituye acaso un castigo el que la sociedad le quite estas prestaciones o le prohíba semejantes beneficios, hasta que no haya cumplido con sus compromisos? Sin embargo, se trata evidentemente de un tipo de constricción distinto del que corresponde al ordenamiento existente, ya que la aplicación de esa constricción se presenta como una simple previsión dirigida a garantizar un interés administrativo común a los miembros de la sociedad y esto significa que tiende a salvaguardar un ordenamiento en el que no existe ningún conflicto de intereses, pero que puede ser perturbado en el caso específico sólo por estulticia, o por las pasiones o la criminalidad de un individuo. Como es natural también en este ordenamiento puede desarrollarse un nuevo conflicto de intereses, que nos es desconocido, y que producirá una nueva reagrupación no solidaria de los miembros de la sociedad. Por tanto también esta sociedad estará expuesta en adelante a un nuevo problema social del que actualmente no podemos ocuparnos todavía.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> En este contexto tal vez sea útil poner de relieve también que en el mismo interior del ordenamiento jurídico actual los esfuerzos en el campo teórico y práctico están dirigidos con preferencia a la transformación del carácter de la pena, de un acto de dominio con el que se ejerce el castigo en un acto de simple defensa y de educación sociales, sólo que ese esfuerzo está destinado al fracaso mientras en el mismo ordenamiento jurídico existan tantas ocasiones que hagan susceptibles de penas a los que están sometidos al derecho. Si se prohíbe alimentarse a los que tienen hambre, ninguna "educación" que se reciba en la cárcel lo librará de convertirse en "reincidente", mientras esté sin trabajo y no posea nada y no pueda comer nada de lo que le corresponde "por ley". En este punto sólo debe intervenir una transformación del derecho mismo en el sentido de que no es posible que un hombre, que se comporta "de manera legal", deba morir precisamente de hambre. "Una sociedad bien ordenada", escribe el primer comunista alemán Wilhelm Weitling, "no tiene ni derechos, ni leyes, ni penas. Todo lo que hoy llamamos crímenes son consecuencias del desorden social. Si eliminamos este desorden sólo queda todavía un residuo natural de enfermedades y debilidades humanas; pero éstas no se eliminan con leyes y castigos, sino con ayudas." Y de esta manera Weitling pretende que el nuevo ordenamiento social se lleve a la práctica por medio de un ordenamiento escolar de lo social y por medio de una "medicina filosófica" (W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Vivis, Im Verlage des Verfassers, 1842] bajo el cuidado de F. Mehring [Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1908] p. 190). Como podemos ver,

## 2. ORDENAMIENTO JURÍDICO Y ORDENAMIENTO CONVENCIONAL

La determinación conceptual [*Begriffsbestimmung*] que de él dio Rudolf Stammler en su exposición crítica del anarquismo, contribuyó mucho a la tergiversación fundamental del objetivo anarquista de la sociedad concebido en términos de un ordenamiento social no sólo carente de dominio sino también de constricción.<sup>30</sup> De acuerdo con su presentación el anarquismo no aspira, realmente, al desorden, sino, por el

también Weitling es "anarquista", y, en este sentido, es posible contar toda la literatura socialista entre los anarquistas, y también muchos reformadores burgueses del sistema penal, que se empeñaron en que se reconociera que una amplia veta de la criminalidad existente es consecuencia no sólo de las relaciones sociales sino también de las leyes existentes y de su rígida aplicación. ¡Cuántos criminales, por ejemplo, deberán surgir bajo una legislación que castiga el hurto como una infracción, cuando el valor de la cosa robada asciende a 4 999 coronas y, en cambio, como crimen cuando asciende a 5 001 coronas! Cuántos, que en la estadística sobre la criminalidad pasan por reos de violencia contra la autoridad pública, son hombres absolutamente honestos, y hasta de valor desde el punto de vista ético, que por esto se dejaron arrastrar una vez, en un exceso de emotividad, a oponerse al acto oficial de un organismo público, tal vez estúpido y víctima de su arrogancia de poder, por no hablar de los encuentros con la policía y la gendarmería, que se llevan a cabo durante las manifestaciones políticas. Se debe compartir plenamente el parecer de un crítico tan moderado como G. Aschaffenburg, que en su libro, tan apreciable por su comprensión de la criminalidad, *Das Verbrechen und seine Bekämpfung* (Heidelberg, 1905), dice: "El juez penal que piensa, y al que le corresponde la evaluación de cada caso, y que no se contenta con la comprobación meramente exterior del dato de hecho, con la aplicabilidad de un determinado párrafo y con la adaptación esquemática de la imposición de la pena a la acción, no puede considerarse satisfecho de su propio trabajo" (*ibid.*, p. 2). Toda la tendencia de la jurisprudencia moderna, muy importante, de la escuela del derecho libre, es un síntoma significativo de esta insatisfacción y de este tormento interior del jurista que piensa, y es sólo un caso particular, que se presenta en el interior del carácter técnico y metodológico determinado de un especialismo individual, de los mismos motivos de pensamiento que, en el anarquismo, impulsan a rebasar la expresión literal de las leyes redactadas de una vez para siempre, e inmutable, para llegar a su forma viviente, configurada cada vez a través de una aplicación concreta del derecho. Como la escuela del derecho libre no quiere la anarquía, tampoco la anarquía quiere la anomia.

<sup>30</sup> R. Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, cit., (reimpreso muchas veces).

contrario, a un nuevo ordenamiento social que sin embargo no debe estar regido por el derecho. Existen —señala Stamm-ler— dos tipos de ordenamiento exterior de la vida social, para los cuales se debe prescindir completamente del carácter ético entendido como una imposición de normas [*Normierung*] que se dirigen a la interioridad del hombre: constitución [*Satzung*] jurídica y reglas convencionales [*Konventionalregel*]. La distinción no radica alrededor del hecho de que la primera reglamentación parta del estado y la segunda no. El derecho, más bien, puede desarrollarse también en organismos no estatales, por ejemplo, en una horda, en un pueblo nómada o en una comunidad como la iglesia. La distinción consiste exclusivamente en esto: el derecho “establece la pretensión de obligar, totalmente independiente de la aprobación de los que están sometidos al derecho [...] La regla convencional, en su significado específico, sólo es válida debido al consenso de los que están sometidos a ella”, ya sea que ésta (la regla) se siga expresamente, o bien se reconozca a través de una obediencia tácita (*ibid.*, pp. 23-24). El anarquismo es la teoría de un ordenamiento de la vida social caracterizado por el rechazo, por principio, de la constrictión, y que se basa simplemente en reglas convencionales.

Kelsen formuló ya contra esta diferenciación una objeción decisiva, según la cual es absolutamente insuficiente desde el punto de vista lógico, porque utiliza el concepto de validez [*Geltung*] de la reglamentación de una manera ambigua y por tanto totalmente indeterminada en este caso. La validez de una norma puede significar ante todo que *es efectivamente válida*, o sea que se cumple de hecho, y en segundo lugar que *debe* cumplirse. Si se lleva a cabo el primer caso tenemos que el consenso o el reconocimiento por parte de los que están sometidos es tan esencial para el derecho como el cumplimiento lo es para las reglas convencionales. Por el contrario, en la segunda hipótesis —que es la que nos interesa más ya que sólo este significado de validez es relevante para el examen de las formas de reglamentación— el reconocimiento o el consenso de los que están sujetos a reglas son, también para las reglas convencionales, tan poco esenciales como para las reglas jurídicas. “En efecto, también aquéllas deben ser observadas independientemente del hecho de que el sujeto desee o considere útil hacerlo.” Con mucha razón dice Kelsen que el ejemplo dado por Stamm-ler de una norma convencional: “El que no da una satisfacción se encuentra fuera del código de honor de caballeros”, no demuestra de hecho lo que Stamm-ler se proponía demostrar, o sea, que las normas convencionales, desde este momento en adelante,

no tienen ya validez alguna para ellos, si falta un reconocimiento por parte del "villano". El ejemplo demuestra más bien lo contrario. El código de caballeros pierde más bien todo significado si puede privársele de su eficacia, por la falta de reconocimiento arbitraria por parte del que lo transgrede. "En el desprecio que afecta al que rehúsa la satisfacción se pone de manifiesto claramente que también él está sometido al código de honor." Más bien no se podría hablar ni siquiera de la violación de una regla convencional si cualquiera que no la cumpliera quedara por esto mismo fuera de la misma.<sup>31</sup>

Ahora bien, ¿dónde encuentra Kelsen la diferencia entre la regla jurídica y la regla convencional? A este respecto no se ha pronunciado de una manera particular porque, evidentemente, no le atribuye de hecho a esta diferencia el mismo significado que le da Stammler. Sólo en forma ocasional Kelsen sostiene que la diferencia entre estas dos reglamentaciones está ahí donde debe encontrarse la diferencia entre leyes jurídicas y leyes éticas, en particular, en el hecho de que las segundas deben simplemente ser *observadas*, en tanto que las primeras pueden también ser *aplicadas*. El derecho es un conjunto de normas que no simplemente debe valer, sino cuya validez puede ser impuesta aun en caso de desobediencia. La diferencia entre la constitución jurídica y la regla convencional consiste precisamente "en su posibilidad específica de aplicación". La regla convencional puede ser violada sin que el que la violó se vea afectado, "como sucede en el caso del derecho, por una *organización creada* con este objeto, con las consecuencias de la injusticia cometida por él". Lo que distingue por tanto a una reglamentación y otra es "el hecho de que la constitución jurídica puede ser no sólo observada sino también aplicada, de que tiene, por tanto, una posibilidad de validez, o mejor dicho, una posibilidad de eficacia *adicional*, respecto a la regla convencional, y que le es esencial —precisamente a causa de su posibilidad de aplicación— una organización externa: el tribunal, en sentido amplio, el estado".<sup>32</sup>

También esta diferenciación de Kelsen debe considerarse absolutamente insuficiente y la indicación de su carácter incompleto nos introduce al mismo tiempo en el conocimiento del elemento esencial, del que se trata aquí, para la comprensión del anarquismo y de su relación con el socialismo, es decir, entre las reglas convencionales y las reglas jurídicas no existe *en general ninguna distinción de orden conceptual*,

<sup>31</sup> H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, cit., pp. 36-37.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 38.

sino sólo son diversas formaciones históricas del ordenamiento constrictivo en general.

Prescindamos completamente aquí, por un momento, de la imposición de normas éticas [*sittlichen Normierung*], con la que Kelsen relaciona de manera tan estrecha la reglamentación convencional, y consideremos directamente el presunto rasgo distintivo entre reglas convencionales y reglas jurídicas. Si el hecho de que la regla jurídica pueda ser aplicada pertenece a su esencia esto mismo es válido para la regla convencional. Lo importante es que se establezca una relación precisa entre la aplicación y la norma correspondiente. La aplicación de una norma significa, para el violador, que se pueden poner en operación consecuencias por su transgresión de la norma. Pero esto se lleva a cabo en todas las reglamentaciones de tipo convencional. O se incurre en una multa convencional o se produce una exclusión de la comunidad convencional, o bien el violador es castigado con la revocación de la estima o de la aceptación social que de otra manera le correspondería. ¿Una "marginación" o un "boicot" permanentes son tal vez consecuencias de la infracción de una norma menos sensible que una pena pecuniaria de mil coronas o de veinticuatro horas de arresto? Y no es justo ni siquiera que la regla convencional no cuente con las organizaciones originales o creadas para este objeto, que lleven a la práctica estas consecuencias. La comunidad de los hombres que fungen como portadores de la regla convencional es por sí misma la organización original, del mismo modo que la comunidad jurídica es la que administra el derecho como simple ejercicio. Y no rara vez las reglas convencionales prevén hasta el establecimiento de tribunales arbitrales, o sea, el establecimiento de una organización constituida para su aplicación. Si el violador no se somete a este tribunal arbitral, por ejemplo a un tribunal de honor, esto constituye un obstáculo de poca monta para el funcionamiento y el juicio del tribunal, como sucede en el caso de que el delincuente o aquel contra el que se ha establecido un proceso no se presentara, a pesar de los citatorios, ante un tribunal del estado.

La regla convencional no se distingue por tanto de la regla jurídica, ni por la supuesta validez, ni por la posibilidad de aplicación.

Ambas reglamentaciones tienen la misma esencia, como se deduce del hecho de que continuamente aparecen reglas convencionales, bajo la forma de usos [*Usancen*] o de derecho consuetudinario, en el derecho, en la medida en que son aplicadas por tribunales. Si esto es posible sólo porque hay disposiciones positivas de la ley que lo permiten, esta posibili-

dad sin embargo demuestra que no son los elementos contenidos en la esencia de la reglamentación convencional, sino es en primer lugar la imposición de normas [*Normierung*], querida por la legislación, la que relega la reglamentación convencional a un papel meramente secundario. Existe más bien una distinción dentro de la reglamentación social en general, es decir, de acuerdo con la amplitud y el significado del objetivo, de la que emana ésta. Toda reglamentación persigue un fin que la determina. Desde el fin que sirve de base al juego de cartas hasta el de la seguridad y acrecentamiento de la vida, se extiende una serie innumerable de fines cada uno de los cuales establece su sistema de reglamentación específico. Y de acuerdo con la finalidad, la reglamentación puede tener una extensión más o menos amplia. Existen objetivos que se presume se han establecido para todos, porque son los fines éticos. Y de ellos se deriva un cierto número de reglas sociales, que tienen una extensión muy amplia, que abarcan a todos los hombres, y valen para todos los que quieren ser miembros de la comunidad social. Esto significa que su autoexclusión de la comunidad se considera ya como una violación de este sistema de reglamentación. La idea de una validez universal de la reglamentación en cuanto basada en objetivos, que cada uno debe tener, es la verdadera idea del derecho, propiamente dicha. Y comprende, por tanto, reglas convencionales, que tienen un objetivo necesariamente universal, de las cuales se distinguen las otras reglas convencionales, por el hecho de que sus fines son indiferentes desde el punto de vista moral, y por lo tanto no pasan de ser un acto arbitrario con el que se puede establecer o no. No obstante, también ellas forman parte de la misma categoría de reglamentación, porque una vez establecido su objetivo, se incorporan (por así decirlo) en la idea del derecho. Y esto lo confirma en primer lugar el hecho de que el contenido de estas reglas no puede entrar nunca tampoco en conflicto con la idea del derecho, y en segundo lugar, de que una vez que se ha establecido el objetivo, la norma que emana de éste vale también a pesar de que uno de los que participan en el objetivo no quiera sujetarse a él, y este comportamiento se considerará de ahí en adelante como "malo", aun en el sentido de las reglas convencionales. Ciertamente no es injusto no proponerse como fin el juego de las cartas, pero estorbar el juego no es simplemente una violación de la convención del juego de las cartas, sino que es también una injusticia.

No considero en realidad una deficiencia de este análisis, sino por el contrario una útil aclaración de la esencia de la

estructura peculiar que contraponemos habitualmente, en cuanto derecho, a la moral, el hecho de que de esta manera la idea del derecho aparezca basada finalmente en la moral. Esta oposición entre la moral y el derecho —como deberá demostrarse inmediatamente— se explica basándose en la transformación [*Umformung*] histórica que debe experimentar la reglamentación convencional en una formación social que se basa en el conflicto de clase, y que así le permite a una clase imponer sus intereses parciales como intereses universales. La distinción profunda establecida por Kant entre derecho y moralidad sigue siendo, no obstante, válida. Y de hecho constituirá siempre una diferencia que la observancia de la norma se derive del deber o de otros motivos. Pero precisamente porque la distinción entre moralidad y derecho consiste en el hecho de que el comportamiento inspirado por la ley puede prescindir del sentimiento del deber [*Pflichtgesinnung*], no se puede ignorar tampoco que toda legalidad debe tener también la posibilidad de ser cumplimiento del deber, y que una legalidad que no tenga esta posibilidad (cumplimiento del deber) se considera siempre como una contradicción respecto a la idea del derecho. Por lo tanto, forma parte de la esencia del derecho la posibilidad de que se cumpla de manera ética, y la divergencia entre moralidad y legalidad sólo es una realidad de orden psicológico, pero no una diversidad conceptual. La llamada heteronomía del derecho no se refiere a su esencia normológica, que más bien está excluida de ésta, sino que se refiere simplemente al modo en que el derecho se manifiesta en el plano psicológico. Aunque el derecho como conjunto de normas que se deben observar universalmente, prescindiendo del derecho de que el individuo las reconozca también de hecho, sólo puede mostrar esta pretensión porque el individuo debe *reconocer* estas normas, lo que no significa simplemente observarlas, sino reconocerlas como un deber. Pero el deber sólo puede provenir de la autodeterminación autónoma de la conciencia ética.

Lo que oculta, en los diferentes casos, este carácter de la reglamentación jurídica es que el derecho positivo y por lo tanto en la legislación estatal, hay mucha "validez" que ciertamente no es ni ética, ni autónoma. Finalmente, la comprensión de que el derecho positivo no es ante todo y en primer lugar ni derecho ni moral, sino el instrumento de poder de una organización de dominio, y que por lo tanto no se puede partir del derecho vigente si se quiere entender la esencia normológica del derecho, sino únicamente se puede preguntar cómo es posible que el carácter de derecho pueda atribuirsele

a un ordenamiento que contradice su concepto, representa, sin embargo, el comienzo de la aclaración de esta discusión tan intrincada, que se refiere al derecho y a la moral.

Resulta, entonces, que dentro de toda reglamentación social externa, la distinción entre una reglamentación cuyos fines son necesarios desde el punto de vista moral y otra cuyos fines son moralmente indiferentes, se ha vuelto significativa en el plano histórico en la medida en que determinados fines resultan provistos de un poder tan grande que se encuentran en condiciones de imponerles a todos su propio sistema de reglamentación. Y sólo a partir de este momento se perfila la distinción entre las reglas jurídicas y las reglas convencionales, en el sentido común del término, que es precisamente de carácter histórico-sociológico, es decir, que expresa el hecho de que se convierte en derecho la reglamentación que parte del estado, o sea, de una estructura social donde una clase dominante puede convertir en mandamiento universal sus propias reglamentaciones u otras determinadas. Y en este punto surgirá naturalmente una fuerte diferencia entre los dos tipos de reglamentación, en cuanto el "derecho" no puede ser impuesto a través de instituciones creadas por él, o sea, por los miembros de la convención, para obtener su aplicación, sino más bien gracias a los medios de poder creados y utilizados *por la clase* dominante. De este modo, el "derecho" se convierte en la estructura contradictoria que ciertamente se mofa de toda elaboración teórica, en el sentido de que desde el punto de vista formal parece tener una validez universal, mientras que en el plano del contenido expresa sólo una voluntad parcial de los miembros de la comunidad.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Ya que en este libro no está prevista ninguna investigación profunda del concepto de derecho, y tampoco es posible, los temas tratados anteriormente deberían servir para caracterizar nuestro punto de vista específico, en contraste con la teoría jurídica de Kelsen, según la cual el derecho tiene un carácter absolutamente heterónomo con respecto a los que están sujetos al mismo. El derecho vale independientemente del hecho de que sea reconocido o no por el individuo. Véase a este respecto, de manera particular su *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, cit., caps. II y XI. Dentro de los límites del presente trabajo aflora una discusión de las afirmaciones muy penetrantes de Kelsen. Sólo nos interesa, en lo que se refiere al contexto de nuestro discurso, señalar que Kelsen formula la idea de la heteronomía del derecho de tal manera que de hecho todo el problema sociológico irrumpe de una manera formal y arbitraria en su exposición. En la p. 41 de *Hauptprobleme* se lee: "La identidad de la autoridad normativa con el sujeto sometido a la norma —en este hecho se expresa la autonomía de la moral— no puede ser afir-



Ahora bien, aun por este lado se ha puesto de relieve que la distinción específica entre las reglas convencionales y las reglas del derecho positivo se reduce a la que existe entre una reglamentación que se apoya en la solidaridad de intereses y otra que, por el contrario, se basa en el conflicto de intereses, y que la apariencia de que en el primera no existe constricción jurídica consiste sólo en el hecho de que en ella se ha excluido, desde el punto de vista conceptual, el carácter de heteronomía de la reglamentación, aun cuando en el caso particular pueda resultar heterónoma a nivel psicológico. La negación y la supresión del estado, entendido como un dominio de clase y como instrumento para aplicar [Anwender] un ordenamiento jurídico, que por lo mismo debe ser necesariamente un ordenamiento de dominio, y su sustitución por medio de la reglamentación convencional de los miembros de la comunidad, no significa de ningún modo, por lo tanto, la negación de una constricción jurídica, sino únicamente la total modificación sociológica de su carácter.

### 3. LA DISTINCIÓN ESPECÍFICA ENTRE ANARQUISMO Y SOCIALISMO

Tal vez Kelsen nos objetará a esta altura de nuestra exposición que en realidad sólo hemos traído agua a su molino, habiéndonos apresurado a probar su tesis, según la cual entre el marxismo y el anarquismo no existe ninguna diferencia de principio, por lo que se refiere al objetivo social. A esto se debe responder que la afirmación de Kelsen es ciertamente exacta, pero en un sentido completamente distinto del que le atribuye. No existe, en efecto, ninguna distinción de principio entre el marxismo y el anarquismo, *en lo que concierne al objetivo social*, pero no porque el socialismo sea en el fondo anarquismo, sino más bien porque también el anarquismo es siempre socialismo, lo que significa que ha sido y sigue siendo una organización solidaria de la sociedad. Prescindiendo de esto existe, sin embargo, una enorme diferencia entre las dos direcciones, sólo que se trata esencialmente de una distinción relativa a la táctica, y que seguramente se remonta, entre los distintos teóricos del anarquismo, a una

mada por derecho *actual*" (la cursiva es mía, M. A.). Pero una caracterización conceptual del derecho debe ser válida para cualquier tipo de derecho, y no simplemente para el presente. Aquí se manifiesta con particular evidencia que la recíproca ajenidad entre el derecho y la moral es precisamente un evento histórico-social.

diversidad de las concepciones fundamentales respecto a la esencia de la unión [*Verband*] social y al modo de actuar de la legalidad social. En este aspecto, sólo se puede y se debe hablar de una diversidad de principio entre anarquismo y marxismo. El punto de partida del anarquismo, concebido como teoría social, es el individuo, el del marxismo, la sociedad. El anarquista construye la sociedad basándose en el comportamiento individual, interpretado en cierto modo, ya sea que se trate del egoísmo consciente de sí mismo, de Stirner o de Tucker, o bien de la reciprocidad de Proudhon y de Kropotkin, o del amor de Tolstoi. El marxismo por el contrario reconoce al individuo sólo como un miembro de la conexión social, la cual lo destina totalmente al odio y al amor, al egoísmo y a la reciprocidad; y estas funciones características y su amplitud se le asignan cada vez de acuerdo con su posición dentro del proceso productivo.

Pero esta diversidad que existe realmente en principio entre el marxismo y el anarquismo, no se presenta en el objetivo de la transformación social sino precisamente en el camino que consideran indispensables para la consecución de este objetivo, o sea, en el tipo de recorrido del desarrollo social que plantean. En el marxismo la voluntad revolucionaria de las masas madura en relación con este objetivo dentro del desarrollo económico, que debe llevar progresivamente a estratos cada vez más amplios de la sociedad en conflicto con el ordenamiento económico y jurídico existente. La rebelión de la conciencia es *la consecuencia* de un proceso económico. En el anarquismo, esta rebelión es *lo primero que debe crearse*, aunque sea en un pequeño grupo de hombres decididos que, como jefes, arrastrarían consigo a las masas y despertarían en ellas la voluntad revolucionaria. El marxismo considera que la revolución [*Umwälzung*] social se produce necesariamente, el anarquismo sostiene que cuanto antes ocurra, mejor.

Para la comprensión de la esencia específica del socialismo y de su relación con el anarquismo me parece indispensable estar plenamente convencidos —a pesar de la diversidad, en principio, del punto de partida teórico— de esta diversidad meramente histórico-táctica de las dos orientaciones en lo que concierne al objetivo, que seguramente ha llevado, en la imagen histórica del movimiento obrero, a enormes conflictos que han dividido de una manera fatal la fuerza del socialismo. Pero debemos precavernos, por un lado, de subvaluar el nivel ideal [*Ideenhöhe*] del anarquismo y su significado para el socialismo mismo, y, por el otro, de empobrecer el socialismo a través de la eliminación de la idea de

la libertad y de su desarrollo individuales, que también es suya, convirtiéndolo en un ideal productivo meramente económico, cosa que nunca ha sido y nunca será, en cuanto movimiento que vive en las masas.

Si echamos una mirada a la historia del socialismo se deduce que lo que Kelsen llama la tendencia anarquista del marxismo, la negación del estado y la acentuación de la libertad del individuo, sobre lo que todavía deberemos discutir específicamente, representó, desde el principio, un elemento esencial de *todo* sistema de pensamiento socialista. En ese sentido los grandes utopistas como Fichte y Weitling serían tan anarquistas como Bakunin y Tucker. La idea fundamental que Kelsen presenta ciertamente en forma equivocada como una tesis tan constante como inconsistente de la concepción anarquista, según la cual el gobierno debe transformarse de un dominio sobre los hombres en una administración de cosas, se remonta a Saint-Simon. En Robert Owen encontramos un desinterés, que empapa todo su modo de actuar y que está plenamente de acuerdo con el anarquismo, encontramos ante todo un rechazo consciente de la lucha por los derechos políticos, por lo que se comportó, como es sabido, de una manera absolutamente pasiva ante el movimiento cartista. Él define reiteradamente leyes y gobiernos como las fuentes del mal. Así dice algunas vez, en un pasaje programático, que a los hombres se les impone una organización social imperfecta a través de "una trinidad de poder". Ésta consiste: "en primer lugar, en *religiones* reveladas; en segundo lugar en leyes que se oponen a las leyes de la naturaleza; en tercer lugar, en gobiernos basados en la ignorancia y en el egoísmo de los hombres [...]". Y serán sustituidas por "ordenamientos para la producción y la distribución de la riqueza, que se sostienen por sí mismos, que se apoyan en una base científica, sin recurrir al sistema bárbaro e injusto, adoptado hasta ahora, de castigos personales y de recompensas personales. Estos nuevos ordenamientos consistirán en instituciones, cada una de las cuales está destinada a absorber y conservar una comunidad de 500-2 000 almas en la acostumbrada relación entre hombres, mujeres y niños; estas comunidades se regirán con la ayuda de su conocimiento más avanzado y de su celo profesional dirigido con cuidado, y se sostendrán a través de los auxilios ilimitados de la química y de la mecánica que se aplicarán para liberar a los hombres de todas las obligaciones dañosas para la salud y desagradables." <sup>34</sup>

<sup>34</sup> Liebknecht, *Robert Owen, sein Leben und sozialpolitisches Wirken*, cit., pp. 50-53.

El discurso de Owen concuerda casi al pie de la letra con la descripción de una comuna "anarquista" de Bakunin o de Kropotkin.

Fourier finalmente debería llamarse el padre del anarquismo, con más razón que Proudhon. Pertenece, junto con Stirner, a los filósofos del anarquismo, sin dejar por esto de contarse entre los más brillantes precursores del socialismo. Su idea rectora es, en efecto, la del desarrollo completamente libre del individuo a través del despliegue de todos sus impulsos naturales, sin guiarse por ninguna otra potencia que no sea la de la "atracción natural". "La elección completamente libre del trabajo, determinada por sus impulsos, es el destino del hombre." Ésta reúne a los hombres en "series" y "filas" de necesidades laborales, que se unen en falansterios, dentro de los cuales la producción ya no está organizada, de este modo, a través de una constricción económica o política, sino "como trabajo organizado sobre una base societaria [*sozietär*]". Una red de estos falansterios disuelve, en el intercambio y en el apoyo recíproco, las anteriores áreas económicas organizadas estatalmente, cuya esencia no se cansa Fourier de caracterizar como un sistema de violencia [*Vergewaltigung*] en relación con la inmensa mayoría de sus miembros. ¿Qué es el estado civilizado? "Una minoría, los dominadores, arma de los esclavos que mantienen frenada a una mayoría de esclavos desarmados."<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Por lo demás, es interesante y muy instructivo para la comprensión de la distinción entre una constricción basada en el dominio y una constricción basada en la convención, y para ver que el anarquismo mismo difiere, por lo tanto, de una "libertad respecto a la constricción", el hecho de que Fourier, a pesar de la amplísima libertad individual existente en sus falansterios, cree en su unificación central bajo un "omniarca", residente en Constantinopla, del que dependen, en una jerarquía cuidadosamente formada, los jefes de grupo, que presiden varios falansterios unidos y, finalmente, los "uniarcas", que están como jefes de los distintos falansterios. Pero toda esta organización no es un "gobierno", o sea que no prevé la sujeción a una voluntad que se imponga con la fuerza a los subordinados, sino que es una forma, emanada de las necesidades y de los intereses unificados de esta nueva forma de trabajo, en que se llevan a cabo de una manera más racional y económica, y se basa completamente en las decisiones de los falansterios. Por lo tanto no es otra cosa que la administración centralizada, y el omniarca se asemeja a un monarca de los estados actuales en la misma medida en que el presidente de un sindicato se asemeja al presidente de una república actual. Por lo cual resulta evidente al mismo tiempo que la plenitud de poder, ante la inexistencia de la constricción estatal, no debe ser necesariamente menor, sino más bien puede ser mayor, como sucede con los jefes de estado.

Desde el punto de vista histórico, por lo tanto, la negación del estado y de la constricción de dominio no constituye una diferencia dentro de la historia del socialismo. A partir de Godwin todos los pensadores de la revolución social representan más o menos este punto de vista, y el elemento decisivo ha sido más bien únicamente la negación del orden económico capitalista y la exigencia de un nuevo ordenamiento de la producción y de la distribución de las mercancías. También entre los pensadores que forman parte de los precursores espirituales del anarquismo, con una única excepción característica, ninguno, ni Godwin, ni Fourier, ni Stirner, se declaró anarquista; estos dos últimos definieron, por el contrario, el orden económico capitalista como la verdadera anarquía y a sí mismos como los que luchan contra ella. La excepción se refiere a Proudhon, que ya en su escrito *¿Qué es la propiedad?* se presentó explícitamente como un anarquista. Pero en este caso precisamente es absolutamente claro que con esto no entendía la negación y la supresión del estado y del derecho de clase, y en efecto, tampoco Marx, en su amplia y apasionada requisitoria contra Proudhon, menciona de hecho en general su "anarquismo", entendido como objetivo, o sea, como sustitución del ordenamiento de dominio con una asociación libre basada en la reciprocidad, ya que esto no constituía un elemento que lo diferenciara del socialismo. Pero ciertamente Marx ataca, ya en la *Miseria de la filosofía*, las reivindicaciones tácticas que debían desembocar en la orientación adoptada por ciertas direcciones del anarquismo posterior, en particular el rechazo de la lucha política y económica de los trabajadores, en vistas a un éxito parcial dentro de la sociedad existente. Marx caracteriza esta táctica, que concibe la revolución proletaria como un trastocamiento [*Umwälzung*] exclusivamente social, sin ninguna salida lateral [*Umweg*], política o económica, como una especie de utopismo, como el esfuerzo de dejar "en paz la vieja sociedad para poder entrar mucho mejor en la sociedad nueva".<sup>36</sup> Ante esto Marx ya en dicha obra juvenil llama la atención sobre el hecho de que en el mundo basado en los conflictos de clase no puede darse todavía una revolución social que no sea también política, y que también la coalición económica de los trabajadores, por encima de los objetivos meramente económicos, debe asumir, a través de la adquisición de poder que ésta le confiere a la clase obrera, un carácter necesariamente político. "No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social. Sólo en un orden de

<sup>36</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía*, cit., p. 157.

cosas en que ya no existan clases y antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*.”<sup>37</sup>

Ésta es pues la crítica de Marx al “anarquismo” de Proudhon; y se refiere exclusivamente al camino elegido para alcanzar el objetivo, y ni Marx ni Engels consideraron a Proudhon de una manera que no fuera como socialista, sólo, ciertamente, un poco utopista y pequeñoburgués. Posteriormente Proudhon sustituyó, como es sabido, la denominación de “anarquismo” con la de “mutualismo”. Y es interesante el hecho de que, después de que el anarquismo se presentó como partido autónomo, no quiso que se le llamara —como un poco más adelante oiremos decir a Kropotkin— desde el principio y precisamente refiriéndose a Proudhon, “anarquismo”, para poner en evidencia el hecho de que no quería ser identificado con él. Se debería pensar, en particular, con esto, en el rechazo, por parte de Proudhon, de la lucha revolucionaria y en su inclinación utopista en favor de un desarrollo pacífico en dirección de la reciprocidad [*Gegenseitigkeit*] gracias a la organización del crédito.

La diferenciación entre socialismo y anarquismo se desarrolla por primera vez con conceptos claros y de partido, a partir de la actividad desarrollada por Bakunin en contra de la Internacional dirigida por Marx, y esta misma actividad no significaba todavía una distinción en lo que respecta al fin, sino más bien, en este caso y precisamente ahora, significaba simplemente una distinción en lo que se refería al camino a través del cual alcanzar este fin, en lo que se refería a la táctica y a las formas del movimiento proletario. Con esto surgía una *tendencia del socialismo distinta* de la marxista y que al principio no se llamó en realidad a sí misma anarquista. Y es significativo que tampoco Marx y Engels los llamen anarquistas, sino “socialistas antiautoritarios”, en sus escritos polémicos publicados en ese periodo contra los fundadores de esta tendencia. La denominación de anarquista para este movimiento se usó, en efecto, más de parte de los adversarios burgueses, que bajo la presión de la “propaganda” nihilista “de la acción” hacían, a decir verdad, de cualquier yerba un tronco y denunciaban toda lucha contra el orden existente como “anárquica”. Aun en nuestros días, para el pequeñoburgués no necesariamente ignorante, anarquista y socialista son una misma cosa.

Respecto al origen de esta denominación de partido [*Parteibezeichnung*] Kropotkin dice: “Se nos reprocha haber elegido, como nuestra denominación, el término anarquía, que

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 160.

infunde temor a mucha gente. [...] Ante todo debemos señalar que un partido de lucha, que se convierte en portavoz de nuevas aspiraciones, rara vez tiene la posibilidad de elegir autónomamente su propio nombre. No son los mendigos de Brabante, los que inventaron este nombre, que más tarde se hizo tan popular. [...] Lo mismo sucedió con los anarquistas. Cuando en el seno de la Internacional surgió un movimiento que negaba la legitimidad de la autoridad en el interior de la asociación y se rebelaba contra toda forma de autoridad en general, este grupo tomó —dentro de la Internacional— primero el nombre de tendencia *federalista* y más tarde *antiestatal* o *antiautoritaria*. En ese mismo período evitó más bien llamarse anarquista. La palabra An-arquía, así se escribía entonces, parecía acercar mucho el nuevo grupo a los seguidores de Proudhon, cuyas ideas de reforma económica eran combatidas con ese nombre por la Internacional. Pero precisamente para provocar confusión, los adversarios se complacieron en usar este nombre; por lo demás, éste les permitió sostener que las únicas aspiraciones del nuevo partido eran las de provocar desorden y caos, sin pensar en las consecuencias. El movimiento anarquista se apresuró a adoptar el nombre que le había sido dado. Al principio, insistía todavía en el guión entre an y arquía, ya que ponía en evidencia que en esta forma An-arquía, derivada del griego, significaba *sin dominio* y no desorden; sin embargo muy pronto adoptó el nombre, tal como era, sin tratar de darles un trabajo adicional a los correctores de pruebas de imprenta y una lección de griego a los propios lectores.”<sup>38</sup>

En el escrito polémico de Marx *Un complot contra la Internacional* vemos que los anarquistas son combatidos simplemente en cuanto representan una tendencia retórica, poco clara en sí misma y contradictoria, del socialismo; son definidos como miembros de la Alianza de la democracia socialista, antiautoritarios, revolucionarios “desleales”, pero no anarquistas. Más bien, el concepto de anarquía *fue defendido por Marx* contra estos últimos. En la circular interna del último Consejo general de la Internacional Marx escribe:

“La anarquía: he aquí el gran caballo de batalla de su maestro Bakunin, que de los sistemas socialistas no ha tomado más que las etiquetas. Todos los socialistas entienden por anarquía lo siguiente: una vez conseguido el objetivo de la clase obrera —la abolición de las clases—, el poder del estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, desaparece y las funciones de gobierno se transforman en simples

<sup>38</sup> P. Kropotkin, *Worte eines Rebellen*, cit., pp. 67, 68, 69.

funciones administrativas. La Alianza toma el rábano por las hojas. Proclama la anarquía en las filas proletarias [...].”<sup>39</sup>

Marx reivindica aquí expresamente para todos los socialistas el concepto de anarquía como ausencia del estado, lo que significa siempre en él la supresión del dominio de clase. Su polémica se refiere únicamente a la táctica contradictoria y deshonesta, que divide y confunde al proletariado, mediante la cual los “Aliancistas” apuntan a este objetivo su lucha retórica contra la autoridad, en tanto que simultáneamente, en asociaciones secretas, establecen las bases para una autoridad ilimitada del comité central, y el putschismo con el que quieren persuadir a los trabajadores de que el estado puede ser “abolido” de un día para otro.

Es totalmente análoga la crítica de Engels a los anarquistas en su escrito aparecido en 1873, *Los bakuninistas en acción*, que desemboca sólo en la demostración de que la táctica recomendada por Bakunin como la única efectivamente revolucionaria, no sólo no alcanzó su objetivo sino que está destinada al fracaso. No les reprocha a los anarquistas el hecho de ser anarquistas, o sea su decisión de destruir el estado —también él se propone una cosa de este género— sino que, tomando el camino del putschismo, *no podían hacer otra cosa que seguir siendo anarquistas*. “En lugar de suprimir el estado han tratado más bien de crear una multitud de nuevos y pequeños estados.” Demuestra que los anarquistas tenían una visión tan poco realista de las necesidades económicas y políticas de la lucha de clase del proletariado, que se vieron obligados, “no bien se encontraron ante una verdadera situación revolucionaria, a echar por la borda todo su programa anterior”,<sup>40</sup> ante todo la renuencia a participar en la actividad política, en particular en las elecciones, luego el desinterés respecto a una revolución que no conduzca a una emancipación [*Emanzipation*] inmediata del proletariado, y finalmente la renuencia a formar parte de gobiernos burgueses revolucionarios. Toda la crítica de Engels se refiere únicamente a esta forma, contradictoria tanto desde el punto de vista teórico como táctico, del movimiento obrero bakuninista, pero en ningún lugar se refiere al rechazo de su objetivo anarquista. Esto aflora con evidencia particular en el resultado final que lo resume: “En una palabra, los bakuninistas españoles nos han dado un ejemplo insuperable de cómo *no* debe hacerse una revolución.”<sup>41</sup> Y por esto todavía en 1894,

<sup>39</sup> K. Marx-F. Engels, *Las pretendidas escisiones en la Internacional*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 301.

<sup>40</sup> F. Engels, *Los bakuninistas en acción*, cit., p. 130.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 131.



en el "Prefacio" a la reedición de su ensayo contra los bakuninistas, define la acción de los anarquistas como "una caricatura del movimiento obrero".<sup>42</sup>

En compensación también Engels, casi en los mismos términos que Marx, defiende contra los anarquistas el concepto de "anarquía", es decir, la abolición del estado. En un artículo aparecido en 1874, dirigido contra los seguidores italianos de Bakunin, que D. Riazánov puso nuevamente a disposición en *Die Neue Zeit*, leemos:

"Todos los socialistas están de acuerdo en que el estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social, es decir, que las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas, llamadas a velar por los verdaderos intereses sociales. Pero los antiautoritarios exigen que el estado político autoritario sea abolido de un plumazo, aun antes de haber sido destruidas las condiciones sociales que lo hicieron nacer."<sup>43</sup>

También aquí la crítica de Engels en relación con los antiautoritarios se refiere al lado contradictorio y deletéreo de su táctica. En efecto, inmediatamente después de esto prosigue: "Exigen que el primer acto de la revolución sea la abolición de la autoridad. ¿No han visto nunca una revolución, señores? Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe, es el acto por medio del cual una parte de la población impone su voluntad a otra por medio de fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener ese dominio por medio del terror que sus armas inspiran a los reaccionarios... Así pues, una de dos: o los antiautoritarios no saben lo que dicen, y en este caso no hacen más que sembrar la confusión; o lo saben, y en este caso traicionan el movimiento del proletariado. En uno y otro caso, sirven a la reacción."<sup>44</sup>

<sup>42</sup> F. Engels, *Internationales aus dem "Volksstaat"*, Berlín, 1894, p. 5. [Se trata del "Prefacio" de Engels a la nueva edición de su escrito contra los bakuninistas, anteriormente citado.]

<sup>43</sup> F. Engels, *De la autoridad*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 400.

<sup>44</sup> *Ibid.* En la misma revista italiana [en la que se publicó por primera vez el artículo de Engels; se trata del *Almanacco repubblicano per l'anno 1874*, bajo el cuidado de Enrico Bignami, director de *La Plebe*] se encuentra un artículo de Marx contra los bakuninistas, titulado "L'indifferenza in materia politica", cuyo punto clave —como lo manifiesta el mismo título—, desde el punto de vista de la crítica, consiste en cierto modo en la indicación del completo desconocimiento de las necesidades de la lucha de clase

Por otra parte, en la carta sobre el proyecto del Programa de Gotha publicada por Bebel, y ante la pretensión, formulada en el proyecto, del "Estado libre popular", Engels rechazó en forma enérgica este tipo de discurso, refiriéndose precisamente al hecho de que con esto se daba inútilmente a los anarquistas la posibilidad de criticar la adoración de los socialistas por el estado.

"Habría que abandonar toda esa charlatanería acerca del estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta esto del "*estado popular*", a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhon, y luego el *Manifiesto comunista* dicen claramente que, con la implantación del régimen social socialista, el estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá."<sup>45</sup>

No se puede señalar con mayor evidencia que el objetivo del anarquismo es el mismo del socialismo marxista. Y toda la crítica que Marx y Engels le hacen a los anarquistas apunta únicamente a demostrar, como hemos visto, que el anarquismo es, por un lado, una dirección de pensamiento absolutamente utopista, pero por el otro lado que con su teoría individualista y, más aún con su acción insensata, compromete y hace sospechoso a los trabajadores el objetivo importante y necesario desde el punto de vista de la consecución de una sociedad sin estado.<sup>46</sup>

revolucionaria [véase en esp., *El indiferentismo en materia política*, en Marx-Engels-Lenin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, cit., pp. 77-83].

<sup>45</sup> A. Bebel, *Aus meinem Leben*, vol. II, cit., pp. 321-322 [véase K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., III, p. 327.]

<sup>46</sup> En el punto de vista popular acerca de la oposición entre socialismo y anarquismo se presenta una relación que hay que explicar de una manera simplemente histórica similar a la que se formó, en los últimos años, bajo el influjo de la propaganda bolchevique, entre socialismo y comunismo. Ya que el bolchevismo ruso se definió a sí mismo como "comunismo" y sus seguidores se definieron como "comunistas" en el debate público de los periódicos, en las asambleas y en el Parlamento, y hasta en la misma polémica del Partido socialista, esta caracterización (del bolchevismo) se impuso tan ampliamente que en la actualidad muchos compañeros del partido socialista hablan también de una oposición entre socialismo y comunismo, cuando se refieren exclusivamente a la oposición con el bolchevismo. En efecto, el *objetivo* del bolchevismo, es decir, el comunismo, se lo propone también todo socialista, sólo que, no todos comparten el *camino* elegido por el bolchevismo. Del mismo modo también el socialista tiene como objetivo el anarquismo, el libre despliegue del individuo en el interior de la libre asociación de todos. Pero, si

## 4. SOCIALISMO E INDIVIDUALISMO

Como resultado de los análisis anteriores podemos tal vez señalar la exacta comprensión del hecho de que, por lo que respecta al objetivo, socialismo y anarquismo representan sólo dos caminos distintos para llegar a un mismo punto: la sociedad sin clases y la disolución del estado. Este conocimiento es un presupuesto fundamental para una mejor comprensión de la relación histórico-espiritual entre estas dos direcciones, diferenciadas históricamente, de la lucha de clase del proletariado, y de este modo nos libra de una vez por todas de la tentación de descubrir, en lo que Kelsen llama el elemento "anarquista" del marxismo, una contradicción interna respecto a su visión fundamental socialista. Más bien estos elementos "anarquistas" sólo en el marxismo reciben su consolidación teórica, en la medida en que no se presentan como una simple pretensión contra la constricción estatal sino como un producto del desarrollo económico. El estado no es "suprimido" sino que se "extingue", es decir, en el curso de un gran proceso histórico de desarrollo, en que tanto las condiciones externas de vida, como los hombres, que se encuentran en ella, cambian y también se transforma radicalmente el ordenamiento constrictivo de la sociedad.

Pero para consolidar esta evaluación más exacta de las relaciones entre socialismo y anarquismo, es indispensable hacer una aclaración ulterior sobre un punto que requiere cierta dilucidación no sólo en la polémica con Kelsen, sino también, por encima de ella, en las frecuentes discusiones sobre socialismo e individualismo. Se trata de la ambigüedad relativa al concepto de individualismo y de libertad individual. En particular, todo lo que Kelsen afirma sobre el presunto "individualismo" de los escritos juveniles de Marx, es víctima de esta ambigüedad.

Quisiera poner en evidencia desde el principio, basándome en algunos criterios generales, esta ambigüedad y eliminarla a través de una rigurosa separación de los dos significados. El individualismo puede significar, en un caso, la consolidación [*Durchsetzung*] sin límites del propio Yo, en el otro, simplemente el despliegue [*Entfaltung*] omnilateral del propio Yo. En el primer caso, el individualismo significa un atomismo absoluto desde el punto de vista de que el indi-

es marxista, rechaza y debe rechazar la teoría y la praxis anarquistas, por ser contradictorias y dañinas. Sobre la "oposición" entre socialismo y comunismo, véase mi "Introducción" a *Das kommunistische Manifest*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1921 (2a. ed.).

viduo, en cuanto vive en una condición de aislamiento, ve el mundo y el prójimo, por así decirlo, como el campo —desplegado a su alrededor— de sus aspiraciones egoístas, pero en el otro caso representa una tendencia hacia la profundización [*Verinnerlichung*] y el perfeccionamiento de la propia personalidad, que, en cuanto tal, no conduce a la ruptura con los demás hombres, sino percibe la fusión armónica con ellos como un elemento de su propio desarrollo vital coherente. El individualismo, en el primer significado, es un tender al *autodisfrute*, en la otra acepción es un tender hacia la *autoformación*; el objetivo del primer tipo de individualismo es el despotismo de la *persona*, en el otro, la autodisciplina de la *personalidad*; el primero deja al *individuo* en libertad de actuar, el otro, lo pone bajo la guía de una individualidad. Ibsen, que con tanta frecuencia ha sido desacreditado como un profeta del individualismo, mientras sólo fue el apóstol extraordinario de una teoría de la individualidad, representó estupendamente las dos aspiraciones, que los hombres confunden tan frecuentemente, en cuanto la más baja asume la máscara de la más elevada, en las dos figuras de Peter Gynt y Brandi, que en sus sentencias, que denotan elecciones vitales [*Lebenswahlprüchle*], trazan con insuperable plasticidad el carácter fundamentalmente distinto de las dos direcciones: el lema del individualismo “bástate a ti mismo” suena como el de la individualidad “sé fiel a ti mismo”.

Si llamamos individualismo a la aspiración a la formación de una personalidad e individualidad libres, que se desarrollan plenamente a sí mismas, nos adaptamos con esto a un uso lingüístico en realidad muy difundido, pero que se resiente mucho de la imprecisión del lenguaje popular, es decir, que no se propone establecer una diferenciación conceptual sino únicamente expresarse de una manera precipitada e irreflexiva. Para un examen científico y una crítica de teorías y posiciones sociales adoptadas, este uso lingüístico es totalmente inadecuado. En ese sentido, Fichte, por ejemplo, sería un “individualista” extremo, y, si este individualismo conduce inevitablemente al anarquismo, también un anarquista, en cuanto estaba persuadido efectivamente de “que el objetivo de todo gobierno consiste en hacer superfluo el gobierno”. Todos sus escritos prescriben el libre despliegue de la personalidad; y, sin embargo, nadie identificó, no sólo con más vigor que él, este desarrollo libre con la sumisión al deber ético, sino que, además, expuso el concepto de un individuo centrado en sí mismo como una simple apariencia paralógica.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Véase al respecto, mi ensayo sobre Fichte en *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, cit. [pp. 78-108].

Esta última circunstancia, precisamente, llama nuestra atención sobre el hecho de que la tendencia al despliegue de la personalidad en la libertad de todas sus facultades, es plenamente compatible con el punto de vista universalista (queriendo utilizar esta expresión que por otra parte —en particular, desde el punto de vista gnoseológico— es muy engañosa). Si por universalismo se entiende la intuición según la cual el individuo no es considerado un átomo, que puede existir en forma autónoma, sino sólo un componente inseparable de una conexión que va más allá del ser individual, entonces Fichte es el ejemplo más ilustrativo del hecho de que tender hacia la individualidad no sólo no se opone necesariamente a ese universalismo, sino que más bien lo presupone. Y ya que esta aspiración a la manifestación [*Ausprägung*] de la propia personalidad se define muy frecuentemente también como individualismo, hay que tener presente que existe un tipo de individualismo que *no* se opone al llamado universalismo.

La diversidad entre las dos direcciones velada bajo el mismo nombre de individualismo aflora en toda su evidencia si nos detenemos en el otro concepto que se encuentra relacionado de una manera muy íntima con el de personalidad, el concepto de *libertad*. Este término también designa, en efecto, un doble contenido. Por un lado puede significar la ausencia de todo vínculo [*Gebundenheit*], y por lo tanto la ausencia absoluta de límites y de leyes; por el otro, en cambio, precisamente la sumisión de la voluntad a una ley, que sin embargo no es otra cosa que la sumisión de la voluntad misma, y por lo tanto el vínculo [*Gebundenheit*] del querer a través de la autodeterminación. No tiene sentido discutir más ampliamente sobre el hecho de que sólo el último significado da un concepto de libertad realmente no contradictorio. Y éste no es tanto el concepto de libertad de la filosofía clásica alemana —la que trató de fundamentarlo en un plano meramente gnoseológico— sino que es la representación de la libertad a la que recurre incluso el simple pensar de todos los días, si únicamente empieza a darse cuenta de lo que piensa. En realidad, a primera vista, la conciencia común sostiene que la libertad consiste en la ausencia de todo género de limitaciones, y por tanto, en poder hacer lo que a uno le place. Pero si se llama la atención sobre el hecho de que este “placer” una vez es un capricho que hace perder toda consideración, otra es una impetuosa agitación, de la que uno es víctima, una tercera, es un cálculo egoísta del que uno se avergüenza totalmente, y una cuarta, finalmente, es una total falta de cordura y sólo de vez en cuando una resolución que

proviene realmente de una íntima convicción, resulta inmediatamente claro que en cada uno de estos placeres individuales el querer no era en realidad "libre", el agente no hacía en realidad lo que le resultaba placentero, sino lo que *la situación*, en la que se encontraba, deseaba por su medio. En este punto salta a la vista el único significado auténtico posible de la libertad, que consiste en obedecer, sí, pero sólo a sí mismo, en reconocer ciertamente una ley, pero en ejecutar únicamente una orden que sale de su propio interior.

Es inmediatamente claro que los dos significados del concepto de libertad coinciden con los dos significados del concepto de individualismo. El primer significado, donde el individualismo correspondía plenamente con una consolidación total y sin consideraciones del individuo, hace suya la opinión de que la libertad es precisamente la ausencia absoluta de limitaciones. El otro significado, según el cual el individualismo entraña la manifestación de la individualidad de la personalidad, del propio carácter, requiere abiertamente, como su complemento, el concepto de libertad en el sentido de autodeterminación que —se trata de un elemento que no es necesario desarrollar porque representa el resultado extraordinario de la filosofía clásica alemana— no puede ser otra cosa que una autodeterminación ética, en cuanto es la única posible de una manera no contradictoria.

Y en relación con nuestro tema, es particularmente importante deducir de esto una conclusión más: la libertad en sentido de la autonomía de la voluntad es un concepto absolutamente *social*. Forma parte de los equívocos más graves, de los que ha sido y todavía sigue siendo víctima la filosofía kantiana, tan frecuentemente tergiversada, el hecho de que ésta es concebida como una filosofía individualista, porque sólo buscó, aparentemente, en el individuo en particular y en relación con él, tanto la legalidad del proceso cognoscitivo como del volitivo, mientras parece no tener ninguna consideración por el dato de hecho [*Faktum*] constituido por la sociedad. Pero no se le da la debida atención al hecho de que en Kant y, por consiguiente, en toda la filosofía clásica alemana posterior a él, el individuo es únicamente una forma fenoménica, en que se despliega un contenido cuyo significado, que va más allá del individuo y reúne espiritualmente los individuos en valores válidos universalmente, constituye exactamente el problema nodal de la filosofía crítica. Ya en alguna ocasión puse por tanto de relieve que, aunque desde Kant hasta Feuerbach no se había acuñado todavía el concepto de lo social en cuanto tal, desde el punto de vista terminológico, sin embargo esta filosofía en su conjunto debe

caracterizarse como *la primera tentativa importante de hacer una fundamentación gnoseológica de la relación social*, una característica que espero exponer pronto en forma detallada. En el ámbito de nuestro discurso hay que señalar que ya en Kant la ley fundamental de la autonomía del querer, el imperativo categórico, a través de su fórmula ("actúa de tal modo que puedas querer que la norma de tus acciones se convierta en ley universal"), establece, entre el individuo particular y todos los demás que lo rodean, una conexión que no es precisamente otra cosa que la conexión social. El concepto de libertad como autonomía del querer sólo es posible de una forma no contradictoria en un sistema del querer, lo que significa, sin embargo, un sistema social; y, por esto, la libertad en ese sentido es posible, como vimos, en relación con la individualidad desde un punto de vista universalista.

En el desconocimiento de esta relación y en la escasa claridad acerca del significado en que puede discutirse de individualidad y de libertad, radican las contradicciones efectivas y las incomprendiones propias principalmente de la tendencia individualista del anarquismo, como puede percibirse con particular intensidad en la agitación popular a través de opúsculos y periódicos. Además, la concepción de fondo de la vida social es, en general, el verdadero error fundamental de esta tendencia en su conjunto, la que sin embargo en su representante más genial, Max Stirner, constituye más un rechazo de las sublimaciones del nexo social, entendido en el sentido de los vínculos en sí sagrados del derecho, de la ley y del estado, y no tanto como una disolución de estas mismas restricciones.<sup>48</sup>

Es muy instructivo ver, en efecto, que este individualista extremo tuvo un escasísimo interés por "la libertad ilimitada". Su obra principal no se titula "El libre y su propiedad", sino *El único y su propiedad*. Y todo el libro se esfuerza en señalar esta distinción.

<sup>48</sup> En cierta ocasión comparé, considerando todo esto, la destrucción crítica de la ideología social, realizada por Stirner, en su presentarse como una especie de positivismo, con la disolución intentada posteriormente por Mach y Avenarius de la ideología natural. Como Mach sostiene haber eliminado la existencia de la cosa natural, de la fuerza natural, etc., habiendo destruido sus representaciones metafísicas, así también Stirner considera destruido el derecho, el estado, etc., junto con sus formas "espectrales" mismas. Véase, en este sentido, tanto mi ensayo sobre Max Stirner, como el ensayo sobre Ernst Mach, en *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, cit., pp. 173 y ss. [en realidad, el ensayo sobre "Mach und Marx" no apareció en *Wegweiser*, sino en *Marxistische Probleme*, cit., 1922, pp. 255 y ss.].

En el importante capítulo sobre la "individualidad" [*Eigenheit*], se lee: "No encuentro nada que desaprobarme en la libertad, pero te deseo más que libertad; no deberías estar sencillamente libre, *desligado* de lo que no quieres, deberías también tener lo que quieres; no te basta ser 'libre', debes ser más, debes ser 'propietario' [*Eigner*]."

E inmediatamente después: "¡Qué diferencia entre la libertad y la individualidad! Se puede estar sin muchas cosas, pero no se puede estar sin nada; se puede estar libre de muchas cosas pero no estar libre de todo [...] La individualidad, es decir, mi propiedad es, en cambio, toda mi existencia y mi realidad es yo mismo. Yo soy libre frente a lo que no tengo; soy propietario de lo que está en mi poder o de lo que yo soy capaz. Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias mío, desde el momento en que entiendo ser mío y no me prostituyo a otro."<sup>49</sup>

En conclusión: "Que una sociedad, el estado, por ejemplo, restrinja mi libertad, eso no me turba. Porque yo bien sé que debo esperar ver mi libertad limitada por toda clase de potencias, por todo lo que es más fuerte que yo, hasta por cada uno de mis vecinos; aun cuando yo fuese el autócrata de todas las Rusias no gozaría de la libertad. Y, por el contrario, pretendo no dejar tocar mi *individualidad*."<sup>50</sup>

Por lo tanto, el individuo radicalmente transformado, del que habla Stirner, se llama un "único", porque debe desarrollarse en una individualidad que sea siempre algo único. La unicidad de Stirner no indica un aislamiento sino una particularidad, una especificidad, y la propiedad del único no es una posesión material, sino más bien la posesión de sí mismo, una autodeterminación. Sólo que en Stirner esta grandiosa conducta de pensamiento, con la que se muestra como un puro descendiente de la filosofía clásica alemana, asumido en esta ocasión, en virtud de su rasgo "antimetafísico", en términos de un extremado individualismo, ese viraje que tal vez es más verbal que objetivo, pero que de todos modos ha seguido actuando en su primer significado. Pero, en lo que respecta a la cosa misma, ninguno ha representado al individuo que piensa meramente en sí mismo, el egoísmo obtuso

<sup>49</sup> M. Stirner, *op. cit.*, pp. 212 y 214 [por lo que respecta a la traducción de los siguientes pasajes de Stirner, hay que tener presente la polivalencia semántica del prefijo *Eigen* (que en esos pasajes ocurre con frecuencia), que interviene en la composición de diversas palabras, como *Eigen-tum* (propiedad) o *Eigen-schaft* (propiedad en el sentido de cualidad), por lo que el término derivado *Eigen-er* significa tanto "propio" (en el sentido de "particular") como "dueño de".

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 418.



y "maniaco", la mísera esfera de lo útil personal y el mezquino aislamiento de cualquier otra cosa, con una caracterización psicológica tan brillante, viendo en ellos una forma de falta de libertad y de "obsesión", como lo hizo precisamente Stirner.<sup>51</sup>

De este modo se demuestra que aun en el individualismo más extremado el objetivo no es la libertad como ausencia de limitaciones, que no tolera ninguna constricción, sino la individualidad que, cuando lo considera útil, es decir, en los casos en que emana de sus condiciones de vida y de desarrollo, se impone a sí misma la autolimitación como su propia voluntad y como su propia restricción.

"Hay gran diferencia —dice Stirner— de una sociedad que no restringe más que mi libertad a una sociedad que restringe mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero la que amenaza la individualidad es una potencia para sí y por encima de Mí [...]."<sup>52</sup>

En conclusión, podemos decir, por lo tanto: el concepto de individualismo es doble, en cuanto puede significar tanto la consolidación sin consideraciones del individuo, como la tendencia perseverante hacia la formación de la propia personalidad; tanto la libertad sin límites, que ciertamente es una libertad imaginaria, como también la libertad de la autodeterminación de la personalidad. El núcleo efectivo del individualismo sigue siendo indudablemente la concepción fundamental de la primacía del individuo en relación con la sociedad, de tal manera que ésta surge sólo como resultado del estar juntos y de la cooperación de los individuos; y en los límites en que el marxismo, que parte de la socialización del individuo, no reconoce un individuo, que exista para sí, que se una a otros individuos sólo para formar la sociedad, se encuentra, en principio, en conflicto con todo individualismo. Pero los conceptos de individualidad libre y de libre autodeterminación, por el contrario, no son tales que deban ligarse necesariamente con la intuición fundamentalmente individualista, ni como su presupuesto ni como su resultado. Más bien, en cada una de las dos tendencias, consideradas a fondo, eliminan el presupuesto fundamental del individualismo, lo que no impide que se encuentren de hecho con mucha frecuencia ligados con el modo de pensar individualista y parecen más bien darle a éste una justificación ética. En cada uno de los casos en que se discute sobre la libertad del hombre, sobre la autodeterminación por parte del Yo, sobre la liberación de la personalidad, siempre hay que investigar en primer

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 224, 229.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 419.

lugar de qué tipo de individualismo y de qué libertad se habla y entonces se podrá ver que no rara vez *la exposición individualista encierra un contenido universal*, por lo que al condenar un razonamiento como individualista se pone al descubierto únicamente la propia falta de claridad conceptual. Pero se llega plenamente a la cima de la confusión, cuando se equipara el individualismo con el anarquismo, por lo que las ideas universalistas de libertad e individualidad se presentan más bien ridiculizadas como una tendencia hacia una libertad de tipo "anarquista".

Con esto puede darse por concluido, en este contexto, un *excursus* sobre el anarquismo que se prolongó demasiado. No se trató de una defensa del anarquismo: su esencia histórica específica, su táctica contradictoria desconcertante y perjudicial para la lucha de clase en general, no deben defenderse sino sólo combatirse. Pero esta lucha, sin embargo, puede resultar vencedora únicamente si existe una mayor claridad sobre una serie de conceptos e ideas —abolición del estado, supresión de la autoridad, eliminación de la constricción, libertad del individuo, etc.— que son comunes tanto al socialismo como al anarquismo. En esta "defensa" del anarquismo se trató exclusivamente de la disolución de la relación aparente de estos conceptos con el anarquismo y de evitar, de acuerdo con esto, las tergiversaciones en que incurre la crítica kelseniana, que habla de un anarquismo de la concepción marxista, que sólo es posible en ésta a condición de una mortal autocontradicción —se trató, pues, únicamente de una mejor comprensión del socialismo marxista. A esta mejor comprensión deberemos aplicarla ahora.

## 1. LA IDEA DE LIBERACIÓN

Si queremos detenernos más detalladamente en las afirmaciones hechas por Kelsen respecto a la contradicción de fondo, anarquista, existente en el marxismo, conviene partir directamente del punto donde quedamos en el último capítulo, de la idea de libertad. En esta idea, que desempeña por cierto un papel importante en el marxismo, Kelsen encuentra particularmente acentuada la tendencia anarquista del pensamiento marxista —o sea, en Kelsen, la tendencia a la organización no constrictiva de la sociedad. En su opinión, el socialismo conduce, sobre la base del desarrollo económico, por un lado, a un sistema de economía regulada por criterios rigurosamente racionales y, por el otro, se presenta en la conciencia de Marx y Engels ante todo como una liberación del individuo. Kelsen encuentra ya formulada esta concepción “anarquista” en los escritos juveniles de Marx, y principalmente mi ensayo sobre *La idea socialista de liberación en Marx*<sup>1</sup> le proporcionó el material para una afirmación de este género. Sólo que él comprendió tan poco los principios ahí expuestos, en el contexto global del que provienen, que la idea social de emancipación en Marx se le transforma directamente “en la idea *individualista* de libertad”; el elemento que caracteriza a esta última consiste, para Kelsen, en el hecho de que a partir de ella emana, como sentido del desarrollo social, la *liberación* de la sociedad, y, por lo tanto, un estado de libertad que está en contradicción con las anteriores restricciones económicas y políticas. Para Kelsen un estado de libertad equivale a la anarquía, sólo porque “evidentemente” significa la supresión de las restricciones tanto políticas como económicas. Sin embargo, el mismo Kelsen señala en ese pasaje que el joven Marx concibe esta supresión como un movimiento *histórico*, pero no procede a la aplicación de esa afirmación. No se da cuenta de que en Marx no se trata de un desarrollo que conduce de “una situación de vínculos [*Gebundenheit*] en general” a un estado donde no existen vínculos, que ya no es ni siquiera un estado social, sino una superación de una determinada situación histórica que impone vinculaciones a través de un nuevo ordenamiento social

<sup>1</sup> M. Adler, *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx*, cit.

prestablecido a nivel económico, que *sólo en relación con el ordenamiento anterior* debe aparecer más libre, porque en él ya no puede existir un poder de clase.

Por lo demás, es extraordinario y muy instructivo para la comprensión de la psicología de la investigación, ver que también un pensador crítico y agudo puede quedar, no obstante, tan enredado en su esquema de pensamiento que simplemente no logre llegar, más allá de éste, a la misma evaluación de los nexos que aparentemente no se adaptan a su esquema. Así, Kelsen, de una manera más bien inconcebible, interpretó mal en su conjunto el significativo concepto de emancipación, que desempeña un papel esencial en las obras juveniles de Marx y en el que se encuentra expresado, por primera vez, aunque en una forma todavía ideológica, el punto de vista social marxiano, en la medida en que este concepto se interpreta simplemente como una consigna de liberación individual. Y esta falsa interpretación resulta tanto más incomprendible cuanto que mi ensayo, citado anteriormente, al que se refiere también Kelsen, está totalmente dedicado al esclarecimiento de este concepto y, en particular, a la diferencia decisiva establecida por Marx entre emancipación política y emancipación humana. Kelsen no se detuvo ni siquiera de pasada en este análisis global y como veremos de aquí se deriva la polémica, que erra completamente el blanco, contra el concepto marxista de "estado político". No puedo repetirme aquí y por lo tanto me limitaré a lo que es necesario decir en esta ocasión. El concepto de emancipación no es en Marx, ya a partir de sus escritos juveniles, un concepto de redención [*Erlösung*] individual, sino una categoría histórico-social. Basándose en esto se explica la insistencia con la que Marx señala que la emancipación no es posible como un acto de liberación individual, sino sólo sobre una base social, en virtud del hecho de que en cada ocasión "una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, a partir de su especial situación".<sup>2</sup> Por este motivo la idea de emancipación, como se había manifestado hasta entonces, era contradictoria. En los casos en que la situación específica de la clase emancipadora contiene todavía en sí misma elementos de dominio y de opresión, como sucede por ejemplo en la emancipación de la burguesía, también la emancipación es únicamente parcial. Por esto, Marx distingue *esta* emancipación, en cuanto meramente política, de la universalmente humana, que no tendrá por resultado la libertad del burgués, sino la libertad del hombre. La emancipación humana sólo puede llevarse a cabo, por lo tanto, a partir del

<sup>2</sup> [K. Marx-A. Ruge, *Los Anales franco-alemanes*, cit., p. 249.]

punto de vista de una clase cuyas condiciones de libertad tengan un carácter universal, “de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse del resto de las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emanciparlas a todas ellas”<sup>3</sup> —en una palabra, a partir del punto de vista del proletariado. Como puede verse, en el joven Marx la emancipación humana no es el anhelo de una redención individual [*Erlösungssenhnsucht*] sino la revolución social del Marx maduro. Y la definición de emancipación como emancipación humana debía más bien poner el acento —indudablemente bajo el influjo de Feuerbach, que precisamente en ese periodo ejerció su acción de estímulo—, en el lado genérico [*Gattungsmässige*], en el elemento social de todas estas ideas de libertad, lucha y revolución, para las que ya se anuncia un paso adelante de Marx en relación con Feuerbach. En este último, en efecto, el lado genérico, el hombre, es una abstracción filosófica, mientras que en Marx siempre se incluye una formación concreta en el contexto histórico, de clase, al que pertenece.

La “idea de liberación” no es por lo tanto en Marx un concepto individualista, sino un proceso social-histórico que partiendo de una ideología “política” donde la lucha está orientada todavía a un simple cambio jurídico, lleva a una ideología “humana” en la que se lucha por el cambio de las formas sociales de vida. Por este motivo, para Marx, la revolución política es únicamente una emancipación parcial, y la emancipación humana, en cambio, es total. En ambos casos, sin embargo, se trata de procesos sociales cuya esencia entraña que precisamente en la primera hipótesis el individuo se encuentre aislado, en cuanto ciudadano libre, y precisamente en la segunda sólo puede esperar volverse libre como miembro de una comunidad humana.

El singular desconocimiento de esta naturaleza absolutamente social del concepto de emancipación humana, que sólo comprende al individuo dentro del género, y su inversión en un principio individualista de redención, conduce a Kelsen a una conclusión casi grotesca para cualquier marxista, en cuanto encuentra en la frase de Marx: “La naturaleza humana es la verdadera comunidad humana”,<sup>4</sup> la admisión de un... individualismo extremo “que en su aplicación práctica al problema social no retrocede, de hecho, ante la audaz consecuencia del anarquismo”. ¡No se sabe realmente qué decir ante semejante afirmación! Una crítica que sostiene poder ejercer su propia función en relación con las distintas partes

<sup>3</sup> [*Ibid.*, p. 115.]

<sup>4</sup> [Véase K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. III, cit., p. 222.]

de este trabajo, en relación con proposiciones tomadas aisladamente, y además con ideas *propias* y no con las del objeto criticado, se puede alejar mucho de la verdad íntima del pensamiento marxiano, que en realidad no puede desconocerse fácilmente si se considera en su conexión global. Kelsen identificó, evidentemente, la frase anterior, con la expresión de Protágoras, según el cual el hombre es la medida de todas las cosas. Sin embargo, no tomó en cuenta el hecho de que el mismo concepto es traducido del individualismo de los grandes sofistas al universalismo de Feuerbach. La proposición marcada por Kelsen como anarquista proviene seguramente de Feuerbach, filósofo entusiasta, que hasta ahora nadie ha juzgado como individualista, y mucho menos como anarquista. Pero si se sabe que Marx se expresa aquí completamente fuera de la concepción de Feuerbach, entonces se descubre inmediatamente que la esencia humana de la que habla aquí Marx no es el yo soberano del individualista, sino la *esencia genérica* del hombre, o sea, lo que Marx llamó más tarde su esencia *socializada*; en particular el dato de hecho sociológico fundamental de que el individuo en todos sus modos de actuar "individuales", en el pensar, sentir y querer, está relacionado desde el principio con los individuos de su especie, y sólo puede existir desde el principio, en su manifestación histórica, dentro de relaciones sociales. De este modo queda claro por qué la esencia humana es "la verdadera comunidad" de los hombres. Todo nexo social, en efecto, todo estado, toda forma de comunidad tiene ya su presupuesto en esta socialidad originaria del hombre singular, ya sea como fundamento conceptual, ya sea como fundamento real.

## 2. FUERZAS POLÍTICAS Y FUERZAS SOCIALES. EL "ESTADO POLÍTICO"

Seguramente Kelsen, prisionero —como en un círculo mágico— de sus prejuicios individualistas con respecto a Marx, no sabe qué hacer con este concepto marxiano de ente genérico [*Gattungswesen*]. Este concepto constituye para él un motivo de embrollo y queda perplejo ante la famosa frase de que la emancipación humana sólo se lleva a cabo *cuando* "se convierte como hombre individual real en ser genérico en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; cuando el hombre ha reconocido y organizado sus '*forces propres*' como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política".<sup>5</sup> Por esto

<sup>5</sup> [K. Marx-A. Ruge, *Los Anales franco-alemanes*, cit., p. 249.]

Kelsen sostiene que, en particular, ya que el estado no es todavía otra cosa que una organización de las fuerzas sociales, la distinción de la fuerza social con respecto a la política sólo puede significar que en esta última se organizó una parte de las fuerzas sociales; por lo que la división de la fuerza social con respecto a la política se superaba o porque todas las fuerzas sociales se organizaban políticamente o porque desaparecía toda organización política de las fuerzas sociales. En la primera hipótesis, la sociedad se estatiza completamente, en la otra, deja de existir el estado, o sea, toda forma de organización constrictiva. Marx, según él, había sostenido la segunda hipótesis, y la importancia dada a la esencia genérica con el simultáneo rechazo del estado sólo se explican por el hecho de que "él tiene en su mente la libre asociación de los individuos".

A esta altura se puede ver una vez más en acción el formalismo de los conceptos kelsenianos que en cada ocasión superpone estos últimos al sentido específico de su objeto. Kelsen entiende siempre por funciones políticas y por tanto también por fuerza política, una función del estado, en cuanto organización constrictiva en general. Por esto, para él, las funciones políticas y las funciones estatales coinciden, y la expresión "estado político", que se encuentra en Marx y Engels, es un contrasentido. Pero este uso lingüístico, precisamente, debería haber llamado la atención de Kelsen sobre el hecho de que semejante absurdo sólo existe en su pensamiento y que para el marxismo al fin de cuentas todavía tiene sentido hablar de un estado no político, porque el concepto de político tiene en este caso un significado positivo, es decir, está en una antítesis determinada con respecto al elemento social. Marx, en efecto, desde sus escritos juveniles no entiende con el término estado la organización constrictiva, en cuanto tal, sino el estado burgués y, por lo tanto, un dominio de clase históricamente determinado. De acuerdo con esto, para él, actos políticos y fuerzas políticas son fenómenos *históricos*, en los que precisamente su naturaleza social, en cuanto tal, está disimulada todavía bajo la forma particular, a través de la cual se presenta como ejercicio de intereses estatales. En el estado burgués sus funciones no aparecen, ni pueden hacerlo, como funciones sociales porque no representan el punto de vista de la sociedad, sino el de una de sus partes, de la clase que domina la sociedad. Ciertamente el estado, como dice Kelsen, no es otra cosa que una organización absolutamente determinada de las fuerzas sociales, pero no es todavía una organización social, en cuanto que en ella las fuerzas sólo están organizadas para el domi-

nio de clase, y por lo tanto tampoco aquí las fuerzas sociales son comprensibles, para el individuo, como sus propias funciones genéricas, sino como potencias que le son ajenas, que se han objetivado en su contra.

El concepto de "estado político" aparece en Marx desde los *Anales franco-alemanes* y constituye para él una primera, aunque muy afortunada, expresión para indicar la noción sociológica fundamental de que la forma estatal es sólo una forma de vida histórica de la sociedad y, precisamente, una forma que oculta en ella el carácter conflictivo interno bajo la forma exterior solidaria de un pretendido interés público. Por eso Marx, en la famosa correspondencia que aparece en el plan programático de los *Anales franco-alemanes*, afirma que el estado político, entendido como una forma del interés general, presupone ciertamente "en cualquier caso la realización de la razón", pero que "también en cualquier caso, incurre en la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales". Y prosigue: "De este *conflicto del estado político consigo mismo*, puede, consecuentemente, derivarse la *verdad social*."<sup>6</sup> Ya aquí encontramos el pensamiento fundamental del conocimiento y la crítica sociológica, que debía desplegarse en la concepción materialista de la historia, que consiste en confrontar las formas políticas fenoménicas de la vida social con la misma estructura social que les sirve de fundamento, y que ellas, por así decirlo, disimulan, y de la cual se deriva directamente su conflicto interno: la antítesis entre su forma ideal y universal y su contenido particular. Semejante contradicción no es absolutamente casual, sino que debe aflorar necesariamente en esta forma social de vida. En efecto, como Marx declara en un análisis, más allá de su forma todavía meramente ideológica, en el fondo de la esencia de la sociedad burguesa "el estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material";<sup>7</sup> es decir, apartado de las particulares condiciones materiales de existencia de los hombres que viven en este estado. "Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen vigentes *al margen de la esfera del estado*, en la sociedad burguesa. Pero como cualidades de la sociedad civil." Que los ciudadanos sean empresarios o trabajadores, poseedores o desposeídos, hartos o hambrientos, con derecho a pensión o privados de asistencia —todo esto sigue siendo un asunto privado y no le corresponde a la esfera política del estado, que sólo comprende los "intereses públicos" y no los "egoístas" del ciudadano singular. Esta es

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 232.



estructura singular de la vida social es caracterizada por Marx con la expresión "estado público", que no es de ninguna manera un pleonasma, como sostiene Kelsen, sino que pone el acento en una profunda contradicción arraigada en el concepto de estado, que seguramente no emerge sobre la base de una consideración jurídica sino únicamente de una consideración sociológica. Y el hecho precisamente de que para Kelsen la expresión "estado político" sea un pleonasma, mientras que para el marxismo con este término se pone al descubierto la gran perspectiva histórica de la política [*Politik*] entendida como una lucha por llevar el estado hacia la política [*Politica*] en el sentido de una administración solidaria de la sociedad, es la prueba de que en el marxismo los mismos términos designan conceptos totalmente diversos que en Kelsen y de que toda crítica que no se atenga a su significado, es un esfuerzo inútil.

En el estado "político" las fuerzas políticas deben presentarse separadas de las sociales, porque, en primer lugar, la forma política sólo comprende una parte de las relaciones sociales, precisamente las que sirven a los intereses dominantes, y, en segundo lugar, porque la esfera de los intereses sociales excluidos, que se refieren en particular al sistema a través del cual la vida del individuo es asistida en su forma global, mediante la exclusión de la esfera política en general, no es comprendida en su naturaleza social sino que se configura como interés privado del individuo. Toda la discusión, penetrante y crítica, de Marx sobre la doble vida que lleva en el estado burgués todo individuo en cuanto ciudadano y hombre privado, precisamente con respecto a sus relaciones sociales,<sup>8</sup> fue ignorada por Kelsen, del mismo modo que el detallado análisis de esta relación desarrollada en mi ensayo.<sup>9</sup> De este modo no se toma en cuenta seguramente el contexto, en el que la separación de la fuerza política con respecto al interés privado, por un lado, y con respecto a las fuerzas sociales, por el otro, adquiere en Marx su significado específico, que consiste precisamente en el hecho de que ambos, tanto el interés privado como la fuerza política, son para Marx formas de conciencia que se mistifican a sí mismas, en cuanto se refieren a un contenido que en realidad está incluido en el plano social. Esta falsa conciencia puede, y más bien debe, desaparecer, sólo cuando el hombre individual, como dice Marx, se haya convertido aun en sus relaciones, individuales sólo en apariencia, en esencia genérica, lo

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>9</sup> M. Adler, *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx*, cit., pp. XVI y ss.

que significa cuando haya llegado a un ordenamiento social en el que, a través de la organización consciente de la producción y de la distribución, les resultará claro a todos que también el actual sistema "individual" que garantiza la existencia [*Lebensfürsorge*] y la satisfacción de las necesidades es un acto estrictamente vinculado con la existencia y el trabajo de la especie —una demostración que, por lo que se refiere a la actual fase capitalista, con su apariencia de agentes de la producción aislados y de una distribución meramente privada, fue proporcionada, como es sabido, por el análisis económico de *El capital*. No obstante, el contraste que opone a los dadores de trabajo, aparentemente independientes, y a los prestadores de obra, también ellos libres, y la competencia en el mercado entre los poseedores de mercancías, en apariencia totalmente autónomos, en una palabra, toda esta "personificación de sus fundamentos materiales, que caracterizan todo el régimen de producción capitalista",<sup>10</sup> hace que en esta acción de factores, sólo en apariencia totalmente autónomos, su conexión social pueda imponerse "a la arbitrariedad individual como una ley natural omnipotente".<sup>11</sup> No cabe duda de que el estado político, sobre todo en su forma acabada, en la democracia, representa una forma de liberación con respecto a estructuras más antiguas del estado no político, en las que, como sucedía en el absolutismo, en el feudalismo o incluso en la teocracia, los nexos sociales entre ciudadanos, sus relaciones humanas con el todo, lo que Marx llama las exigencias de una emancipación humana, desaparecen completamente bajo el carácter de potencia subjetiva de los intereses de dominio individuales que rigen al estado y lo constituyen. Aquí el carácter conflictivo que caracteriza al estado político, entre su referencia a la universalidad (intereses públicos) y su efectiva estructura económica, no solidaria, no puede expresarse todavía en la realidad, porque el estado se encuentra, por así decirlo, en la esfera de la propiedad del señor y por tanto tiene absolutamente un carácter apolítico. Por esto Marx dice: "No cabe duda de que la emancipación política supone un progreso económico y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual."<sup>12</sup> Lo único que hay todavía por encima de ésta es la transición hacia la completa emancipación humana a través de la superación del estado político, lo que significa, a través de una coincidencia entre las fuer-

<sup>10</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, III/8, p. 1118.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> K. Marx-A. Ruge, *Los Anales franco-alemanes, cit.*, p. 234.

zas políticas y las sociales, en una sociedad sin clases que por este motivo se haya vuelto solidaria.

La misma tergiversación acerca del concepto político, por la que para Kelsen la supresión de la forma política significa anarquía, mientras que para Marx significa eliminación de las formas todavía ilusorias en que se manifiesta la conexión social misma, se repite en un pasaje posterior, de una manera aún más desagradable, es decir en la crítica del *Manifiesto comunista*. En este último Kelsen encuentra proclamado directamente el anarquismo. La conquista del poder político por parte del proletariado, que de este modo crea ante todo un *estado* proletario, o sea una organización constrictiva proletaria, es presentada así por Marx, en efecto, tal como declara Kelsen, únicamente como una transición a la sociedad sin clases. Después de que se haya alcanzado este objetivo, "el *Manifiesto comunista* considera que se puede prescindir del ordenamiento constrictivo". En éste se lee sin embargo: "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político."<sup>13</sup> Pero la expresión "carácter político del poder público", es, para Kelsen, un pleonismo. En efecto, "el poder público es *político* porque es poder público, o sea, porque es un ordenamiento constrictivo, y dentro de los límites en que lo es". Por esto la afirmación de que el poder público pierde su carácter político puede significar en efecto sólo que éste deja de existir, en cuanto tal. Puede parecer, en realidad, que el *Manifiesto comunista* entiende por poder público ante todo y únicamente el dominio de clase. No obstante, se refiere, en realidad, al cese de toda forma de poder público. Las palabras finales del capítulo decisivo suenan en efecto así: "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos."<sup>14</sup> Para Kelsen, esta alusión a la forma futura de la sociedad queda poco clara, sin embargo una cosa es cierta, en favor de la cual habla el doble relieve dado al elemento de la libertad, que la meta del socialismo es definida como una "asociación *libre* en oposición a un ordenamiento *constrictivo*, a una organización de dominio, al sistema de un poder público, en una palabra, en oposición al *estado*".<sup>15</sup>

<sup>13</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 129.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> Después de lo que hemos expuesto, no tenemos necesidad de

Así pues, también en el Marx maduro, en el *Manifiesto comunista*, Kelsen encuentra el mismo dilema de antes: en conclusión, la separación de la fuerza política con respecto a las fuerzas sociales —puesto que se niega, en principio, la transposición de todas las fuerzas sociales al estado— puede consistir únicamente en la disolución de todo poder político en la libertad, o sea, en la ausencia de constrictión. Pero ya conocemos el intercambio de conceptos, de que es víctima la crítica kelseniana. Forma parte de los muchos equívocos del formalismo de los conceptos de Kelsen el hecho de que, en él, "político" equivale siempre a "estatal" y este último a su vez se identifica con "interés general" o con "interés público". En Marx, por el contrario, la expresión "político" significa exactamente lo contrario, es decir, que el mecanismo del estado de clase implica necesariamente que en la forma política aparecen siempre y únicamente contenidos parciales de la conexión estatal, los cuales, sin embargo, se toman como contenidos universales, ya sea que se constituyan como intereses de dominio y se impongan como universales a través de la legislación estatal, ya sea que se constituyan como intereses revolucionarios y se presenten como universales en la ideología de clase que aspira a sublevarse. Para Marx, por lo tanto, los intereses políticos, las fuerzas políticas y el poder político, en sí y para sí, no coinciden nunca *tout court* con los intereses y las fuerzas generales y con el poder público. Por esto es falso decir, como lo hace Kelsen, que es un pleonasma discutir del carácter político del poder público. Para su punto de vista formal —según el cual el carácter político, el poder político y el estado son conceptos totalmente idénticos y sólo expresiones diferenciadas para indicar la "organización constrictiva", expresión que de por sí es absolutamente indeterminada—, semejante afirmación es seguramente exacta. Pero para el punto de vista sociológico de Marx, existe un sentido pleno, es

detenemos más sobre esta errónea interpretación de la libre asociación. Su total carencia de valor en el plano sociológico se deduce de nuestra comprobación de que Kelsen junta simplemente, en la frase anteriormente mencionada, al uno y al otro como si se tratara de una cosa natural, los conceptos de organización constrictiva y organización de dominio, como términos equivalentes e intercambiables. Pero en esta forma demuestra drásticamente que no ve el problema teórico específico de la sociología marxista en su conjunto, es decir, la *transformación* de la organización coercitiva en una organización solidaria, y de acuerdo con esto es como el marxismo debe parecerle necesariamente muy contradictorio, pues así ha perdido su carácter marxista global sin haberse vuelto kelseniano.

<sup>16</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía*, cit., p. 159.

más, existe por primera vez el sentido verdaderamente grandioso de su teoría del desarrollo social en la afirmación de que, basándose en la transformación económica, en los fundamentos de la sociedad señalada por él, el poder público pierde su carácter político, o sea, su carácter de antagonismo de clase, con la consecuencia necesaria de que en el estado puede presentarse como poder público, y por lo tanto como poder político, lo que en realidad sólo es un poder parcial *contrapuesto* al interés público. Es absolutamente cierto que por un instante Kelsen manifestó una visión más lúcida, afirmando que puede parecer que el *Manifiesto comunista* entiende por poder político el dominio de clase. Pero inmediatamente se olvidó de esta premisa inicial, la única que permitiría su comprensión. Ahora bien, esto no sólo es lo que parece sino que es así de hecho. Si Kelsen no permaneciera simplemente ligado a citas aisladas y hubiera puesto atención, por el contrario, a las ricas fuentes del marxismo en su conjunto, sabría que Marx ya un poco antes del *Manifiesto comunista* explicó los conceptos de libre asociación y de transformación del poder político precisamente en la relación en que los expusimos anteriormente. Dice: "En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no *existirá ya un poder político propiamente dicho*, pues el poder político es precisamente la *expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil.*"

Es útil para explicitar, al mismo tiempo, el contraste entre las fuerzas políticas y las fuerzas sociales, de las que ya discutimos anteriormente, así como para hacer aflorar una vez más de manera inconfundible el uso lingüístico marxiano del término "político", lo que leemos después del pasaje citado: "No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social. Sólo en un orden de cosas *en el que ya no existen clases y antagonismo de clases*, las evoluciones sociales *dejarán de ser revoluciones políticas.*"<sup>17</sup>

La eliminación de la división entre fuerzas sociales y fuerza política no se encuentra de hecho ante el dilema establecido por Kelsen, de que ésta debe producir como efecto la confluencia de la sociedad en el estado o la anarquía, sino representa más bien la transición de una sociedad inconsciente y apartada por lo mismo de toda regla, a una sociedad consciente y regulada. Por esto, el nuevo estado se convierte tanto para Marx como para Engels en una condición de libertad, concepto que Engels expresó en la famosa frase de que éste es el salto del reino de la necesidad al de la libertad; esto

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 160.

no ocurre porque en este nuevo ordenamiento el orden constrictivo de la sociedad se disuelva, sino porque todos los nexos sociales del individuo no los contraponen ya como un poder incomprensible y, por así decirlo, exterior, sino que emanan de las propias relaciones vitales que se han vuelto totalmente transparentes y que se constituyen de una manera consciente junto con sus mismos compañeros. Marx, por lo demás, en la fase "de la madurez" hizo expresamente aclaraciones, aun para los que todavía necesitaban semejante comentario, sobre el modo en que debe interpretarse esta libertad, sobre cómo debe considerarse efectivamente la "libre asociación", en cuanto forma de producción social, tan sospechosa de anarquismo para Kelsen.

"El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, *más allá de la órbita de la verdadera producción material*. [...] La libertad en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre *socializado*, los productores *asociados*, regulen racionalmente éste su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. *Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad*".<sup>18</sup>

En ese sentido, por lo tanto, no se lleva a cabo, en la construcción consciente de la esencia genérica del hombre, una disolución de todo ordenamiento constrictivo, sino únicamente la modificación indudablemente imponente de su carácter sociológico, que de no solidario se convierte en solidario, y esto transforma la constricción, de una función de dominio, en un criterio de medida de la finalidad y en el mismo grado la limita a un mínimo necesario. Y basándose en esto, y seguramente sólo en este contexto, se vuelve cada vez más explícito el significado absolutamente no individualista, sino grandiosamente social de la frase según la cual la esencia humana es la verdadera comunidad del hombre. No obstante Kelsen dedujo de la misma no sólo el individualismo, sino hasta una tendencia al anarquismo. Pero, ¿cómo se llega a esto? Encuentra trazada esta salida en las siguientes palabras de Marx:

<sup>18</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, III/8, 1044.

“La revolución en general —el derrumbe del poder existente y la disolución de las antiguas relaciones— es un acto político. El socialismo no puede, por lo tanto realizarse sin una revolución. Exige este acto político, en cuanto necesita la destrucción y la disolución. Pero tan pronto como empieza su actividad organizadora, tan pronto como surge su finalidad inmanente, su alma, el socialismo se quita de encima su envoltura política.”<sup>19</sup>

A este respecto Kelsen señala que la revolución política, en Marx, es mera destrucción, puesto que recurre todavía a la violencia, mientras que el socialismo, por el contrario, es una actividad constructiva y organizadora, ya que anuncia el ideal de la sociedad liberada del medio político, o sea, de la constricción estatal. Kelsen debería haber prestado atención, en resumidas cuentas, dentro de este pasaje, al hecho de que el concepto de político, contrapuesto al de social, indica, en Marx, algo distinto de la oposición del estado, en el sentido de una organización constrictiva en general, con respecto a una vida social no estatal, liberada de toda constricción. En general la oposición, de la que parte Marx en el pensamiento anterior, no existe entre la organización política y la social, sino entre revolución y socialismo. En relación con la primera, dice que siempre es un acto político y destructivo, porque toda revolución es la acción de una parte de la sociedad contra las demás, a fin de conducir a toda la sociedad a una forma de socialidad más amplia y consciente; aquí lo político es, como siempre en Marx, la forma histórica de la sociedad en la que aquélla sólo puede aparecer cabalmente, a causa del antagonismo del estado de clase, como una lucha entre sus componentes, que tienen intereses divergentes en el plano económico. Y el socialismo puede destruir esta envoltura, no porque disuelva la organización constrictiva, sino en cuanto “su actividad organizadora” fundamenta, desde este momento en adelante, dicha constricción en la voluntad consciente y acorde de todos los miembros de la comunidad, liberados de los conflictos de clase, y de este modo transforma el carácter social de la “constricción” que seguirá siendo siempre una constricción contra los transgresores.

### 3. LA RUPTURA DE LA MÁQUINA ESTATAL

Si uno se da cuenta del grave daño que le acarrea a Kelsen la adopción de conceptos ambiguos, se puede comprender

<sup>19</sup> [Véase K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. III, cit., pp. 223-224.]

por qué motivo Marx y Engels no veían con buenos ojos que se utilizara el concepto de estado para indicar el nuevo ordenamiento social auspiciado por el socialismo y preparado por el desarrollo económico, respectivamente. Esto no depende, como supone Kelsen, de la tendencia a ocultar el hecho de que la sociedad socialista no puede tampoco prescindir de la construcción, y de que seguirá siendo siempre un "estado", sino de la tendencia a poner el acento en la transformación radical del carácter de la construcción. Este dato salta a la vista en el caso en que se defina, junto con Kelsen, la sociedad socialista de manera absoluta como un estado, si es cierto que se trata precisamente de un estado *tan totalmente distinto* del estado de clase actual, y también del estado proletario del mañana. Lo esencial es la comprensión sociológica de este "totalmente distinto", en el plano económico, psicológico, moral, y, por lo mismo, finalmente, también organizativo, y no la circunstancia de que, como es natural, también en este ordenamiento social existirían la sumisión y la subordinación, los órganos y las competencias y las relaciones a las que podría aplicarse, naturalmente desde el punto de vista formal, el concepto de derecho, de constitución y de ley.

Marx quiere expresar esta total modificación sociológica del ordenamiento social cuando escribe a Kugelmann sobre la necesidad de "no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino demolerla".<sup>20</sup> Kelsen sólo encuentra, naturalmente, en esta ruptura de la máquina estatal, una representación poco clara o una forma de anarquismo. Dice:

"Si se pregunta qué se puede entender con la imagen de la ruptura de la máquina estatal en general, entonces, dicho sin metáforas, se entiende o que en lugar del viejo ordenamiento estatal se pone uno nuevo, que sin embargo seguirá siendo un ordenamiento *estatal*; o bien, que no se pone ningún ordenamiento, o sea, que se crea una situación de *anarquía*; o bien que, simplemente, en lugar de los órganos que realizaban el viejo ordenamiento se ordenan *otros hombres* como ejecutores; o bien que a un nuevo ordenamiento estatal —y por lo tanto, a un *cambio fundamental* de las normas estatales de organización— se le une también un cambio total de los órganos estatales."

Kelsen distingue por lo tanto cuatro casos, que pueden enumerarse como sigue: 1] *anarquía*; 2] forma estatal no distinta en principio de la anterior; 3] modificación, en principio, de la forma estatal anterior, pero con un cambio com-

<sup>20</sup> K. Marx, carta a L. Kugelmann, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit, II, p. 444.



pleto de los órganos estatales; 4] simple renovación de los órganos estatales anteriores. Es obvio que con respecto a la transformación supuesta por Marx, sólo el tercer caso es tomado en consideración. Si no subsistirán del estado de clase ni sus formas de organización anteriores, o sea, las relaciones de clase que determinan en su interior las funciones estatales, ni sus órganos, las instituciones destinadas al ejercicio del poder de clase, sino que serán suprimidas en el curso de una lucha histórica donde se recurrirá en mayor o menor grado a la violencia por parte de la clase revolucionaria, Marx llama a este proceso la ruptura de la máquina estatal, aun cuando el nuevo orden no será, naturalmente, una anarquía, sino que dispondrá de su propio ordenamiento constrictivo que brotará de sus tareas e intereses. Se destruye, en efecto, precisamente la máquina de la explotación y de la opresión de una clase por otra, y éste es el elemento esencial en sentido sociológico. Desde este punto de vista no cambia nada el hecho de que el estado proletario mismo sea todavía un "estado", en el significado que le atribuye Marx, o sea, un estado de clase. Constituye sólo un signo del formalismo absolutamente estéril de Kelsen, que disuelve confusamente toda posibilidad de comprensión, el hecho de que, insistiendo en la apariencia de su rígida definición, le achaque al marxismo la contradicción de hablar al mismo tiempo de la ruptura de la máquina estatal, mientras el proletariado construye el estado proletario, y de que Marx y Engels ya no definen la Comuna parisiense como un verdadero estado, mientras por otro lado la describen, no obstante, como la dictadura del proletariado, lo que significa, sin embargo, que el estado está bajo el dominio del proletariado. La distinción decisiva entre el estado proletario y el capitalista, que indudablemente no puede ser comprendida dentro de una consideración meramente jurídica, sino únicamente refiriéndose a la función sociológica de ambos, le pasa inadvertida completamente a Kelsen: el hecho de que el estado capitalista se propone ser una *forma duradera* de la organización social, en tanto que el estado proletario tiene desde el principio la convicción de ser una *forma transitoria* [*Übergangsform*] y de tener en esto el principio organizativo de su existencia y de su acción. Y *por este motivo* Marx y Engels afirman, respecto a la Comuna parisiense, que no era un estado propiamente dicho, lo que no significa que no dispusiera de ningún ordenamiento constrictivo y fuera aproximadamente una forma de anarquismo, sino que tenía como objetivo el de eliminar, a través de la supresión de las relaciones de clase, la forma estatal, o sea, el dominio de una clase sobre otra, y por lo tanto en este

caso también su propio dominio. Los mismos adversarios políticos y económicos de la Comuna estaban muy conscientes de que ya no era "un verdadero estado". Por esto los sostenedores de la cultura burguesa la acusaron de destruir esta última.

"¡La Comuna —escribía Marx—, exclaman [sus adversarios], pretende abolir la propiedad, base de la civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado." <sup>21</sup>

Pero el jurista no se da cuenta de toda esta intención de la Comuna, ni le interesa. Él se preocupa simplemente de la modificación de la forma de su amada organización constrictiva, tratando de descubrir si sigue existiendo y, en tono triunfante, pregunta:

"Ahora bien, ¿qué sucede en la Comuna de París, es decir, cuáles son —de acuerdo con la exposición de Marx— sus procesos esenciales? Éstos se pueden resumir exhaustivamente en el hecho de que en lugar de una forma estatal monárquica se dio una constitución democrático-republicana, fusionada con algunos elementos de democracia directa, y de que se llevó a cabo un cambio de los hombres que operaban el ordenamiento estatal."

¿Efectivamente? ¿Y exhaustivamente? ¿Y éste es verdaderamente el elemento esencial según la exposición de Marx? Es poco más o menos como si alguien al que se le contara que un orador que rebosaba salud y vida se había desplomado repentinamente, afectado por un ataque apoplético, dijera que no se había producido ningún cambio esencial en el orden en que estaban dispuestas las moléculas que componían el cuerpo del orador, por el hecho de que, una forma viva había sido sustituida por una combinación [*Verfassung*] muerta invadida por ciertos elementos de rigidez, que seguían representando siempre una forma de ordenamiento de los elementos corporales con la única diferencia de que antes estaba destinada a la cohesión y ahora a su desintegración.

En el resumen "exhaustivo", hecho por Kelsen, de la exposición marxiana no se considera propiamente lo que Kelsen cita en realidad, pero que no sabe utilizar de otra manera

<sup>21</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 237.

que como utiliza sus propias equivocaciones formales reiteradas. Marx, que naturalmente sabía muy bien que la Comuna de París era todavía un estado en el sentido político del término, la llama "una forma política eminentemente capaz de expansión, mientras todas las formas anteriores de gobierno habían sido esencialmente represivas". Esta capacidad de expansión consiste en la superación de la forma de opresión. En efecto: "He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo."<sup>22</sup>

Para Marx, por lo tanto, el dato esencial no consiste, como sostiene Kelsen, en el hecho de que también la Comuna había sido una forma política; y por lo mismo, como añade Kelsen con aire de triunfo, "un gobierno", una "república" y por lo tanto un estado, sino en que se había constituido como una forma política *semejante* a la que podía llegar a la culminación de la supresión de la forma política del estado mismo. Este "residuo" de la exposición marxiana de la Comuna se encuentra seguramente debajo del resumen "exhaustivo" de Kelsen, del mismo modo que la realidad en general desaparece para el que se entretiene con castillos en el aire.

No tiene sentido detenerse detalladamente en la crítica que Kelsen le hace a la Comuna y que desemboca por todas partes en la demostración de que la Comuna no fue tampoco "una anarquía", lo que quiere decir que no renunció a una forma cualquiera de organización constrictiva. La extenuante confusión entre conceptos cuyo significado jurídico-formal se aplica, con expresiones como representación popular, parlamentarismo, policía, gobierno, etc., a contenidos completamente distintos en el plano social, hace la lectura de esta crítica tan enojosa como estéril; su refutación detallada no aportaría en principio nada nuevo, y por lo tanto, puede ser confiada a todos los que han seguido nuestro análisis.

#### 4. LA EXTINCIÓN DEL ESTADO

Así como la expresión marxiana "ruptura del estado" no significa anarquismo en el sentido de una destrucción de la organización constrictiva de la vida social, sino más bien sólo en el sentido de la destrucción de una organización de dominio, esto mismo es válido para la otra imagen empleada por

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 236.

Engels, de la "extinción del estado". Y no se refiere a la forma de sociedad en cuanto tal, sino simplemente al tiempo [*Tempo*] de su transformación y está formulada *de manera polémica con respecto a los anarquistas*, que pretenden abolir el estado "de un plumazo". En este sentido, la expresión engelsiana de la "extinción del estado" se refiere únicamente al hecho de que la transformación de la organización restrictiva de la sociedad, de una forma de dominio en una forma de administración social, es un largo proceso histórico, en el que tanto las instituciones antiguas como los hombres de otro tiempo están destinados a perecer, antes de que la nueva forma de sociedad pueda desarrollar efectivamente su verdadera esencia. Concebida en forma polémica contra los anarquistas de esta época, muy oportuna para los sindicalistas y bolcheviques de hoy, la expresión engelsiana de la "extinción del estado" no es, sin embargo, muy afortunada, y se queda muy atrás con respecto a la expresión marxiana de la destrucción de la máquina estatal. Pero no porque, como sostiene Kelsen, el estado en general no pueda extinguirse, sino en cuanto esa expresión tiene el extraño sabor de que la transformación y el trastocamiento del estado de clase en una sociedad sin clases puede ocurrir de manera gradual y sin la destrucción violenta de las antiguas relaciones, de las antiguas instituciones y de las antiguas formas de conciencia. La idea de la "extinción" del estado se aproxima mucho al concepto seductor, que sin embargo falsifica burdamente todo el sentido del desarrollo económico, de que el socialismo sólo se realiza a través de la acción de los hombres, de una pacífica "transcendencia" de la sociedad capitalista en la socialista. Esta última sólo crece en el interior de la sociedad capitalista del mismo modo que en el vientre materno crece el niño que en todo caso debe ser separado siempre del cordón umbilical, y el estado se extingue, del mismo modo que la placenta, sólo después de que se ha desprendido de ella el nuevo organismo. La extinción, en este caso, y la transcendencia [*Hineinwachsen*], en el otro, son ambas metáforas imperfectas de un proceso que no es esencialmente un proceso orgánico, sino más bien un proceso de la vida social, que se desarrolla en la forma que debe asumir el proceso de la vida social al nivel no solidario que ha existido hasta ahora, en la forma de lucha.

Kelsen, sin embargo, juzga la afirmación marxista de la necesaria supresión del estado, después de la eliminación de los conflictos de clase, no sólo contradictoria sino también absolutamente arbitraria e indemostrable aun dentro de la concepción marxista. Sostiene que la conclusión a la que llega el marxismo de acuerdo con la cual donde no existen conflictos de clase ya no existe tampoco un estado —y esto, como sabemos significa, en Kelsen, que no hay ninguna organización constrictiva— es totalmente insostenible. En efecto, en su opinión, no se busca "ni siquiera la sombra de una demostración económica y con la oposición de clase desaparecerían también todos los fenómenos sociales que —en una forma totalmente independiente de la conservación o de la eliminación de la oposición de clase y de la explotación— hacen necesario un ordenamiento constrictivo, un poder público o bien un dominio político" (p. 18).

¿Es realmente cierto que en un ordenamiento económico comunista ya no habrá nada que pueda hacer que los hombres se rebelen, que los lleve a protestar y a sublevarse? ¿No existe en realidad ninguna otra forma de oposición a un ordenamiento social que no sea la de clase? Pero, prescindiendo de esto, ¿la eliminación de la explotación transformará tan radicalmente la naturaleza humana que cada uno ejecutará el trabajo que se le ha asignado, a pesar de que con esto no siempre puedan quedar satisfechas sus necesidades individuales, como sucede siempre en una planificación centralizada del trabajo? ¿No debería permitírsele a un ordenamiento social, que no puede ser sin embargo un simple ordenamiento económico, protegerse, con amenazas de constricción, de esas perturbaciones? ¿E igualmente, prevenir el surgimiento de nuevos conflictos de clase? Y la hipótesis de que en el ordenamiento comunista no existirían peligros de este género, ¿no es el ejemplo clásico de una utopía no científica? Y, finalmente, se pregunta Kelsen: ¿es posible un ordenamiento económico, que responda a un plan, que pueda renunciar a la constricción?

"¿No es más que paradójico el hecho de que el estado que, en su transformación del aparato constrictivo burgués en el proletario, aumenta de manera insospechada en cuanto a poder y competencia, deba desaparecer y perderse misteriosamente en la nada, en el preciso instante en que alcanza el

ápice de este desarrollo? [...] No, éste es un milagro: ¡basta que tengáis fe!”

Sí, aquí hay un milagro, basta que tengáis fe, pero no el que supone Kelsen, y que se le presenta sólo como el fruto de una imaginación fecunda, libre de todas las limitaciones del pensamiento científico, sino por el contrario, se trata del milagro, al que se presta mucho menos atención, que se refiere al modo en que el mismo pensamiento científico más riguroso no es capaz, a veces, de librarse de los lazos de los conceptos y de los modos de ver habituales, cuando se trata de los lazos de la ideología de la clase burguesa. Si uno no es capaz de imaginarse el estado, los ciudadanos y su relación recíproca, de una manera distinta con respecto a las formas del actual carácter conflictivo de clase, que sólo pueden modificarse en el plano jurídico, es inevitable que se llegue a considerar la teoría social marxista no sólo como un cúmulo de contradicciones, sino a descubrir en todo lo que dicha teoría afirma, respecto a la diversidad y a la novedad de sus condiciones sociales y de los hombres, una especie de utopía pura y de cuentos de niños que se interesan de política.

Lo que Kelsen expone aquí con respecto al “carácter paradójico” del marxismo, a su mortal contradicción, de acuerdo con la cual, por una parte extiende a la organización comunista de la sociedad la organización constrictiva de la sociedad en forma inaudita con respecto al estado actual y, sin embargo, por la otra parte, habla de una desaparición del estado, debemos considerarlo ya refutado por nuestras argumentaciones anteriores, del mismo modo que lo han sido las afirmaciones kelsenianas sobre la necesidad de una constrictión aun dentro del ordenamiento comunista de la sociedad. Ya en el curso de la discusión sobre el anarquismo contestamos suficientemente hasta qué punto es equivocado identificar la supresión del carácter de dominio con la organización constrictiva en general. Pero, si esta “constrictión” se pone en una contradicción interna con respecto a la libertad, resulta necesario, ante el desconocimiento, típico de la ideología burguesa, de la ausencia específica de la “constrictión”, detenernos más de cerca en el análisis de su naturaleza.

Ya en el *Manifiesto del partido comunista*, entre las medidas inmediatas que los comunistas deben adoptar, con el fin de convertir el ordenamiento social existente en el nuevo ordenamiento, se requiere la “obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales”.<sup>1</sup> Seguramente esta afirmación, en sí y en relación con todas las demás exi-

<sup>1</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., I, p. 129.

gencias, propuestas allí, en el sentido de una centralización de la economía, sirve para indicar simplemente una medida transitoria, mas no en el sentido de que ésta pretenda conducir de una economía organizada de acuerdo con un plan a otra totalmente desorganizada y sin constricción, sino, más bien, de una forma todavía llena de residuos de la economía y de la ideología burguesas y, por tanto, necesariamente inadecuada, a un modo de producción completamente revolucionado en las instituciones y en los hombres. En *El capital* Marx describe, en alguna ocasión, la transparencia alcanzada por las relaciones económicas, en cuanto relaciones humanas, dentro de una economía comunista, con las siguientes palabras, que hacen pensar en Stirner: "Imaginémonos, finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social."<sup>2</sup> Considera superfluo añadir que esta sociedad, a pesar de no ser un estado sino una asociación de hombres libres, sólo puede trabajar naturalmente en forma social, ya que se subordina a la constricción que brota objetivamente de la naturaleza de la producción común y seguramente hará adecuadamente inofensivos a todos los que perturben esta constricción, es decir, el trabajo mismo. Como si no fuera suficiente, también Engels desarrolló este mismo punto precisamente contra las consignas de los bakuninistas de la eliminación de toda autoridad. En el artículo, ya mencionado anteriormente, aparecido en la revista *La Plebe*, escribe: "La acción combinada, la complicación de los procedimientos, supeditados los unos a los otros, desplaza en todas partes a la acción independiente de los individuos. *Y quien dice acción coordinada dice organización. Ahora bien, ¿cabe organización sin autoridad?*"<sup>3</sup>

Engels aclara esta imposibilidad recurriendo al ejemplo de una fábrica de algodón y al funcionamiento de un ferrocarril, y, en éste, el núcleo central de las explicaciones consiste siempre en mostrar el surgimiento del elemento constrictivo del que se trata en *este caso*, de la autoridad que actúa en *este caso, a partir de las necesidades objetivas de la colaboración*. En ese sentido dice:

"El mecanismo automático de una gran fábrica es mucho más tiránico que lo han sido nunca los pequeños capitalistas que emplean obreros. En la puerta de estas fábricas, podría escribirse, al menos en cuanto a las horas de trabajo se

<sup>2</sup> K. Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, t. I/1, p. 96.

<sup>3</sup> F. Engels, *De la autoridad*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 398.

refiere: *¡Lasciate ogni autonomia voi che entrate! Si el hombre, con la ciencia y el genio inventivo, somete a las fuerzas de la naturaleza, éstas se vengan de él, sometiéndolo, mientras las emplea, a un verdadero despotismo, independientemente de toda organización social. Querer abolir la autoridad en la gran industria, es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueca.*"<sup>4</sup>

La autoridad y la subordinación ya no se conciben como conceptos referidos al estado, sino más bien como conceptos meramente económicos y técnicos, que sin duda "independientemente de toda organización social, se nos imponen con *las condiciones materiales* en las que producimos y hacemos circular los productos".<sup>5</sup>

No se puede decir, por lo tanto, que el ordenamiento socialista niegue o por lo menos desconozca la necesidad de una constricción *que brota de las condiciones del trabajo social*. Del mismo modo, en el comentario al Programa de Erfurt, Karl Kautsky escribe que la producción socialista "es inconciliable con la completa libertad del trabajo, o sea, con la libertad del trabajador para trabajar donde quiera y como quiera". Ya que la socialdemocracia "no puede eliminar la dependencia del trabajador con respecto al mecanismo económico del que constituye un pequeño engranaje, aunque *en lugar de la dependencia del trabajador con respecto a un capitalista*, cuyos intereses se oponen a los suyos, lleva su dependencia con respecto de una sociedad *de la que él mismo es miembro*, de una sociedad de compañeros que gozan de los mismos derechos y que tienen los *mismos intereses*".<sup>6</sup>

Pero en esta organización constrictiva no se puede ver una contradicción con respecto al objetivo de libertad propugnado por el socialismo, como sucede con demasiada frecuencia cuando se habla, en relación con él, de un ordenamiento de tipo correccional, de una institución de trabajos forzados y cosas parecidas. Si se aducen semejantes argumentos en un debate político, esto sólo puede servir para los fines de los que no están interesados en la búsqueda de la verdad sino en desacreditar al adversario. Pero lo que siempre provoca admiración es el hecho de que se manifiesten ideas de este género aun en las críticas a Marx que se presentan bajo un ropaje científico y que se toman a sí mismas muy en serio. De este modo, por ejemplo, Degenfeld-Schonburg sostiene, en un escrito por lo demás muy sugestivo sobre

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 398-399.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>6</sup> K. Kautsky, *Il Programma di Erfurt*, cit., pp. 141, 143.



las motivaciones económicas del marxismo, que casi todos los pensadores marxistas, ante la cuestión de tener que decidir si la sociedad futura será construida sobre la libertad o sobre la autoridad, llegan a encontrarse "en un conflicto interno" que es muy comprensible. En efecto, ya que no pueden negar la necesidad de la constrictión en lo que respecta al trabajo, se encuentran —según Degenfeld-Schonburg— en aprietos con el problema de la libertad. Y también este autor, por lo demás muy ponderado, considera necesario llamar la atención sobre el hecho de que todo trabajo constrictivo constituye la tumba de la actividad productiva y sobre el hecho de que "la constrictión, que sería necesaria para darle a toda nuestra economía una dirección centralizada, debería ser de una pesantez insospechada y oprimente".<sup>7</sup>

Ante todo quisiera preguntar: ¿un empleado de los ferrocarriles o uno del correo se ha sentido alguna vez a merced de una constrictión insoportable; no me refiero, naturalmente, al trabajo extraordinario que actualmente se ve obligado a desempeñar, sino porque trabaja en una de las empresas más centralizadas? ¿Es verdaderamente creíble que un empleado de una red ferroviaria, que se une a las demás, hasta ahora independientes, en vista de una nueva y única administración, se siente más envilecido que antes a consecuencia de esta concentración? El error conceptual es, en este caso, el mismo que el que se presenta en todas estas "críticas" a las instituciones futuras de una sociedad completamente nueva. Se transfieren las ideas actuales, inmutables, a un ambiente completamente diverso desde el punto de vista psicológico y económico, y ya que en la actualidad el ordenamiento del trabajo dentro de una fábrica es de tal naturaleza que se contrapone a los obreros, que se les impone por parte del industrial y toma en cuenta simplemente o ante todo sus intereses, se imagina del mismo modo también el ordenamiento futuro del trabajo. Pero todo lo que habrá de ser el ordenamiento constrictivo en la sociedad socialista surgirá de la voluntad común de los intereses. Y, así como en las fábricas capitalistas actuales los consejos de las empresas pueden transformar de una manera decisiva el ordenamiento constrictivo que domina en ellas, en sus funciones y, finalmente, también en su alcance, del mismo modo la situación futura dependerá, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, únicamente de ese sistema de los consejos de la economía. Un ordenamiento que emana sólo de las necesidades objetivas de la producción y de la distribución y es estable-

<sup>7</sup> F. Degenfeld-Schonburg, *Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus*, Tubinga, 1920, pp. 197-199.

cido por los hombres que viven y llevan a cabo estas necesidades, sigue siendo, sin lugar a duda, una organización constrictiva. Pero definirlo como un ordenamiento de correccional o hablar, en general, de su "pesantez", es como decir que la constrictión que consiste en mover los dos pies cuando se camina es una violencia impuesta a mi libertad y grava, cada uno de mis pasos, con una pesantez insoportable.

A esto se añade también el hecho de que la cuestión de hasta qué punto este ordenamiento económico exige una centralización de todo el proceso laboral mismo y no, simplemente, una estadística central de la producción y una distribución central de la producción, no es en realidad una cuestión de principio para el socialismo, pero se le dará una respuesta basada en las necesidades y utilidades del proceso de producción mismo. Y, finalmente, no se puede olvidar que la "constrictión al trabajo" se presentará también externa e internamente de una manera notoriamente distinta de la constrictión al trabajo en una institución actual para el trabajo coaccionado, y distinta aunque sea únicamente de la de una fábrica actual. En efecto, sin entregarnos a hacer profecías, que son superfluas, es propio de la esencia de la sociedad socialista y, por lo tanto, de la esencia de sus conceptos, un mejoramiento considerable de las condiciones subjetivas y objetivas del trabajo y una reducción a pocos años de la obligación de trabajar. Ahora bien, imaginémosnos un estatuto del trabajo [*Arbeitsverfassung*] con un trabajo diario de ocho horas, en las condiciones de la sociedad socialista, que destinará cada uno al trabajo para el que se sienta más inclinado o, por lo menos, no a trabajos para los que no se adapta y que deben resultarle desagradables, además, una duración del trabajo que deje completamente libre a todo miembro de la sociedad, con treinta años, después de aproximadamente una década de trabajo —el que defina este ordenamiento como una "constrictión insoportable", es más, el que lo defina únicamente como una constrictión con respecto a la libertad, sólo porque este ordenamiento somete durante un tiempo limitado a cada uno de los individuos a los fines queridos por él mismo, el que hace esto no hace otra cosa que jugar con las palabras constrictión y libertad. La inmensa mayoría de la humanidad, que está sometida al actual tormento del trabajo y al actual estado de necesidades, aspira a semejante "constrictión", a semejante "atentado contra su libertad". No se puede hablar, por lo tanto, de una oscilación alrededor de la relación de constrictión y libertad en el socialismo, ni en lo que respecta a Marx y Engels, ni en lo que respecta a los marxistas. Recuérdese la expresión de Marx

a propósito del reino de la necesidad, sólo más allá del cual puede desarrollarse el reino de la verdadera libertad de la persona. Degenfeld-Schonburg mismo se remite a las palabras de Kautsky, quien en cierta ocasión redujo este "problema" a una fórmula resolutoria: constrictión en lo que respecta al trabajo, y fuera del trabajo libertad.<sup>8</sup> Pero cuando añade que "ésta es, naturalmente, sólo una paráfrasis para expresar un dato de hecho de una economía completamente constrictiva",<sup>9</sup> con esta última proposición da cabida únicamente a las asociaciones de ideas más vulgares y acriticas, que se establecen en el caso de la palabra constrictión, y renuncia a todo convencimiento de la distinción que, desde la correccional hasta la cooperación minuciosamente regulada de una organización económica corporativista, existe tanto en el modo de ser objetivo como en el modo en que se advierte subjetivamente la organización constrictiva.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Se alude a la frase de K. Kautsky, en *Ética y concepción materialista de la historia*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 58, 1980, p. 131: "Libertad social [...] abreviando lo más posible el tiempo de trabajo necesario: ésta es la libertad según la entiende el socialismo moderno".

<sup>9</sup> Degenfeld-Schonburg, *op. cit.*, p. 198.

<sup>10</sup> Tenemos otro ejemplo ilustrativo no para demostrar que en este género de crítica del marxismo aflora su incapacidad de poner de relieve el presunto carácter contradictorio del marxismo, sino, por el contrario, para demostrar que tal género impulsa a los críticos a oponerse unos contra otros, de tal manera que en uno el socialismo aparece como una verdadera anarquía y en el otro como un auténtico ordenamiento de correccional. El prof. Ludwig Mises llegó a un resultado completamente distinto al del prof. Kelsen en lo que respecta a la naturaleza íntima del marxismo. Mientras este último lo presenta como anarquismo, el primero descubre en él un extremado autoritarismo, y hasta una forma de prusianismo. En el capítulo final de su libro *Nation, Staat und Wirtschaft* (Viena, 1919), titulado "Socialismo e imperialismo", afirma que seguramente para un observador superficial estado autoritario y socialismo parecen opuestos inconciliables. En cambio "el espíritu autoritario y militarista del estado autoritario prusiano encuentra su reflejo y su complemento (!) en las ideas de la socialdemocracia alemana y del socialismo alemán en general" (*ibid.*, p. 145). Lo que ha hecho tan popular el socialismo y la socialdemocracia —en su opinión— ha sido su propaganda democrático-republicana y su oposición. Además el odio de los monárquicos y de los *Junkers* sólo era válido para éstas y no para los ideales de economía política del socialismo. En realidad, entre el socialismo y la forma estatal autocrática-autoritaria, existen "relaciones estrechas que corresponden a la esencia del uno y de la otra" (*ibid.*, p. 147). "Las ideas socialistas no son una superación del estado autoritario prusiano, sino su desarrollo coherente" (*ibid.*, p. 148). Nosotros los marxistas la pasamos bien:

En conclusión, habría que referirse, en el contexto de nuestro discurso, al hecho de que la caracterización de toda restricción del arbitrio individual, a través de normas que se contraponen al mismo, constituye ya una formulación indeterminada, pero, al mismo tiempo, peligrosa, porque descuida completamente la estructura sociológica y psicológica de esta restricción. Así como en el plano sociológico la cuestión decisiva consiste en el establecer si el individuo, sujeto a restricciones, las vive como sus formas necesarias e indispensables de vida y de trabajo, así también en el plano psicológico es necesario establecer si el individuo asume sobre sí mismo las restricciones o si se opone a ellas. En el primer caso se lleva a cabo la transformación característica de la "constricción" en una "autoridad" reconocida. Recuérdese, sin embargo, que también entre los teóricos del anarquismo este tipo de autoridad, que emana de la naturaleza de la cosa, no sólo no es negada de hecho, sino, por el contrario, la hemos visto caracterizada como la única autoridad verdadera.<sup>11</sup> Y soste-

podemos confiar la refutación de nuestros críticos a ellos mismos y asistir divertidos al modo en que mientras cada uno muestra como elemento propiamente esencial o falso del marxismo precisamente lo contrario del otro, ellos mismos caen en lo absurdo. Este espectáculo, presentado por la crítica a Marx, tal vez pueda finalmente conducir a dirigir esta crítica contra sí misma y hacer nacer el problema de una crítica del conocimiento: "¿cómo es posible semejante crítica?". A este punto se debería responder que es posible sólo porque, en lugar del Marx real, asume como objeto de la crítica sus propias opiniones preconcebidas sobre Marx y, de acuerdo con esto, brotan en la interpretación de los conceptos y de los modos de pensar de Marx todas las contradicciones que en último término se presentan a los críticos como contradicciones inherentes al sistema. Por lo que concierne a las frases de Mises, anteriormente citadas, en las que los conceptos de estado, autoridad [*Obrigkeit*] y de autoritario [*autoritär*] dan hasta saltos mortales con su ambigüedad, ya conocida por nosotros cada vez que se utilizan de una manera formal, es superfluo señalar que Mises logra discutir simultáneamente el carácter autoritario de las ideas socialistas y su fascinante acción democrática. Finalmente, a estos críticos sus propias contradicciones les parecen, cabalmente, hasta como una confirmación de su cientificidad. En efecto, ya que el marxismo es "contradictorio" su trabajo es, evidentemente, tanto más científico cuantas más contradicciones penetran en el pensamiento de ellos. Si se ponen en evidencia estas contradicciones, entonces la respuesta es: puedes darte cuenta de que depende de la cosa, del marxismo, el hecho de que, en cualquier parte que se lo tome, se llega a afirmar que es una cosa u otra, que es anarquista y que inspira las correccionales, que está en pro del estado autoritario y que es democrático.

<sup>11</sup> Véanse, pp. 273 y ss. de este libro.

ner que la autoridad que se basa en el reconocimiento de una necesidad aceptada, de una superioridad reconocida y tal vez también respetada, constituye una contradicción con respecto a la libertad y una mera constrictión, es sólo uno de los múltiples modos superficiales de juzgar, difundidos particularmente respecto a esta cuestión. El reconocimiento de la autoridad de un ordenamiento que se impone como obvio, por ser útil, o de un jefe, de una organización, de un maestro, es también un acto de libertad por parte del que lleva a cabo el reconocimiento. En sus investigaciones sobre los fenómenos de subordinación y de supraordenación social, Georg Simmel observa con mucha agudeza que es sumamente importante, para el análisis sociológico de estas relaciones, aclarar el grado de *espontaneidad y de participación del sujeto subordinado*, contra su frecuente ocultamiento, realizado por el modo de representar superficial. Lo que, por ejemplo, se llama "autoridad", presupone una libertad de parte del que está sujeto a la autoridad en una medida mayor de lo que está habitualmente dispuesto a conceder, "no se basa, ni siquiera en los casos en que parece 'oprimir' al que está sujeto, en una constrictión y en un simple tener que plegarse". Una autoridad se efectiviza —para Simmel— sólo en virtud del hecho de que o una personalidad rebasa su significado meramente subjetivo para expresar una instancia objetiva, por así decir, supraindividual, o, por el contrario, un poder supraindividual, el estado, la iglesia, la familia, confieren a una personalidad individual ese valor. En este último caso, el significado suprapersonal se ha transmitido, por así decirlo, desde lo alto a los individuos: en la primera hipótesis, por el contrario, éste emana de sus características intrínsecas.

"En el punto en que se efectúa esta transición y esta inversión debe intervenir visiblemente la fe, más o menos voluntaria, de parte del que está sujeto a la autoridad; el desplazamiento entre el valor suprapersonal y el valor de la personalidad, que le añade a ésta algo más, aunque sea mínimo, respecto a lo que se espera de un modo racionalmente demostrable, es realizado, en efecto, precisamente por la fe en la autoridad misma, y es un evento *sociológico*, que requiere también la colaboración espontánea del elemento subordinado." <sup>12</sup>

También lo que Max Weber definió como dominio *carismático*, y que desde el punto de vista del contenido constituye más una dependencia basada en el amor y la confianza que una sumisión, aunque en aquél la constrictión no sea

<sup>12</sup>G. Simmel, *Sociología*, I, Biblioteca de la Revista de Occidente, pp. 216 y ss.

menor que en esta última, es la prueba de lo escasamente relevante que es desde el punto de vista sociológico afirmar que no es posible ninguna subordinación sin constricción.<sup>13</sup>

Ahora bien, no se puede señalar ningún motivo válido por el que también en la sociedad socialista, es más, aquí con mayor facilidad que en otras partes, considerada la elevación cultural que ha sido posible en ella, no deban surgir en todos los campos de la actividad social semejantes vínculos carismáticos y autoritarios, que se derivan de la naturaleza de la cosa y de la actividad de determinadas personas, los cuales mantendrán en pie un ordenamiento igualmente sólido, pero no tan represivo como el que existe en el estado actual, que simplemente sustituye la autoridad reconocida [*Autorität*], con la autoridad impuesta desde el exterior [*Obrigkeit*] y, el lugar del carisma, con la violencia. Ciertamente, para los que no perciben la autoridad o el carisma del nuevo ordenamiento de vida y de trabajo, la constricción que emana de él tendrá el significado de una opresión y, en el caso de transgresión, se opondrá a ellos con violencia. Sin embargo, en este caso, ellos no se ven llevados a oponerse por relaciones ajenas a su voluntad, como sucede siempre en la actualidad. Ellos provocan la violencia contra sí mismos a través de su misma violencia, dirigida contra la solidaridad de los demás.

Pero, prescindiendo completamente de esto, se puede decir que para los marxistas no tiene nada de paradójico y mucho menos es un milagro el hecho de que "el estado", en la culminación del poder que el "aparato constrictivo" ha de alcanzar y debe alcanzar en la sociedad socialista, deba disolverse "de manera misteriosa" en la nada, como sostiene Kelsen, porque la culminación, a la que se hace alusión aquí, no es en realidad la culminación del estado actual, que ya no existirá, sino un nivel de organización social a partir de la cual la del estado de clase ya no será visible, habrá desaparecido en las profundidades de la historia, a partir de las cuales el camino ha ascendido hasta éste.

A esta altura podríamos detenernos y poner fin a nuestra tentativa de desentrañar las argumentaciones críticas de los adversarios, que en todo caso, se ha prolongado bastante. Pero hemos sido obligados a hacer esto por necesidad: en efecto, siempre está pronta la tergiversación por medio de la cual adquiere para sí misma o para otros el valor psicológico de verdad. Su solución cuesta infinitamente más trabajo y requiere complicadas argucias, como hemos podido comprobarlo. Pero a pesar de haberlo llevado a cabo queda todavía un aspecto por tratar que le ha dado a la refutación kelse-

<sup>13</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, cit.

niana del ordenamiento marxista del estado y de la sociedad una resonancia muy fuerte: el hecho de que Kelsen se haya unido al reproche predilecto y consolidado acerca del carácter absolutamente utópico del socialismo y haya unido este argumento manido y remanido en un nexo mucho más estrecho, y que por este motivo aparece convalidado en el plano científico, con su interpretación individualista y anarquista de la imagen marxista de la sociedad. A este respecto debemos hacer, a modo de conclusión, algunas observaciones.

¡Utopismo! no podía faltar aquí, ésta, que es la última palabra de la crítica burguesa a la teoría política del marxismo. De cualquier modo, para Kelsen el carácter utópico del socialismo se deriva de una manera totalmente obvia de su interpretación anarquista del mismo. Ya que con la supresión del estado deja de existir cualquier organización constrictiva, la nueva sociedad sólo será posible si los hombres dejan de ser violentos, malos, locos, rebeldes o aunque sea sólo perezosos y descuidados, en una palabra, si la naturaleza humana se transforma de un modo fundamental. "Pero, si algo puede llamarse utopismo, es precisamente la fe en una modificación radical de la naturaleza humana." Sin embargo, tanto Marx como Engels basan sus intuiciones respecto a la sociedad futura en este optimismo social, que duerme en el fondo de su alma; en ese sentido Marx habla de procesos históricos "que transformarán complemente las circunstancias y los hombres", y Engels tiene puestas sus esperanzas en "una nueva generación, crecida en condiciones sociales nuevas, libres", que pueda quitarse de encima "todo el vejestorio del estado". "Y es comprensible, porque, sin esta hipótesis psicológica, la teoría de la extinción del estado queda suspendida en el aire." Seguramente esta hipótesis encuentra un apoyo en el hecho de que el marxismo explica escasamente la forma concreta que asumirá la sociedad futura y, respecto a la cual sólo dice, de una manera totalmente genérica, que en su interior ya no existirá ni la explotación ni la opresión. Pero, admitiendo que esto sea correcto, ¿esto significa que en ese ordenamiento social nada podrá hacer que los hombres se rebelen, o que los lleve a protestar o a sublevarse? "El desarrollo hacia formas más elevadas y mejores de sociedad en general y de economía en particular ¿debería estar cerrado definitivamente con el comunismo?" Y ¿por qué razón este desarrollo debería llevarse a cabo de una manera distinta de como se ha realizado hasta ahora, es decir, en forma de oposición? "¿Verdaderamente no existe ninguna otra oposición contra un ordenamiento social fuera de una oposición de clase [...]?"

En estos razonamientos de Kelsen encontramos las dos objeciones contra el socialismo que forman parte de las andanadas que circulan en las asambleas populares contra los socialistas: 1] para realizar el socialismo los hombres deberían primero volverse ángeles; 2] el socialismo se considera el reino de los cielos, más allá del cual no existe beatitud



alguna. De esto se deduce que, ya que en el ámbito de este discurso los hombres no sólo no se presentan como ángeles sino más bien como demonios, y la tierra como un valle de lágrimas, que, por necesidad natural, en virtud de alguna exigencia metageológica no puede dejar de ser un valle de lágrimas, resulta claro que el socialismo es una representación buena para niños grandes y pequeños, o bien, para expresarnos en términos científicos, es una doctrina milenarista.

Pero, ¿qué sucede en realidad con el socialismo? Lo que en el pensamiento marxista constituye propiamente su progreso, por el que se considera separado —en cuanto socialismo científico— del socialismo utopista, es el hecho de que no considera el fin socialista de otra manera que como producto de un desarrollo histórico concreto, que por lo tanto debe ser alcanzado y configurado únicamente gracias a los hombres, *tal como son ahora*. Pero, naturalmente, esto no significa —como sostienen, con una conclusión insólitamente engañosa, casi todos los críticos de Marx— que los hombres deban por esto seguir siendo los mismos. Es significativo que en el mismo momento en que se indignan o se burlan del marxismo, porque llega al absurdo de plantear una condición final inmutable de la sociedad, se le contrapone una “naturaleza humana” eterna, inmutable, para la cual sus esperanzas de desarrollo deben convertirse miserablemente en motivo de escándalo. Pero si desde el principio prescindimos de este elemento de la famosísima inmutabilidad de la naturaleza humana, el sentido específico del socialismo marxista consiste precisamente en demostrar que es posible, basándose en el desarrollo económico, un ordenamiento social para el hombre con toda su pecaminosidad, que haga inocua esta “pecaminosidad”, porque limitará al mínimo la necesidad de transgresiones y la posibilidad de sus manifestaciones. Y está en esto totalmente de acuerdo con Kant, que debió lamentarse del hecho de que, contra su idea de una constitución republicana de los estados y la liga de los pueblos que se derivaba de aquélla, “muchos afirmaban que debía ser un estado de ángeles: ya que los hombres, con sus tendencias egoístas, no son capaces de una constitución de forma tan sublime”. Y a esto Kant le responde:

“El problema de la constitución de un estado puede ser resuelto, por dura que pueda parecer la expresión, *aun por un pueblo de diablos*, con tal de que estén dotados de inteligencia. El problema se reduce a esto: cómo ordenar una multitud de seres razonables, que desean todos juntos someterse para su conservación a leyes públicas de las cuales

cada uno en el secreto de su alma tiende a librarse, y cómo darles a seres de esta especie una constitución que, a pesar de las oposiciones que se derivan de sus intenciones privadas se neutralicen recíprocamente, de manera que ellos en su conducta pública se comporten como si no tuvieran en realidad malas intenciones.”<sup>1</sup>

Realmente, para el socialismo de corte marxista el nuevo ordenamiento no es, ante todo, un problema moral, y por lo demás ni siquiera para Kant este problema significaba “el mejoramiento moral de los hombres”, sino más bien un problema de organización social, la cuestión de hasta qué punto se puede *utilizar* el mecanismo de la naturaleza en las disposiciones de los hombres tal como son ahora, para realizar un ordenamiento social más armonioso. Seguramente, el ordenamiento socialista de la sociedad y, aun antes, la propaganda y la enseñanza socialistas pondrán todo de su parte para despertar las fuerzas morales del hombre, para reforzarlas y movilizarlas en favor de sus ideas. Pero el socialismo no se basa, respecto a la seguridad interna del nuevo ordenamiento social, en un ennoblecimiento o en una moralización sino más bien en el hecho de *que limitará los impulsos hacia acciones inmorales y criminales de manera esencial con respecto al ordenamiento actual*. La sociedad actual les hace difícil a los pobres —y más del noventa por ciento se encuentran actualmente en esa situación— vivir de una manera virtuosa, aunque sea sólo en el sentido exterior del término, o sea, de una manera acorde con los mandamientos de la moral y del derecho. La nueva forma de la sociedad se propone, por el contrario, convertir la restricción al comportamiento ilegal e inmoral, en una excepción. Basta reflexionar un solo instante en cuántos crímenes y actos inmorales, que actualmente hacen aparecer a la “naturaleza humana” tan “diabólica”, deben achacarse a las condiciones sociales, es más, hasta a las leyes existentes. La indigencia, la corrupción, la ignorancia, engendran casi la totalidad de los delitos que sufre la sociedad actual y a éstos se añaden todavía los “criminales” considerados como tales por la ley, por ejemplo los que se hacen culpables de provocar un aborto, de homosexualidad o de desprecio de la religión, o de holgazanería o de cosas semejantes.<sup>2</sup> Quisiera aclarar con una metáfora lo poco que se confía, dentro de la idea marxista de una nueva sociedad, en el carácter angelical de los hom-

<sup>1</sup> E. Kant, “Per la pace perpetua”, en *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, bajo el cuidado de N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Turín, UTET, 1965, p. 312.

<sup>2</sup> Véase la nota 29 del cap. xv de este libro.

bres. ¿Qué se hace actualmente en un lugar donde circulan muchos hombres, que en su mayoría tienen la amable costumbre de no cerrar la puerta después de salir? Habrá algunos que dirán: póngase una tarjeta con la solicitud "¡Cierre la puerta, por favor!". Muy bien: pero esto significa mejorar a los hombre, o sea, confiar en su gentileza, en su consideración, es más, también en su atención, en una palabra, confiar en el hecho de que son "ángeles". Y el resultado demuestra que esto no sirve para nada. No, el único remedio para mantener cerrada la puerta es ... instalar un sistema de cierre automático y poner una tarjeta: "¡No cerrar!", y de este modo no dependerá ya de la buena voluntad de los individuos ni de su perversidad o negligencia y la puerta quedará igualmente cerrada siempre.

Y éste es el sentido en que el ordenamiento socialista se refleja en la naturaleza de los hombres: crear instituciones que en cuanto sea posible dejen de confiar en la buena y hasta desinteresada voluntad, y que para esto eliminen también los motivos que pueden provocar una contradicción respecto al ordenamiento social, poniendo de este modo la sociedad sobre la base de un mecanismo económico capaz de funcionar, para sus necesidades objetivas, *de un modo formalmente automático*, aunque mantenido naturalmente en operación siempre a través del espíritu y la voluntad de sus miembros. Sólo que este espíritu y esta voluntad no tiene ningún motivo para perturbar el mecanismo económico y más bien no están interesados en provocarlo, porque no son sus víctimas sino sus beneficiarios.

Obviamente, también en el ordenamiento comunista de la sociedad habrá motivos de perturbación que no radicarán en las relaciones de producción y de distribución, sino se tendrán perturbaciones que provienen de la esfera sexual, o que resultarán de impulsos anímicos de todo género, como la ira, los celos, el odio o, finalmente, de predisposiciones patológicas. Pero ya en la actualidad los delitos que se derivan exclusivamente de semejante situación personal de los autores y no de la social, constituyen una minoría exigua dentro de la criminalidad de un país. Y es evidente que cualquiera que sólo sea capaz de trasladarse —por así decirlo— de las condiciones que dominan actualmente al ambiente social, completamente distinto, del nuevo ordenamiento, que, aun prescindiendo totalmente de la transformación que inevitablemente deberá producirse en el espíritu y en los sentimientos, esas perturbaciones de naturaleza meramente personal del ordenamiento deberán convertirse, en mayor grado que hoy, en casos aislados y en excepciones. Se debe tomar en

consideración también el influjo que ejercerá en el plano educativo el nuevo modo de vivir, el crecimiento de nivel cultural en general, la transformación de las relaciones recíprocas entre los sexos en dirección de una facultad de decidir que se ha vuelto completamente libre y exteriormente más fácil, la formación de nuevas costumbres populares y, en general, el acostumbrarse a una nueva ideología social. La suposición de que se reducirá la criminalidad hasta el punto de convertirse en una excepción, en una especie de patología social, en el ámbito de un ordenamiento social radicalmente distinto, que habrá eliminado en primer lugar todas las causas de la criminalidad que nacen de la lucha por la existencia y que provienen de las fuertes diferencias sociales: esta suposición no es en realidad un utopismo no científico y una forma de ingenuo milenarismo. Al contrario: en esta dirección se desarrolla toda la lucha contra la criminalidad que se tome en serio y que, desde Tomás Moro —quien, significativamente, es al mismo tiempo el primer teórico del comunismo— parte de la convicción de que el crimen sólo se puede combatir efectivamente eliminando las causas del mismo. “Decrétanse”, escribe Tomás Moro en un libro que data de hace más de cuatrocientos años pero que sigue siendo actual, “contra el que roba graves y horrendos suplicios, cuando sería mucho mejor proporcionar a cada cual medios de vida y que nadie se viese en la cruel necesidad, primero, de robar, y luego, en consecuencia, de perecer”.<sup>3</sup> El modo de pensar que impulsa a esperar de la sociedad comunista un porcentaje casi evanescente de criminalidad con respecto a la situación actual, no tiene por tanto nada que ver con la fe acrítica en una transformación fantástica de la naturaleza, humana, sino que, por el contrario, emana de la concepción muy empírica, convalidada en el plano estadístico, según la cual el hombre y su criminalidad, en particular, son un producto de las circunstancias en que vive. ¿Si ya hace tiempo se ha venido experimentando el hecho de que el hurto guarda una relación determinada con el nivel del precio del grano, es realmente tan utópico pensar que, salvo en casos aislados, el hurto quedará eliminado tan pronto como deje de existir un precio del grano? Si, según la opinión de Kelsen, se considera precisamente “más prudente” de hecho, “en el ámbito de la ciencia social empírica —sobre todo si se trata de una profecía— no basarse en la especulación dialéctica sino en la experiencia positiva”, se debería considerar esta desaparición de la criminalidad como un fenómeno social de masa y

<sup>3</sup> T. Moro, “Utopía”, en Moro, Campanella, Bacon, *Utopías del renacimiento*, cit., p. 50.

su transformación en casos individuales excepcionales como un fenómeno probable y de esperarse de acuerdo con el determinismo social. Y la actitud opuesta pondría la reflexión positiva directamente enfrente de un enigma inexplicable.

Pero a esto se añade que dicha "fe en el cambio de la naturaleza humana", considerada por Kelsen y no sólo por él —y aquí se encuentra uno de los caballos de batalla de la crítica profesoral a Marx— tan irónicamente, tiene un contenido real y además exacto, que no debe ser descuidado precisamente si uno se basa en los datos empíricos, que sirve de presupuesto obvio para todas nuestras medidas de pedagogía social y de política social. ¿Si no se nos permitiera admitir que también algunas naturalezas corrompidas pueden cambiar a través de condiciones de vida distintas y a través de diversos influjos, qué objeto tendrían, entonces, todas nuestras correccionales, las instituciones de reeducación, contra el alcoholismo, y todas las instituciones que tienden a abrir nuevos caminos en vistas de un trabajo socialmente útil para todos los que se han desviado desde el punto de vista moral y penal? El modo de pensar derivado de la concepción del materialismo de las ciencias naturales llegó con esta "fe" hasta una especie de fanatismo, en el que no se le reconocía ya ninguna función a la naturaleza humana en la formación de su carácter —permaneciendo fiel por lo demás a su negación del alma en general— sino que se la consideraba de manera total como un pedazo de cera, que bajo las presiones de las relaciones asumía cualquier forma. Robert Owen, que parte del materialismo, expresa esto de una manera particularmente significativa, cuando afirma que:

"Contra el principio de que el carácter del hombre es el producto de influjos exteriores, se ha levantado la objeción de que todos los hombres poseen una conciencia innata [...]. La verdad es ésta: la conciencia se fabrica exactamente como un tejido de algodón o como cualquier otra mercancía. Para un hindú le podemos preparar una conciencia de hindú, para un canibal, una conciencia de canibal, etc. [...] Denme un niño y permítanme llevarlo a un ambiente cualquiera y le fabricaré, de acuerdo con el caso, una conciencia judía, una conciencia cristiana, una conciencia hindú, una conciencia mahometana, etcétera."<sup>4</sup>

Pues bien, precisamente el marxismo está muy lejos de tener una confianza tan ingenua en la posibilidad de plasmar en forma pasiva la naturaleza humana, como, en cambio, le parece tan obvio al materialismo que niega el alma y, junto con ella, toda autonomía de las leyes psíquicas. Y refiriéndose

<sup>4</sup> W. Liebknecht, *Robert Owen, cit.*, pp. 59-61.

precisamente a Owen, Marx expresa ya en sus tesis sobre Feuerbach el concepto fundamental de su concepción materialista de la historia:

“La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, *olvida* que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La *coincidencia* de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.”<sup>5</sup>

Para Marx, pues, la transformación de la naturaleza humana no es un milagro incomprensible, sino un elemento necesario de un proceso social, en el que esta transformación emana de la actividad de los hombres, con la que ellos, en su mayoría inconscientemente, transforman su ambiente social y que, naturalmente, por su parte, no sólo es limitada sino más bien despertada por la situación social que existe en cada caso. Marx, concordando completamente con esta concepción, se pregunta en la *Miseria de la filosofía* —contra la opinión de que las ideas y los principios hacen la historia y que todos los principios tienen su siglo, en el que se manifiestan— por qué un principio se manifestó en el siglo XI o en el XVIII y no en otra época, y responde que, para comprender esto, se deberá por fuerza “examinar minuciosamente cuáles eran los hombres del siglo XI, cuáles los del siglo XVIII, cuáles eran sus respectivas necesidades, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas empleadas en su producción, y por último las relaciones entre los hombres, derivadas de todas estas condiciones de existencia. ¿Es que estudiar todas estas cuestiones no significa [...] presentar a estos hombres a la vez *como los autores y los actores de su propio drama?*”<sup>6</sup>

Y Kelsen cita también el principio —de la época madura de la teoría marxista— que concuerda con estas concepciones fundamentales, en el que Marx dice que la clase obrera “tendrá que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las cir-

<sup>5</sup> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., I, p. 8.

<sup>6</sup> [K. Marx, *Miseria de la filosofía*, cit., p. 97.]

*cunstancias* y los *hombres*".<sup>7</sup> A esta altura debe aparecer tanto más inexplicable la incomprensión de la teoría marxista del desarrollo social cuanto que Kelsen descubre un milagro, a través de la indicación de la expresión "transformarán completamente" y olvidando, en cambio, señalar la palabra "circunstancias". Si aquí hay un misterio, éste ya ha sido resuelto por Marx, una vez más, en las penetrantes tesis sobre Feuerbach, en las que se lee: "La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y *en la comprensión de esta práctica*."<sup>8</sup> Semejante comprensión está ausente cada vez que se considera que las circunstancias, las instituciones y las funciones completamente distintas, no deben haber cambiado nada en el *habitus* psíquico de los hombres que viven en ellas y que además han sido producidos por ellas.

Por lo demás, a esta altura toda la crítica de Kelsen es tanto más inexplicable, y explicable únicamente de acuerdo con la necesidad polémica de recurrir a un argumento tan engañoso y de resultado tan seguro como la presunta demostración del utopismo y de la fe acrítica en los milagros, cuanto que al final leemos, en nuestro crítico mismo, la siguiente aceptación: "Ciertamente, un ordenamiento constrictivo que garantiza la producción comunista producirá después de mucho tiempo costumbres de pensamiento y de voluntad comunistas, del mismo modo que el estado capitalista ha hecho penetrar en la carne y en la sangre el respeto por la propiedad privada."

Si se considera, además, que no se trata simplemente de "hábitos", sino de todo un sistema ideológico, que reelaborará y presentará necesariamente la nueva condición de vida en las formas de las ideas de la razón, de la moral, del derecho, del arte, de la religión, se tendrán entonces precisamente los hombres transformados del siglo XXI o XXII, que, de una manera absolutamente cierta, serán hombres *distintos*, como en la actualidad nosotros somos distintos de los hombres del siglo XI, y que serán tanto más distintos cuanto que el fundamento económico de su vida —sin luchas de clase, sin preocupaciones por la existencia individual— habrá cambiado como *no ha cambiado todavía desde hace siglos*.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 237.

<sup>8</sup> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, cit., I, p. 9.

<sup>9</sup> En los últimos tiempos, a causa de la actualidad de los problemas de la socialización, la exposición de la presunta incompa-

Kelsen se habría sorprendido seguramente menos por el "milagro" de la transformación de los hombres en el futuro, si no hubiese interpretado la concepción materialista de la historia —que sirve de fundamento, en este punto como en todos los demás puntos, del pensamiento marxista— de una manera tan incurablemente "materialista" como sucede en la

tibilidad del marxismo con la naturaleza del hombre "tal cual es ahora", se ha convertido en un tema preferido de la crítica a Marx. Se trata, en particular, de un tema predilecto de las discusiones de L. Mises, y también el libro de Degelfeld-Schonburg avanza en la dirección del mismo "problema" tendiendo a exponer, en particular, que, considerando la naturaleza "inmutable" del hombre, no se puede esperar nada bueno de un modo de producción socialista en que todo impulso del interés personal desaparece en general o en cierta forma se reduce considerablemente. Lo que hace casi totalmente improductivas estas discusiones, aunque se hayan puesto singularmente en evidencia tantos elementos interesantes, desde el punto de vista de la psicología social e individual —sobre todo en Degenfeld-Schonburg—, es el fundamental error metodológico por el que se pronuncia acerca de la futura capacidad de prestación de un ordenamiento social, y se supone en realidad en estos enunciados la parte material del ordenamiento —el modo de producción y de distribución— en forma distinta, pero transfieren a este ambiente completamente transformado los antiguos hombres, y, además, con la forma corrompida que tienen a causa de las relaciones actuales. Se lamenta la "profecía" optimista del marxismo, pero no se desarrolla más que un arte adivinatorio, del tipo más primitivo, según el modelo de todos los que tienen pereza para pensar: "así ha sucedido siempre y así sucederá". La interpretación del *habitus* psíquico de una época de acuerdo con el cual parece constituir precisamente una fuente de errores del tipo de la "diferencia personal" de la que hablan los astrónomos, y a la que sólo hasta ahora se empieza a prestar atención en las ciencias sociales, aunque, por lo demás, la ciencia hace tiempo que parte del abandono de sus antropomorfismos. Así, por ejemplo, durante mucho tiempo se creyó que el carácter psíquico de los primitivos no era esencialmente distinto del nuestro y que sólo debía interpretarse como una especie de infantilismo, y como un nivel preliminar no desarrollado de una etapa más madura, para llegar ahora gradualmente a estar conscientes del hecho de que aquél era un carácter con existencia autónoma y totalmente maduro en sí mismo, sólo que es cabalmente una condición totalmente distinta de la condición psíquica del hombre civilizado, por lo cual casi no existe ningún puente que lleve de ésta a aquélla. Léase, al respecto, las exposiciones muy instructivas de L. Lévy-Brutl, *El alma primitiva*, y hágase el intento de trasladarse a una condición espiritual en que, ante todo, no exista la distinción entre naturalezas vivientes y cosas inanimadas, que para nosotros es obvia, y que constituye, para nosotros, una naturaleza materialmente distinta de nosotros. Véase también, a este respecto,



mayoría de los casos. No tendría, en efecto, ningún motivo para encontrar una contradicción del marxismo en el hecho de que la concepción "materialista" fundamental de la extinción del estado deviene —en su opinión— incomprensible sólo a través de una "hipótesis psicológica", y que el marxismo se ve obligado a introducir un "factor psicológico", es decir, la "nueva generación", el "hábito" de las nuevas condiciones, si quiere realizar su concepción de la sociedad "sin estado". Los pasajes de Marx, citados anteriormente, en los que se desarrollan simultáneamente los conceptos claves de su concepción materialista de la historia, demuestran que

aunque desde una perspectiva completamente diversa de crítica del conocimiento, W. Haas, *Die psychische Dingwelt*, Bonn, 1921, pp. 8 y ss. No quisiera ser objeto de una mala interpretación en el sentido de que considero superfluas y hasta no urgentes las discusiones acerca de las condiciones subjetivas sobre el nivel y la cualidad productivos de un ordenamiento social socialista. Sólo que me parecen carentes de valor puesto que terminan siempre creyendo que pueden demostrar —en tono triunfante— que la productividad del socialismo se reducirá con respecto a las características conocidas de la actual naturaleza de los hombres. En efecto, si se prescinde del hecho de que, aunque esto fuera cierto, no constituiría en realidad un argumento contra el socialismo, lo que no es un problema que se refiera a la forma productiva más racional, sino a la forma social menos contradictoria, no indica la productividad más elevada posible, sino más bien la garantía y el desarrollo de la vida generalizados en cuanto es posible, significaría por lo tanto un progreso con respecto a la forma de vida capitalista aun cuando no fuera mayor la asistencia vital, pero se garantizará igualmente para todos. Pero, prescindiendo también de esto, significa, sin embargo, una extraña sobrevaluación de la propia inteligencia y una subvaluación de la inteligencia futura, sostener que los hombres del futuro no han de reflexionar sobre los errores y las carencias de su organización futura y que no encontrarán nada que eliminar, por lo que las limitaciones de nuestro conocimiento actual se convertirían en barreras insuperables del desarrollo social mismo. Pero dejemos, sin embargo, sus tareas al futuro. ¡No nos quebreemos la cabeza con los problemas de los siglos venideros! Esto no constituye una graciosa huida ante las dificultades del marxismo, que es, por el contrario, un llamado a regresar a un modo de pensar correcto. Si se toma precisamente en serio la advertencia de Kelsen, de que no se puede confiar en hombres distintos de los que nos presenta la experiencia histórica y social, entonces habrá que cuidarse de todos los presupuestos sobre los hombres que hayan nacido y crecido en una comunidad comunista del futuro, ya que no contamos con ninguna experiencia histórica y social sobre esos hombres, no obstante la consideración de que la historia tal como se ha desarrollado hasta ahora nos muestra que, de cualquier manera, serán hombres *distintos* de nosotros.

también para Marx, el "factor psicológico" es un elemento integrante de la concepción materialista de la historia. Este punto lo he expuesto con frecuencia en forma detallada, aun en este libro, de tal suerte que puedo contentarme simplemente con señalarlo.<sup>10</sup> El llamado factor psicológico no aparece en el marxismo únicamente en el futuro, para el que, según la opinión de Kelsen, es claramente válida la frase: "no se sabe nada con certeza", para sacar del embrollo, de este modo, como un *deus ex maquina*, el "estado futuro" que se encontraba en graves dificultades, pero para cualquiera que cite los pasajes de Marx usándolos no simplemente de manera aislada, sino que los comprenda de acuerdo con el espíritu vivo de su concepción global, no es posible entender ni una palabra de la crítica económica del pasado hecha por Marx, no es posible comprender en general ni siquiera un solo concepto de su concepción de la historia, si no se considera siempre al mismo tiempo el hombre, la esencia activa, a cuya cabeza hay que transferir ante todo el proceso material, para que se convierta en proceso económico e histórico. La "fe" en el "factor psicológico del futuro" no es otra cosa que la admisión del elemento necesario de una legalidad social, cuya subvaluación en el pasado y en el presente se le imputa con tanta frecuencia a la concepción materialista de la historia como pecado mortal y gravísima ignorancia. Pero, ¿lo que para el pasado y el presente es una virtud y una condición de cientificidad, puede ser sin embargo un defecto y una fuente de no cientificidad para el futuro? Nuestros críticos no podían contradecirse, en realidad, de una manera tan garrafal.

Teniendo en cuenta que puede considerársela como ya liquidada, no es necesario que nos ocupemos más ampliamente de la objeción —que es tanto no científica como acrítica— según la cual el marxismo podría construir como posible su

<sup>10</sup> Si Kelsen sostiene, por otra parte, en relación con la discusión de este factor "psicológico", que el presupuesto más importante para su desarrollo en hombres nuevos es, según Marx y Engels mismos, el crecimiento de los mismos en "condiciones sociales nuevas y libres" y si, basándose en la teoría y la praxis del bolchevismo, presenta con gran satisfacción la caricatura que produjo, con respecto a las libres condiciones sociales, el comunismo y la dictadura del proletariado, éste es un modo de argumentar tan mezquino como injusto. Basta señalar, por el contrario, una vez más que la situación rusa no puede considerarse ni como una dictadura del proletariado ni como una sociedad socialista, en el sentido de la teoría marxista, cosa que por lo demás los mismos jefes del bolchevismo, Lenin y Zinóviev, declararon hasta públicamente.

nuevo ordenamiento social únicamente con la fe ingenua en una humanidad renovada y noble por encima de cualquier experiencia. Queda, pues, todavía otra acusación, relativa al hecho de que, según el socialismo, en la nueva sociedad deberían desaparecer todas las imperfecciones y por lo tanto, cesará de hecho, todo desarrollo. Es interesante considerar un poco más de cerca, en esta ocasión, el mecanismo de la crítica docta que entra al campo contra el marxismo y comprobar que también trabaja de manera contradictoria. Por un lado, se nos acusa de no tomar en cuenta la inmutabilidad de la naturaleza humana, y por el otro, de suponer la inmutabilidad del nuevo ordenamiento. Si se trata del hecho de que decimos que las nuevas relaciones producirán hombres nuevos, entonces somos fanáticos incorregibles del desarrollo; en cambio, si decimos que, además, las nuevas relaciones se transformarán sin lucha de clases, y sólo por medio de la actividad social consciente, con la cual alcanzarán un nivel elevado de estabilidad solidaria, entonces negamos el desarrollo.

En realidad, al marxismo no se le ha ocurrido nunca —como es natural— la afirmación de que con la eliminación de los conflictos de clase cesará el desarrollo y se alcanzará una condición de armonía absoluta y de equilibrio estático. *Sólo se transforma la forma del desarrollo social.* Este último se ha desenvuelto hasta ahora como una lucha entre las clases, vale decir que ha surgido de la oposición de esferas de existencia que no sólo se atacan recíprocamente sino que también se excluyen en su pretensión de dominio. La sociedad humana ha existido y sigue existiendo hasta ahora, no como una realidad solidaria, sino más bien —y por lo demás ésta ha sido su configuración histórica— como una estructura dividida, desde sus fundamentos, en intereses vitales opuestos, en que cada interés parcial sólo ha podido obtener su participación en el disfrute de las ventajas sociales a través de la lucha y la violencia ejercida contra los intereses de las partes opuestas. Todo progreso en el sentido de una mayor socialidad, de una solidaridad más amplia, de una coincidencia más completa entre el concepto de ideal de la sociedad y su existencia efectiva, en una palabra, todo desarrollo social sólo ha sido hasta ahora, por así decirlo, el resultado involuntario de la lucha de clase, ya que al mismo tiempo que cada clase oprimida eliminaba, con su victoria, su opresión, la injusticia que la oprimía, la irracionalidad de las relaciones que la oprimía, desaparecía de la sociedad una parte de esta opresión, de esta injusticia, de esta irracionalidad. Ya que el modo de existir *existente hasta ahora* de la sociedad no ha sido y no es el

de la solidaridad, sino el de la lucha de sus clases entre sí, la forma *existente hasta ahora* del desarrollo social ha sido y es todavía la de la lucha de clase.<sup>11</sup>

Pero de esto no se deduce que junto con la abolición de

<sup>11</sup> Véase a este respecto M. Adler, *Marx als Denker*, 2a. ed. cit., cap. VII y el ensayo del mismo autor, "Der soziale Sinn der Lehre von Karl Marx", en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, bajo el cuidado de C. Grünberg, vol. IV (1914), pp. 1 y ss.; H. Cunow, en su libro *Die Marxsche Geschichte, Gesellschafts und Staatstheorie* (Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1920, vol. I, y 1921, vol. II, pp. 80-81), atacó entendiéndolo evidentemente mal el principio de que la lucha de clase era el modo de existencia de la sociedad, como si yo hubiera afirmado que la sociedad humana no tuviera otra forma de existencia que la de la lucha entre los intereses de las clases. Resulta claro que, en la conexión global de las ideas desarrolladas en el ensayo publicado en el Grünberg-Archiv, se sostiene que la lucha de clase es el modo de existir de la sociedad *tal como ha sido hasta ahora*, o sea, desde que salió de la época, más o menos legendaria, del comunismo originario. A partir del capítulo quinto del ensayo, que sigue inmediatamente después y en el que se aclara que la solidaridad de la sociedad brota finalmente de la lucha de clase, se concluye que la lucha de clase, en particular, no debe ser tampoco la forma de existir futura de la sociedad. "La ley antigua, que parece ser eterna" escribo en la p. 26, "de la lucha de clase lleva, precisamente por su coherencia interna, a través del interés propio de la clase del proletariado, que es la última y la más numerosa, a la superación de todas las oposiciones de clase, a la institución final de una sociedad que tenga intereses unitarios y sea solidaria desde el punto de vista humano". Naturalmente —para no suscitar nuevamente juicios fragmentarios— se precisa que, por sociedad con intereses unitarios se entiende la unidad económica. Un autor no puede poner atención a cada palabra para evitar interpretaciones injustas y no adecuadas al sentido de las palabras mismas. Debe confiar en la voluntad realmente buena del lector, desde el punto de vista teórico, por lo cual es más importante una comprensión correcta que una crítica barata. Aunque lo que Cunow aduce contra mi concepción de la relación entre el antagonismo histórico en Kant y la dialéctica social del marxismo, en la medida en que sostiene que, a partir de la necesidad de un proceso económico yo regreso a la necesidad representada por los instintos naturales del hombre, es una completa mistificación tanto del pensamiento kantiano como de la utilización que yo le doy. Se descuida completamente el hecho de que precisamente el antagonismo kantiano conduce más allá de la teoría rígida de los instintos naturales, ya que en lugar de estas últimas características presuntas de la naturaleza humana, pone la forma, a la cual remite, de su modo de funcionar. Al respecto, sin embargo, habría que decir algo más desde otros puntos de vista. Por el momento, es suficiente remitirse al capítulo I, ya citado muchas veces, de mi libro *Marxistische Probleme*.

las clases desaparezca el desarrollo sino únicamente la lucha de clase. Obviamente no es de hecho necesario preguntarse, como lo hace Kelsen, si en la sociedad sin clases los hombres ya no se inquietarán por nada, y si no serán impulsados por nada a la rebelión. Seguramente tendremos, por el contrario, todavía muchas cosas de este género. En efecto, precisamente cuando hayan desaparecido las preocupaciones, absolutamente comunes, por la existencia, cuando el interés propiamente todavía animal —por la nutrición, el vestido, la casa, por el cuidado de criar y educar a los jóvenes— deje de absorber la parte principal de todos los intereses, sentimientos y trabajos de los hombres, entonces habrá comenzado la época en que los hombres se hayan vuelto, por primera vez, maduros para una delicadeza real de sentimientos, y tal vez entonces resulten insoportables muchas cosas que hoy parecen totalmente soportables aun de parte de las personas cultas, como, por ejemplo, la indiferencia en cuestiones relativas a las visiones del mundo. Es más, se puede suponer que en las cuestiones de la metafísica, de la religión, del arte, se desarrollarán oposiciones de cuya intensidad, que envolverá realmente a los hombres, no tenemos en la actualidad ningún ejemplo ni presentimiento. No es, por lo tanto, de ninguna manera cierto que el desarrollo deberá dejar de avanzar en forma conflictiva, sino únicamente que no se tratará necesariamente de conflictos de clase. Habrá oposiciones de opinión que formarán toda la escala, desde las simples particiones en el interior de las diversas organizaciones administrativas hasta las grandes adopciones de posición en cuestiones culturales fundamentales, pero sin que esos conflictos se extiendan hasta la amenaza o aunque sea únicamente a la restricción de la existencia personal que está excluida desde el principio, a través de la nueva estructura económica, de estos conflictos, y cuya garantía, igualmente suficiente para todos, será, por tanto una cosa obvia, un sentido común social [*ein soziales Adia-phoron*], como lo ha sido hasta ahora, aun en las más violentas luchas de clase, la comunización del aire que se respira (ciertamente no en las habitaciones) en la naturaleza libre. Sin duda puede suponerse en sí mismo que también algunos conflictos relativos a las visiones del mundo puedan decidirse a sangre y fuego; las guerras de religión lo demuestran. Pero hay que tener presente, en primer lugar, que no han existido nunca en la historia, en general, meros conflictos entre visiones del mundo, sino que, por ejemplo, las guerras de religión eran precisamente las formas meramente ideológicas en que se decidían poderosos conflictos económicos y políticos, de tal manera que de la aspereza de las cuestiones de

poder y de existencia de los que luchaban se derivaba la furia y la crueldad en el modo de llevar a cabo la guerra, que, en el fondo, se oponía directamente al espíritu de las doctrinas religiosas que debían servir de justificación. Y, en segundo lugar, el mismo hecho de que le repugna a nuestra conciencia jurídica y social de la actualidad —a pesar de que todavía pueda existir el fanatismo en la masa— decidir con la violencia las diferencias de confesión religiosa, de fe y de visión del mundo, muestra en qué dirección avanza el desarrollo espiritual. Y podemos imaginar el éxito que tendrá, cuando ya no sea simplemente una mentira oficial, sino más bien una inclinación cultural pura, permitida por primera vez por la educación, por la formación del carácter, por el ejemplo dado con su ejercicio público, y ante todo, por la eliminación de su combinación con aspiraciones de poder, de carácter económico y político. Semejante transformación espiritual no sólo será posible, sino que, hasta cierto punto, se realiza ya en el interior del mundo capitalista y todavía es capaz de crecer en este último. Pero sólo en un ordenamiento socialista se realizará de manera completa. Aplicarle a esta previsión el lugar común ya preparado del optimismo y del utopismo no significa otra cosa que darle un nombre más agradable al propio tradicionalismo y, además cerrar los ojos ante lo que se desarrolla a nuestro alrededor y en vistas a lo cual trabajan los mejores elementos de nuestro tiempo: la elevación, en verdad lenta, pero de ninguna manera inútil, del nivel cultural de amplias masas.

La acusación de utopismo hecha recientemente al marxismo asume de buen grado un ropaje moderno en la medida en que se cubre con un ropaje de psicología de la religión y trata de “explicar” el marxismo como una forma de milenarismo religioso. A este respecto Fritz Gerlich llegó al punto de escribir un libro titulado *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, que es una colección de los errores más tendenciosos sobre el marxismo y sobre la concepción materialista de la historia. Se puede deducir lo profundo que es el autor en su crítica del marxismo, del hecho de que cita como principal testigo en favor de la fe marxista en la “obra de redención y en la capacidad de rescate del proletariado”, al comunista Weitling, ya que éste anunciaba en 1842 un nuevo mesías.<sup>12</sup> No tenemos espacio ni necesidad de refutar detalladamente la concepción de Gerlich. Únicamente porque la docta crítica a Marx ha difundido mucho la caracterización del marxismo como una especie de milenarismo,

<sup>12</sup> F. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, Munich, H. Bruckmann, 1920, p. 18.

séanos permitido hacer todavía las siguientes observaciones a este respecto. Si se define el marxismo y el socialismo en general como milenarismo, no se distinguen de manera suficiente entre sí dos cosas que deben mantenerse rigurosamente separadas: el marxismo y el socialismo como movimiento y el marxismo y el socialismo como teoría. Si se considera que los seguidores del socialismo marxista se adhieren a una especie de entusiasmo religioso y que esperan y aspiran la realización del socialismo —la sociedad sin clases de la humanidad solidaria— con el mismo fervor con que los primeros cristianos esperaban y aspiraban al reino milenario y todos los necesitados de rescate aspiraban a la época del mesías, con esto se expresa únicamente una verdad que concierne al carácter psicológico de toda gran revolución. Pero esta psicología, que pretende presentarse como crítica, desaparece precisamente cuando empieza lo que caracteriza al marxismo y lo que lo distingue de los movimientos milenaristas anteriores: el hecho de que forma parte precisamente de su *habitus* psicológico fundar sus esperanzas no en una fe meramente fanática sino en una investigación objetiva sociológica y económico-política. El marxismo sólo es "milenarismo" debido a la coincidencia de sus fríos análisis teóricos con el interés del proletariado por el desarrollo, interés que no ha creado sino simplemente investigado. El marxismo en cuanto tal no es milenarismo, sino que sus teorías se asientan de manera necesaria, en el proletariado que las ha comprendido, con su milenarismo original, del mismo modo que, por ejemplo, las teorías de un Fritz Gerlich se conjugan de una manera igualmente necesaria con su conservadurismo original, el que en todo milenarismo teme encontrar directamente una "fuente de subversión".<sup>13</sup> El socialismo, en cuanto movimiento, es una corriente de *acción*, de tomas de posición y de evaluaciones activas. En él el idealismo puede y hasta debe tener una función de guía. Todo esto y hasta la fe fanática y la entrega plena de convicción en una gran esperanza, en cuanto simples formas necesarias en que debe presentarse, desde un punto de vista psicológico, el movimiento, no demuestran de hecho que sea también objetivamente milenario, o sea, que su fin sea un simple sueño. Una de las conclusiones más superficialmente engañosas a que se puede llegar es la de considerar que, ya que el socialismo marxista, en cuanto movimiento de masa, muestra muchos rasgos que concuerdan psicológicamente con los movimientos milenaristas del pasado, por esto, deba ser necesariamente él mismo una forma de milenarismo. Al contrario, el marxismo precisamente como

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20.

*teoría* es el que aclara no sólo los rasgos milenaristas del marxismo como movimiento, sino el que da también la clave explicativa del motivo por el que este movimiento no es un mero milenarismo y por el que los primeros movimientos milenaristas no podían quedarse en un mero milenarismo. La concepción materialista de la historia es precisamente la que nos pone en condiciones de comprender los milenarismos de todas las épocas históricas, en su realidad social, y de superar la interpretación absolutamente improductiva de estos movimientos como simples impulsos de fanatismo y profecías infundadas, con los que el gusto saciado de la concepción burguesa no puede satisfacerse.

De este modo el marxismo debe definirse más bien como la teoría del milenarismo. Y si el milenarismo se configura como un sueño del reino milenario, el marxismo, en cuanto teoría, lleva a su término, con respecto a aquél, la obra de interpretación de los sueños [*Traumdeutung*] a través de la cual pone de manifiesto el núcleo real de este sueño y lo eleva a conciencia de los instrumentos y de los fines claros, de acuerdo con los cuales deja de ser sueño milenario para convertirse en la realidad madura de un futuro cercano.

La idea barroca de que la doctrina marxista de la supresión de los conflictos de clase y de la desaparición de las luchas de clase equivale al fin del desarrollo y del progreso sociales en general, está ligada también con otra opinión, tan notoria como extraña, que en Kelsen no se presenta, es cierto, de manera explícita, pero que tal vez comparte. Y ya que a veces esta opinión se encuentra hasta en el alineamiento marxista, quisiera detenerme aquí brevemente en ella. Algunas veces se oye decir que la concepción materialista de la historia es contradictoria porque hace depender el desarrollo histórico de las relaciones económicas y, en particular, de la lucha de clase. Por lo tanto, si se alcanzara una condición social en la que ya no hubiera luchas de clase, la concepción materialista de la historia perdería su valor. Este modo de ver identifica las luchas de clase con las condiciones económicas de la vida social, en general, o sea, identifica una estructura histórica de la base económica de la sociedad con esta base misma. Sin embargo, es claro que también en una sociedad socialista, como en todas las demás sociedades, siempre serán las relaciones económicas las que constituyan el fundamento y el elemento que determina en última instancia sus formas de vida y de cultura. Sólo en ese sentido es correcto decir que en la sociedad socialista las relaciones económicas ya no tendrán la importancia que constituye, por así decirlo, un hecho, en el sentido de que subyacen a la reglamentación cons-



ciente. Pero precisamente por esto esas relaciones hacen posible y determinan el carácter completamente distinto de este ordenamiento social, su estructura intelectual y moral completamente distinta, en una palabra, su superestructura ideológica modificada. Si ya desde ahora vemos que la fantástica industrialización de nuestra producción, el dominio fabuloso del espacio y del tiempo, han transformado completamente el ritmo de vida de los hombres de la civilización [*Kulturmenschen*] actual, entonces es obvio que la poderosa transformación del hombre social en un ordenamiento social racional del futuro no será ciertamente la consecuencia de un maná milagroso que baja a la tierra del país de Utopía, sino será más bien la consecuencia de las relaciones económicas modificadas en que vivirán los hombres. La concepción materialista de la historia, por lo tanto, vale obviamente también en el ordenamiento socialista de la sociedad, porque es ante todo una teoría *sociológica* y no una teoría de economía política. Los principios teóricos de la economía política, que se refieren a los fenómenos de la economía privada, pierden su validez tan pronto como deja de haber una economía privada. Los conceptos de la economía política son precisamente —como Marx lo puso siempre de relieve— categorías históricas, y la economía política, a pesar de su método abstracto, es la ciencia de un objeto históricamente determinado e históricamente transitorio. La sociología, en cambio, es la ciencia de la vida de la sociedad en general, vida que en cuanto tal empezó ciertamente en algún momento y en algún momento terminará, con lo cual no sólo desaparecerá simplemente el objeto de una ciencia sino desaparecerán todas las ciencias en general. En ese sentido, los conceptos sociológicos no son categorías históricas y los conocimientos que ofrecen no son simplemente verdades históricamente delimitadas, sino que constituyen los presupuestos del conocimiento de todas las configuraciones históricas de la vida social en general. Y así también, la concepción materialista de la historia —tal como la entendemos y como la hemos presentado continuamente en este libro— es una teoría sociológica que comprende la vida social antes y después de las luchas de clase, y que ante todo no sólo explica por qué las luchas de clase han debido nacer, sino también en qué forma se pueden superar. Y seguirá siendo, por lo tanto, aun dentro de la sociedad sin clases, la teoría del desarrollo social; el hecho de que los hombres más afortunados de ese futuro tardío notarán menos las relaciones económicas que nosotros, el hecho de que, entre ellos, la hermosa expresión de Theodor Vischer, según la cual “el elemento moral se comprende por

sí mismo", será válida también para el elemento económico, no cambia la ley sociológica de la concepción materialista de la historia, del mismo modo que el dato de hecho por el cual normalmente no nos damos cuenta de la presión del aire no elimina las leyes de la presión atmosférica.

## XIX. ¿POR QUÉ NO SOMOS COMPRENDIDOS?

Si ahora, al final de nuestras investigaciones, echamos una mirada global a la tentativa, llevada a cabo por Kelsen, de hacerle al marxismo una crítica inmanente de su concepción del estado y de la sociedad, vemos con claridad por qué motivo no pudo tener éxito una empresa de este género: criticó frases aisladas de Marx y Engels, pero no penetró en la esencia íntima de esta teoría, se quedó literalmente fuera de ella y, de hecho, no salió nunca del interior de su punto de vista. Experimenta únicamente en sí mismo lo que para él, y para muchos doctos, es un vacío y monótono eslogan de partido de la socialdemocracia, el hecho de que existe una distinción entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria, de la cual él mismo es un ejemplo ilustrativo de esto. Esta distinción, que Marx y Engels señalaron siempre de la manera más enérgica posible, no tiene que ver nada con la devaluación de la ciencia a nivel de luchas entre partidos; como una crítica no inmanente está dispuesta siempre a afirmar con gran énfasis y desdén moral. Pero es también una diferenciación sociológica absolutamente objetiva, es decir, corresponde a la constatación de los límites que, aun en lo que respecta a la ciencia aparentemente imparcial y apartidista, están trazados en la conciencia del pensador, según esté libre o no de las barreras de la visión burguesa del mundo. El que piensa en las categorías del mundo burgués como si constituyeran los elementos efectivos [*Seinselemente*] de la vida social en general, debe construir una "ciencia" de los fenómenos de la vida social completa distinta de la de aquél en cuyo modo de pensar la interpretación de todas las formas sociales actuales de vida, en cuanto fenómenos meramente históricos, se ha convertido en un elemento indispensable de su pensamiento, y ante todo de su experiencia vivida. *Esto* es lo que piensan muchos marxistas cuando hablan del marxismo en los términos de una concepción del mundo [*Weltauffassung*]. En el sentido estricto del término, el marxismo no es, indudablemente, una concepción del mundo, porque no es, en general, una filosofía, sino una teoría, una sociología. Sin embargo no es tampoco —como lo considera Kelsen— una teoría individual, aislada en el pensamiento de sus sostenedores, que pueda ser comprendida enteramente entresacando conceptos o proposiciones aislados. Así como los conocimientos de la moderna ciencia de la naturaleza se han unificado en el espíritu de los que han crecido en ellas hasta formar

una imagen del mundo; así como constituyen nuestra concepción de la naturaleza; así también las ideas del marxismo conforman para el marxista su imagen social del mundo, y le permiten experimentar la historia y la sociedad sólo en el marco de esta concepción global. Así como no es posible que un hombre de la antigüedad con su imagen cósmica del mundo, completamente distinta, pueda hacer una crítica inmanente del concepto de naturaleza tal como ha sido elaborado por primera vez por la moderna ciencia de la naturaleza —debería, en efecto, salirse de su constitución espiritual antigua y convertirse en hombre moderno— así también no es posible, a la luz de una concepción global esencialmente burguesa, criticar en forma inmanente la concepción marxista. Y no se diga —cosa que tal vez objetaría Kelsen— que una teoría debe no obstante ser comprensible para todos y que, con los principios de la lógica que son válidos del mismo modo para todos, se les puede hacer a todos una crítica igualmente válida. La lógica del pensamiento es ciertamente igual para todos, mas no así la psicología del pensamiento. Si la lógica fuera la productora de la verdad, entonces Kelsen tendría razón, pero ella es meramente un instrumento del proceso productivo de la verdad y la psicología de la investigación es la que decide acerca del modo en que debe aplicarse este medio. Esta última es la que le marca al investigador individual los confines para el uso de su lógica, que no deben ser de hecho al mismo tiempo los límites de la lógica misma. La psicología de la investigación es, en última instancia, la que no sólo traza los límites de la lógica personal del investigador, sino la que actúa desde antes en la elección de los problemas a tratar. El hecho de que, por ejemplo, un investigador como Kelsen considere ya plenamente resuelto el problema del derecho y del estado en la investigación jurídico-formal de ambos, el hecho de que se contente con una ontología jurídica que finalmente desemboca en un positivismo jurídico, que transforma más bien en un imperativo de esta tendencia científica la caracterización de todas las cuestiones relativas a la transformación del ordenamiento jurídico concreto, como ajenas a la ciencia jurídica, como cuestiones metajurídicas, todo esto es sólo una nueva confirmación muy significativa de una orientación característica, anterior a toda investigación, de la que emana, aunque naturalmente de manera inconsciente, precisamente el pensamiento burgués. El marxismo llama ciencia burguesa a un tipo de investigación y proletaria a otro tipo, no porque sean los proletarios y los burgueses los que se toman en cuenta como portadores de la ciencia. Esto, por lo general, no se cumple de hecho, por lo

menos en lo que concierne a los proletarios, que no han tenido la oportunidad de estudiar, y tampoco los doctos burgueses son siempre burgueses. Esta distinción no se refiere mucho menos al hecho de que la investigación se realiza en un caso de manera consciente en beneficio de la burguesía, y en el otro conscientemente en beneficio del proletariado. Sin embargo, este término no indica otra cosa que la tendencia de la constitución espiritual del científico, o sea, el hecho de si ha crecido formalmente junto con el ordenamiento social existente, por lo que es incapaz de pensar algo que esté fuera de las categorías del mismo, y llegando a sus extremos, el quieto pensamiento lógico es separado inmediatamente de las manifestaciones de afecto hacia las series de conceptos que conducen más allá de él, o bien, el hecho de si forma parte de la conciencia científica la capacidad de pensar por encima de la parcialidad histórica del presente y del pasado. Sólo porque el proletariado se presenta como portador social de una condición de la vida social requerida por esta capacidad de pensar más allá [*Hinausdenken*], y sólo porque este proletariado está determinado en la dirección del pensar más allá de su situación social, sólo a causa de esta coincidencia, sociológicamente dada, del pensar más allá y del ir más allá de la sociedad presente. Marx y Engels definían este modo de pensar como modo de pensar proletario y la ciencia guiada por éste como ciencia proletaria. Sería mejor señalar esta oposición como una oposición entre ciencia estacionaria y evolutiva. La otra definición, sin embargo, tiene por lo menos la ventaja de hacer surgir al mismo tiempo también la determinación social de estas formas diversas de ciencia y, por lo tanto, de llamar la atención sobre el hecho de que, en este caso, no se trata de una subdivisión lógica de las ciencias, sino más bien de una distinción histórica, de psicología social, entre una ciencia y la otra.<sup>1</sup>

De esta manera, incluso en las controversias de este libro eran, en el fondo, los grandes contrastes existentes entre la concepción social burguesa y la proletaria los que guiaban en forma preliminar el interés teórico y ante todo lo que determinaban directamente los límites de su extensión. Pero esto precisamente condujo la confrontación con las agudas opiniones críticas de nuestro autor a un resultado que sobrepasó en gran medida la intención de su crítica. Ya que no sólo nos convenció —al conducirnos necesariamente de la

<sup>1</sup> Véase a este respecto lo que dice Marx acerca de los límites de la economía política burguesa, que no le permitieron convertirse en una crítica de la economía política: K. Marx, *El capital*, cit., 1/1, pp. 5-9.

fragmentariedad de los distintos problemas a la concepción global del marxismo— de la solidez interna de esta teoría, sino que puso en claro, con un excelente ejemplo, que se puede tener una opinión distinta de la del marxismo pero que esto no basta sin embargo para refutarlo.

En las presentes investigaciones, desgraciadamente, no pude tomar en cuenta dos amplias obras que se ocupan del mismo tema: se trata, en particular de la obra de Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatslehre*, 2 vols. (Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1920 y 1921) y de la de Karl Kautsky, *Die Proletarische Revolution und ihr Programm*, (Berlín y Stuttgart, J. H. W. Dietz Nacht., 1922). Este último libro apareció durante la corrección de las pruebas de imprenta; el primero, en cambio, llegó a mis manos después de haber terminado el manuscrito, por lo que una referencia al mismo —si se exceptúa una nota incluida posteriormente— habría provocado un retraso, que no podía permitirme, en la impresión. Por el momento debo contentarme por lo tanto con remitir el lector a ambas publicaciones de gran importancia para la profundización del pensamiento marxista y confiarle la tarea de comprobar en qué medida los resultados de mis investigaciones reciben una confirmación o una rectificación por parte de ellas. Tal vez, desde el punto de vista de la cosa misma, constituya más bien una ventaja el hecho de que no habiendo podido —por lo demás involuntariamente— tomar en cuenta dos excelentes trabajos marxistas sobre el mismo problema, el presente libro exponga un tercer camino metodológico, independiente de aquéllas, para el conocimiento de la importancia sociológica del marxismo. Espero que una próxima reimpresión de este escrito me dé la posibilidad de detenerme —dentro del mismo— en estos dos libros.

## INDICE DE NOMBRES

- Adler, Friedrich, 213  
 Adler, Georg, 111n.  
 Adler, Viktor, 12  
 Agnelli, Arduino, 16n.  
 Aschaffenburg, G., 288n.  
 Avenarius, Richard, 309n.
- Bakunin, Mijáil, 276-278, 283,  
 297, 298, 300-303  
 Banfi, Antonio, 13n, 14n.  
 Bauer, Otto, 16n, 35n, 37, 54,  
 57n, 73, 248  
 Bebel, August, 250, 304  
 Bernstein, Eduard, 14, 39n,  
 46, 48, 164n, 173n, 174n,  
 193, 221, 240-242  
 Bignami, Enrico, 303n.  
 Bismarck, Otto von, 210, 249  
 Blanqui, Louis A., 247  
 Bobbio, Norberto, 344n.  
 Boella, Laura, 14n, 74n.  
 Böhm-Bawerk, Eugen, 12  
 Bonaparte, Luis, 254  
 Bourdet, Yves, 46n.  
 Bülow, Bernhard, 105n.
- Cacciari, Massimo, 20n, 48n,  
 49n, 63n, 64n, 67n.  
 Calabró, G., 64n, 70  
 Canfora, Luciano, 19n, 20n,  
 22n, 23n, 31n, 34n.  
 Cantillo, 22n.  
 Carlos V, 286  
 Carnap, Rudolf, 67n, 68n.  
 Carsten, Friedrich, 52n.  
 Cassirer, Ernst, 76  
 Cole, G. D. H., 36n, 57n, 231,  
 241, 242n  
 Collotti, Enzo, 19n, 36n, 45n  
 Comte, Auguste, 98  
 Cunow, Heinrich, 48, 354n,  
 365
- Danneberg, Robert, 36n  
 Dal Pra, Mario, 59n  
 Degenfeld-Schonburg, F., 334,  
 335, 337, 350  
 Delbrück, Hans, 155  
 De Giovanni, Biagio, 53n, 63n  
 De la Vega, Rafael, 73n  
 De Masi, Giordio, 52n  
 Diehl, Karl, 273  
 Dilthey, Wilhelm, 59, 76  
 Dobretsberger, J., 58n  
 Döring, Herbert, 22n  
 Durkheim, Emile, 135n
- Ebert, Friedrich, 36  
 Eltzbacher, Paul, 282, 283,  
 284n  
 Engels, Friedrich, 84, 86-92,  
 96, 97, 109n, 112n, 116-119n,  
 123-125n, 130, 138, 139,  
 145n, 146n, 154, 156, 161,  
 164n, 166n, 170, 171, 173n,  
 175, 176n, 179n, 181, 182,  
 188, 197, 204n, 205, 208-215,  
 219, 221-225, 229, 230, 236,  
 239, 246-248, 250, 251, 254n,  
 260, 262, 264, 268-272, 278,  
 279n, 300, 302-304, 313,  
 315n, 317, 321n, 323, 325-  
 328n, 330, 332, 348n, 349n,  
 352n, 361, 364  
 Epstein, K., 47n  
 Erzberger, Matthias, 47
- Feuerbach, Ludwig, 88, 95,  
 99, 121, 151, 308, 315, 316,  
 348, 349  
 Fiala, H. (véase Löwith,  
 Karl)  
 Fichte, Johann Gottlieb, 16,  
 20, 26, 110n, 195, 201, 203,  
 205, 243, 297, 306, 307



- Firpo, Luigi, 344n  
 Fischer, Fritz, 19n  
 Fourier, Charles, 107, 298, 299  
 Freiligrath, Ferdinand, 175  
 Freud, Sigmund, 135n  
 Fuchs, Eduard, 58n  
  
 Gadamer, Hans-Georg, 62n  
 Gassen, K., 64n  
 Gerlich, Fritz, 356, 357  
 Godwin, Williams, 284n, 285n, 299  
 Goethe, Johann Wolfgang, 20, 65  
 Goldscheid, R., 45n  
 Good, P., 62n  
 Gordoncini, G. B., 54n  
 Gramsci, Antonio, 11, 57  
 Grün, Carl, 112n.  
 Grünberg, Carl, 78, 95n, 276n, 354n  
 Gurland, Anatolio, 74  
  
 Haas, W., 351n  
 Hahn, H., 68n  
 Hasbach, Wilhelm, 187n, 188n, 202n, 204n, 228, 229n  
 Hegel, Georg W., 25, 29, 61, 69, 70n, 103-110, 114, 115, 154  
 Heidegger, Martin, 59, 62n  
 Heintel, P., 62n  
 Herder, Johann Gottfried, 140, 243  
 Hers, H., 58n  
 Hilferding, Rudolf, 12, 35-37, 43, 48, 242, 248  
 Hölderlin, Friedrich, 283, 284n  
 Husserl, Edmund, 13n, 76  
  
 Ibsen, Henryk, 306  
  
 Jacoby, E., 21n  
 Janik, Allan, 46n  
 Jellinek, G., 200  
  
 Jenssen, Otto, 41n  
 Jerusalem, 135n  
  
 Kant, Immanuel, 20, 25, 26n, 60-65, 67, 85, 95, 134, 140, 155, 195, 199, 201, 203, 205, 243, 293, 308, 309, 343, 344, 354n  
 Karner, Josef (véase Renner, Karl)  
 Katsoulis, I., 74n  
 Kaufmann, A., 58n  
 Kaufmann, E., 13n  
 Kautsky, Karl, 12, 26n, 35n, 36n, 39, 46-48, 91, 120, 150n, 164n, 173n, 188n, 189n, 248, 254n, 255n, 258-260, 334, 337, 365  
 Kelsen, Hans, 11, 13-15, 22n, 28n, 32n, 34, 37, 40, 43-45, 49, 53, 55-59, 62-64n, 72-74n, 79-81, 83, 86, 87, 92-95, 97, 101, 115, 129-138, 141-143n, 147-150, 167-171, 180-184, 189-192, 195-198n, 200, 203, 205, 208-210, 216, 218, 220, 221, 223-227, 233, 234, 243, 248, 253-256, 262-272, 275, 289-291, 294n, 295, 297, 305, 313-317, 319, 321-332, 337n, 340-342, 346-352, 355, 358, 361, 362  
 Ketteler, 145n  
 Keynes, John, M., 49n  
 Kirchheimer, Otto, 34, 73n, 75n  
 Klein, F., 244  
 Kléllén, R., 26n, 34, 46n  
 Koigen, David, 203n  
 Konrad, H., 15n  
 Kotowski, G., 22n  
 Krakauer, Sigmund, 64n  
 Kropotkin, Piotr, 279, 283, 296, 298, 300, 301n  
 Kugelmann, Ludwig, 326  
  
 Lamprecht, Karl, 34

- Landmann, M., 64n  
 Lassalle, Ferdinand, 158, 193, 216-218n  
 Lask, Emil, 14n  
 Lederer, Emil, 217n, 218n  
 Lenin, Vladímir I., 49n, 51, 53, 179, 211, 224, 226, 234, 235n, 247, 248n, 255-257, 278n, 279n, 304n, 352n  
 Lenk, Kurt, 63n  
 Lensch, 54  
 Leser, Norbert, 25n, 35n, 54n, 60n, 64n, 74n, 75n  
 Lessing, Gotthold E., 243  
 Lévy-Bruhl, Lucien, 350n  
 Lévy, Paul, 75n  
 Liebknecht, Wilhelm, 144n, 252n, 347n  
 Locke, John, 202  
 Löwith, Karl, 56  
 Lüger, Karl, 46n  
 Lukács, György, 12n, 74  
 Luthardt, W., 73n  
 Luxemburg, Rosa, 255n
- Mach, Ernst, 40, 309n  
 Mann, Thomas, 19, 21, 22n, 23n  
 Marcuse, Herbert, 59, 60  
 Marramao, Giacomo, 40n, 48n, 49n, 52n, 54n, 73n, 75n  
 Marx, Karl, 11, 15, 17, 25, 38, 45, 46, 55, 61, 80-82, 85-89, 91n, 92, 95, 97, 99, 102, 105n, 108, 109, 111n, 112n, 116, 117, 121-128, 130, 134n, 139, 147, 150n, 151-166, 170, 171, 173n, 175, 176, 179n, 181, 182, 188, 198, 204, 205, 208-214, 219-227, 230, 235-241, 246-248, 250n, 251, 254, 260, 262, 264, 266-272, 278, 279n, 299-305, 313-329, 332n-334, 336, 338n, 342, 343, 347-352, 355, 359, 361, 363  
 Mathieu, V., 344n
- Mehring, Franz, 91n, 112n, 139n, 175n, 287n  
 Meinecke, Friedrich, 22n, 23n  
 Menzel, Adolf, 198n  
 Métall, R., 58n  
 Metternich, príncipe Klemeus von, 144n  
 Michaelis, 47  
 Michels, Robert, 72, 117n, 142n, 228, 231-233, 243  
 Mises, Ludwing von, 144n, 203n, 337n, 338n, 350n  
 Moliere, Jean B. Poquelin, 262  
 Montesquieu, Charles de Secondat, 186, 249n  
 Moro, Tomás, 119, 120n, 346  
 Müller, Adam, 36, 96  
 Münzer, Thomas, 119, 120
- Napoleón III, 210  
 Nelson, Leonard, 232n  
 Nettelau, Max, 276n  
 Neumann, Franz, 75n  
 Neurath, Otto, 68n  
 Nietzsche, Friedrich, 19, 20n, 66, 189-291  
 Nothangel, 263n
- Oppenheimer, Franz, 76  
 Owen, Robert, 144n, 243, 297, 298, 344, 348
- Paggi, Leonardo, 12n, 43n, 71n  
 Papi, Fulvio, 69n  
 Pesante, L., 27n  
 Pestalozzi, 243  
 Pfabigan, Alfred, 12n, 74n  
 Plejánov, Georgy, 39, 91n  
 Plenge, Johann, 26n, 34, 35n, 46, 54  
 Preuss, Hugo, 30-33, 44, 47, 48, 55, 232n  
 Pribram, Karl, 198n  
 Protágoras, 316

- Proudhon, Pierre-Joseph, 164, 240, 274-276, 282, 298-301, 304
- Radbruch, Gustav, 199n
- Rapp, A., 22n
- Rathenau, Walter, 18n, 23n, 49, 57n, 72n, 73n
- Renner, Karl, 12, 16n, 35-38n, 40, 42, 43, 45, 46, 48, 55, 219n
- Riazanov, N. (Riazánov, D. B.), 210n, 303
- Rickert, Heinrich, 76
- Rogers, Thorald, 250n
- Rosenberg, Arthur, 47n
- Rosenfeld, K., 75n
- Rosshoff, E., 14n
- Rossi, Pietro, 66n
- Rousseau, Jean-Jacques, 140, 178, 185, 186, 201-203, 205, 243
- Rudas, László, 75
- Ruedorffer, J., 34
- Ruge, Arnold, 88n, 89n, 105n, 316, 320n
- Rusconi, Gian Enrico, 48n, 59n
- Saint-Simon, Charles, 92, 266, 270, 275, 297
- Salomon, G., 114n
- Sander, F., 58n
- Sankühler, Hans, 73n
- Scheidemann, Philipp, 36
- Scheler, Max, 18, 27-29, 33, 58n, 62, 63
- Schiller, Friedrich J., 243
- Schmidt, Conrad, 12n, 139n
- Schmitt, Carl, 29, 30n, 34, 43n, 56n, 58n, 59, 64n, 72, 251, 252, 253
- Schopenhauer, Arthur, 66
- Schumpeter, Joseph A., 34, 44, 45n, 49
- Schwab, G., 56n
- Seydewitz, Max, 75n
- Simmel, Georg, 29, 64-72n, 74, 76, 286n, 339
- Söllner, A., 75n
- Sombart, Werner, 18, 33, 39, 76, 111n, 272n
- Spann, Othmar, 198n
- Spencer, Herbert, 135n
- Spengler, Oswald, 34, 54
- Spranger, Eduard, 76
- Stammler, Rudolf, 13, 14, 81, 97, 132, 154-156, 163, 273, 288-290
- Stein, Lorenz von, 110-115, 122
- Steinberg, Hans, 39n
- Steiner, Herbert, 54n
- Steirner, Max, 279-281, 283, 284n, 296, 298, 299, 309-311, 333
- Ströbel, Heinrich, 75n
- Struve, Piotr, 112n
- Stürgkh, Karl, 45n
- Surdi, Michelle, 56, 73n
- Susman, M., 64n
- Tessitore, F., 21n, 22n, 23n
- Tolstoi, León, 284n, 285n, 296
- Tönnies, Ferdinand, 21, 72, 76, 104n, 135n
- Toulmin, Stephen, 46n
- Troeltsch, Ernst, 19n, 20n, 22n, 26n, 29, 34, 49
- Trotski, León, 211, 212n, 215, 234, 247, 248n
- Tucker, Benjamin, 281, 282, 296, 297
- Vaihinger, Hans, 68n
- Valiani, Leo, 75n
- Villari, Lucio, 48n
- Vischer, Theodor, 359
- Vogelsang, Carl, 145n
- Wagner, Adolf, 111n
- Weber, Max, 22n, 23n, 29, 34,

- 39, 42, 72, 76, 155, 228, 229,  
232, 339, 340n
- Weitling, Wilhelm, 287n,  
288n, 297, 356
- Wiese, Leopoldo von, 19n,  
202, 203n, 204n
- Wiesner, J. von, 223n
- Wilamowitz-Moellendorf,  
Hugo von, 20n
- Winckelmann, Johann, 22n,  
39n
- Windelband, Wilhelm, 14n
- Wundt, Wilhelm, 135n
- Zarone, Giuseppe, 39n, 48n
- Zinóviev, Gregori, 352n



papel editorial crema de fábricas de papel san juan, s. a.  
impreso en editorial melo, s. a.  
av. año de juárez no. 226 local d - granjas san antonio  
delegación iztapalapa - 09070 méxico, d. f.  
tres mil ejemplares y sobrantes para reposición  
30 de abril de 1982

## MAX ADLER — EL SOCIALISMO Y LOS INTELLECTUALES

A partir de la existencia de un movimiento obrero organizado, la cuestión de los intelectuales se ha visto constantemente afectada por una serie de problemas vinculados con la formación histórica de una nueva clase dirigente: desde la crítica de la democracia burguesa hasta la individualización de las contradicciones que exigen su superación, desde la construcción del partido político hasta el problema de las alianzas. Por su relieve, teórico y político a la vez, respecto del problema de los intelectuales se han manifestado prácticamente todas las más destacadas personalidades del marxismo y han participado en controversias decisivas: desde la "Bernstein-Debatte" hasta la lucha por la "ortodoxia" por parte de Kautsky (del cual en el apéndice se incluye un escrito muy significativo al respecto), desde la polémica sobre el revisionismo hasta el Lenin del *¿Qué hacer?*

El problema de los intelectuales había explotado en la primera mitad de los años noventa por el doble y simultáneo fenómeno de una fuerte expansión numérica de este estrato social y por el interés que el marxismo despertaba en la cultura europea. "El partido, precisamente por ser partido y no secta, no puede rechazar la colaboración de estas fuerzas; si no, terminaría por encontrarse sin ciencia y sin intelectuales. Esta es una necesidad, pero también un peligro", decían algunos. "Una ciencia que pretenda contribuir a la emancipación del proletariado no podrá ser desarrollada más que por el proletariado mismo", decían otros, interpretando la autonomía del marxismo mediante la teorización de la indiferencia y la hostilidad hacia cualquier proceso colateral de desarrollo de la cultura contemporánea y, por ende, contraponiendo frontalmente el partido de la clase obrera y los intelectuales, en cuanto expresión y portavoces de nuevas formas de conciencia y elaboradores y especialistas de la ideología. El marxismo aparecía así reunificando estrechamente su doble naturaleza de ciencia y de doctrina de partido, presentándose como órgano dotado de un desarrollo autónomo y autosuficiente. En esta controversia Max Adler (1873-1937) readopta lúcidamente la tesis según la cual la cuestión de los intelectuales debe examinarse desde el punto de vista "de su relación con la cultura", lo cual no implicaba neutralidad o circunscripción alguna sino, por el contrario, discutir

los pasajes fundamentales de la interpretación del marxismo teórico y, al mismo tiempo, reconsiderar profundamente el modo en que debían aceptarse y analizarse las contradicciones del desarrollo de una sociedad capitalista. Instalado su análisis en el debate político, Adler percibía que el mundo de la cultura estaba registrando cada vez con mayor fidelidad la suma de las inquietudes y de las contradicciones que arrojaba a la sociedad europea a un cambio de dirección dramática de su historia.

A estos temas, que atraviesan toda la historia del marxismo de la II Internacional, están dedicados los ensayos de Max Adler —el principal teórico del “austromarxismo” y uno de los máximos pensadores de esa época— escritos entre 1910 y 1926. La selección de estos trabajos fue realizada por Leonardo Paggi quien, a su vez, es autor de un largo ensayo introductorio en el cual se registran las vicisitudes teóricas y políticas de la II Internacional a la luz de este problema específico, destacando la novedad, a veces sorprendentemente actual, y los límites históricos de la hipótesis adleriana de recomposición de las relaciones entre intelectuales y movimiento obrero.

## SOCIALISMO Y ESTADO

*Socialismo y estado* de Kelsen, publicado en 1923, se basa en una acuciosa discusión del marxismo de la Tercera Internacional, aunque toma en cuenta la elaboración teórica del austromarxismo (en particular, las tesis de Otto Bauer y las que Max Adler había sostenido en 1922 en su libro sobre *La concepción del estado en el marxismo*, editado también por nuestra editorial).

La crítica de Kelsen no está orientada, sin embargo, al socialismo, sino más bien al marxismo en cuanto teoría política. El marxismo, según Kelsen, está atravesado por una contradicción entre su teoría política (tendencialmente anarquista) y su teoría económica (que insiste, en cambio, en el aspecto de la organización y de la planificación). Esta contradicción —que se traduce en esa “crisis del marxismo”, que se tornó evidente después de la guerra mundial, cuando el movimiento obrero asumió funciones de gobierno no sólo en la Unión Soviética, sino también en Alemania y en Austria— sólo puede ser superada con la condición de que la clase obrera aprenda a descubrir en el estado, como dice Kelsen, simplemente un “instrumento de técnica social”.

El análisis kelseniano de las transformaciones de la relación entre el estado y la economía de la edad del capitalismo monopolista de estado tiende a acreditar una imagen del socialismo, en cuanto idéntico a la planificación económica integral, en el que la frontera entre Lenin y Weber se va haciendo cada vez más tenue.

Esto llama sin duda la atención sobre los límites de la elaboración teórico-política del marxismo de la Tercera Internacional. Pero permite descubrir, al mismo tiempo, que en el interior de la misma teoría política “burguesa” —a partir de los años veinte— se va estableciendo un nexo cada vez más estrecho entre el análisis de los procesos de “difusión” de la política y las hipótesis “tecnocráticas”. Lo cual no carece de significado para nuestros días, si es cierto que las transformaciones de la forma de la política que se ponen en práctica en los años veinte y treinta —síntoma significativo— hacen cada vez más difícil proponer el uso puro y simple (en términos críticos) de las categorías de la tradición liberal-democrática, que la misma teoría política “burguesa” hace tiempo dejó de lado.



Hans Kelsen (nacido en Praga en 1881), estudió en la universidad de Viena, en la que obtuvo el doctorado en 1906 y, la libre docencia en 1911. Después de haber sido docente en la misma universidad hasta 1910, se convirtió en profesor extraordinario en 1917 y, posteriormente (1919) en profesor ordinario. A partir de 1940 abandona Europa y viaja a los Estados Unidos donde enseña, con diversos títulos, en varias universidades. Murió en Berkeley (California), en abril de 1973.

Sus obras principales son: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1910); *Allgemeine Staatslehre* (1925); *El problema del parlamentarismo* (1925); *Esencia y valor de la democracia* (1929); *Lineamientos de doctrina pura y del derecho* (1934); *Sociedad y naturaleza* (1943); *Teoría general del derecho y del estado* (1945); *La teoría comunista del derecho* (1955); *La doctrina pura del derecho* (1960); *El problema de la justicia* (1960).

EDUARD BERNSTEIN

## LAS PREMISAS DEL SOCIALISMO Y LAS TAREAS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Es posible afirmar que Eduard Bernstein es uno de los pensadores marxistas más denostado, pero a la vez paradójicamente menos leído. Faltaban en español sus escritos más significativos, y de su libro tan críticamente mencionado, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, sólo existían hasta ahora versiones mutiladas y deficientes. Con la finalidad de cubrir un déficit de conocimiento que impidió el acceso a un pensador de decisiva importancia en la historia del marxismo nuestra Biblioteca del pensamiento socialista incorpora una edición completa, en una nueva versión y con las modificaciones introducidas por el autor en las sucesivas ediciones alemanas, del célebre texto de Bernstein.

Como la polémica que provocó el intento de recomposición teórica del marxismo explicitado en esta obra —bautizada irónicamente por sus adversarios como “biblia del revisionismo”— se había iniciado años antes, con motivo de la publicación por Berntein de su serie de artículos titulada “Probleme des Sozialismus”, los incluimos traducidos por primera vez a otro idioma que el original. De tal modo se podrá tener una perspectiva más fundada y comprensiva del complejo proceso de disección crítica que el autor opera sobre la doctrina de Marx y que habría de desembocar en la elaboración de su obra más significativa.

Se incluye además, como tercera parte de nuestra edición, la conferencia pronunciada en 1909 por Bernstein ante la Asociación obrera de Amsterdam y en la que pretende demostrar “que la concepción revisionista, tal como yo la sostengo, brinda un fundamento por completo suficiente para un programa socialdemócrata”.

Frente a la polémica que hoy enfrenta a las diversas corrientes interpretativas del marxismo, y que remiten ineludiblemente a ese momento inicial de confrontación abierto por los escritos de Eduard Bernstein, la edición que hoy presentamos encuentra un justificativo teórico y a la vez cultural, en la medida en que podrá contribuir a un conocimiento menos parcial de los fundamentos doctrinarios de las grandes corrientes del movimiento obrero mundial.

## KARL MARX — CORRESPONDENCIA 1868-1895

Aparecen por primera vez recopiladas y editadas en forma separada la totalidad de cartas que lograron salvarse del epistolario mantenido, durante el último tercio del siglo pasado, por el pensador populista y traductor de *El capital* al ruso Nikolái Frántsevich Danielsón con Karl Marx y Friedrich Engels. No obstante la importancia excepcional de un intercambio de opiniones como el que hoy presentamos, resulta curiosa la falta de interés mostrada por las instituciones dedicadas a la publicación del legado de los fundadores del marxismo —en otros idiomas que no sea el ruso— por publicar este extenso diálogo en el que las hipótesis fundamentales de Marx intentan medirse productivamente con una situación tan extremadamente singular como era la de la Rusia finisecular. Quizás haya operado en este “descuido”, por no decir soslayamiento, el hecho evidente de las nuevas facetas del pensamiento marxiano que la correspondencia hace emerger. Un Marx desde cierta perspectiva “inédito”, que rechaza las filosofías providencialistas de la historia de los viejos y nuevos metafísicos, acostumbrados a contemplar el proceso histórico desde lo alto de una Idea metahistórica y a deformar las opciones concretas que plantea la realidad para hacerlas servir a la Razón universal. La distinta perspectiva desde la que Marx y Engels analizan las transformaciones operadas en Rusia desde la liberación de los siervos en 1861 muestra la presencia en el interior mismo del corpus teórico marxiano de fuertes tensiones internas que desequilibran y cuestionan esa pedestre metafísica, o esa formidable ideología manipuladora, a que se lo intentó reducir.

Porque sacude las cristalizaciones dogmáticas, porque pone de manifiesto una vez más la infinita riqueza conceptual —con todas sus limitaciones de época— del “marxismo” de Marx, porque demuestra todo lo que potencialmente lo distancia de una visión pobremente racionalista de las transformaciones sociales, la obra que hoy incorporamos a la *Biblioteca del pensamiento socialista* hace emerger esa faz casi siempre oculta del Marx “herético” y quizás nos permita, a cien años de distancia, reconstruir el materialismo histórico también como una herejía que, para retomar la imagen de Bobbio, se vea a sí misma no como una mera alternativa a su propia ortodoxia, sino como un momento dialéctico necesario del desarrollo histórico.

J. A.