

HERBERT MARCUSE

PARA UNA TEORIA
CRITICA DE
LA SOCIEDAD

Ensayos



EDITORIAL TIEMPO NUEVO s.a.

Título original
IDEEN ZU EINER KRITISCHEN
THEORIE DER GESELLSCHAFT

Traducción de
CLAUDINE LEMOINE DE FRANCIA

© SuhrKamp Verlag, Frankfurt am Main 1969

© de la edición en lengua española
EDITORIAL TIEMPO NUEVO, S. A.
Caracas / Venezuela

Portada / Víctor Viano
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

**NUEVAS FUENTES PARA FUNDAMENTAR
EL MATERIALISMO HISTORICO**

LA PUBLICACION de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, escritos en 1844,¹ debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista. Estos *Manuscritos* podrían ofrecer una nueva base para la discusión en torno al origen y el sentido original del materialismo histórico, y para toda la teoría del “socialismo científico”; permiten además un enfoque más fecundo y más rico en perspectivas acerca de las relaciones exactas entre Marx y Hegel.

El carácter fragmentario de los *Manuscritos* (partes enteras parecen haberse extraviado, el análisis se interrumpe con frecuencia en el punto decisivo y nunca aparecen suficientemente desarrollados como para ser impresos) no solamente exige una interpretación detallada, que va más allá de los textos aislados para considerar el contexto general, sino que también las pretensiones concretas del texto con respecto al lector son extraordinariamente elevadas, ya que se trata —para aclarar ese punto desde ahora— de una crítica y de una fundación filosóficas de la economía nacional en el sentido de una teoría de la revolución.

Es preciso subrayar las dificultades con mucha insistencia y desde el principio, porque hay que evitar el riesgo de que también los *Manuscritos* se tomen demasiado a la ligera y se coloquen precipitadamente dentro de las divisiones y esquemas tradicionales de la investigación marxista, riesgo éste mucho

más probable puesto que aquí se encuentran reunidas todas las categorías conocidas de la crítica posterior de la economía política. Pero en los *Manuscritos económico-filosóficos* se expone —más claramente que nunca— el sentido original de las categorías fundamentales y podría resultar indispensable revisar, desde el punto de vista de los orígenes, la interpretación corriente del estudio más tardío de la crítica. Tal vez un juicio crítico preliminar sobre esos *Manuscritos* mostraría que tampoco se trata de la conocida tesis acerca de una evolución de Marx, desde la base filosófica hacia la base económica de la teoría.

Se trata de una crítica *filosófica* de la economía nacional, ya que las categorías fundamentales de la teoría de Marx surgen aquí de la diferencia categórica con la filosofía hegeliana (por ejemplo, en lo que se refiere al trabajo, la objetivación, la enajenación, la absorción* y la propiedad); o sea que Marx no ha adoptado el “método” modificado de Hegel para darle vida después de insertarlo en un nuevo contexto, sino que, volviéndose hacia la misma base —la cual fundamenta el método— de la filosofía hegeliana, se apropia de su verdadero contenido y lo amplía. La gran importancia de los nuevos manuscritos se debe al hecho de que son el primer documento en el cual se expone claramente la polémica de Marx respecto a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, “verdadero lugar de origen y clave de la filosofía hegeliana” (pág. 153).

Puesto que esa separación respecto a las bases filosóficas de Hegel llega de por sí a fundamentar la teoría de Marx, ya se vuelve imposible sostener que este fundamento no sería sino el simple cambio desde una base filosófica hacia una base económica, de tal modo que la filosofía en su nueva forma (económica) resultaría vencida, “liquidada” de una vez por todas.

* Basándonos en la interpretación de Ortega y Gasset, traducimos el término *AUFHEBUNG* por “absorción”, el cual contiene tanto el sentido de “conservación” como el de “superación”. (N. del T.)

Por el contrario, la fundación contiene en *todas* sus etapas esta base filosófica, lo cual no impide que su sentido y su fin dejen de ser meramente filosóficos para volverse prácticos y revolucionarios, a saber la ruina de la sociedad capitalista por obra de la lucha económica y política del proletariado. Esto es precisamente lo que se debe ver y entender, es decir: que la economía y la política se han convertido, en virtud de una interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica, en la *base* económico-política de la teoría de la revolución.

Una vez llevada a cabo la interpretación de los *Manuscritos económico-filosóficos* que acabamos de iniciar, tal vez podrá resultar más fácil comprender la muy compleja relación que existe entre la teoría filosófica y económica, por una parte, y la praxis revolucionaria, por otra, relación que no se puede esclarecer sino mediante un análisis de toda la situación original del materialismo histórico. A grandes rasgos y de manera formal, se puede decir aproximadamente, para adelantar el entendimiento, que la crítica revolucionaria de la economía política está de por sí fundamentada filosóficamente, mientras que, por otro lado, la filosofía que fundamenta dicha economía contiene ya la praxis revolucionaria; la praxis está no solamente al final, sino también al comienzo de la teoría, sin penetrar por eso en un campo ajeno y exterior a ésta.

Después de esas observaciones preliminares, empecemos caracterizando el contenido general de los *Manuscritos*.

Marx establece como tarea propia de dicha caracterización la *crítica de la economía nacional*, o sea su crítica "positiva" (pág. 34), una crítica, pues, que revele las fallas de la economía nacional y su inadecuación práctica, y que, a la vez, eche las bases para su edificación adecuada a la práctica. Considerada como tal, la crítica positiva de la economía nacional es una *fundación* crítica de ésta. Ahora bien, dentro

del margen de esta crítica, el concepto de economía nacional adquiere un sentido totalmente distinto; se convierte en la ciencia de las condiciones indispensables para la revolución comunista, lo cual significa—fuera de todo cambio económico repentino— una revolución de toda la historia del hombre y de su destino como ser humano: “Este comunismo es (...) la solución verdadera del antagonismo del hombre con la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la auto-afirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. El es el enigma resuelto de la historia y está consciente de ser esta solución” (pág. 114).

No cabe lugar a dudas: puesto que la crítica de la economía nacional puede adquirir ese sentido principal, dicha economía no puede ser, desde el principio, objeto de la crítica como ciencia privilegiada o como campo científico privilegiado, sino como expresión científica de una problemática que abarca toda la entidad humana. Por lo tanto, en primer lugar, debemos ver más de cerca cuál *aspecto* de la economía nacional es aquí el objeto de la crítica.

La economía nacional es objeto de la crítica en cuanto se vuelva justificación científica, o sea ocultamiento de una total “enajenación” y “desvalorización” de la realidad humana, como la representa la sociedad capitalista; en cuanto se convierta en una ciencia que toma por objeto (pág. 109) al hombre considerado como “desorden”, cuya existencia entera es determinada por la “separación del hombre respecto al trabajo, el capital y la tierra”, por una inhumana división del trabajo, por la competencia, la propiedad privada, etc. (pág. 81). Esta economía nacional sanciona científicamente la perversión de un mundo humano histórico-social que se convierte en un mundo de dinero y mercancías ajeno al hombre, al cual se le enfrenta como una potencia hostil, un mundo en donde la mayor parte de la humanidad aún no existe sino como trabajador “abstracto” (separado de la realidad

de la existencia humana), ajeno al objeto de su trabajo y obligado a venderse a sí mismo como mercancía.

A partir de esa “alienación” del trabajador y del trabajo, la realización de todas las “fuerzas esenciales” humanas se convierte en una total “irrealización”; el mundo concreto ya no es una “propiedad verdaderamente humana” de la cual se apropia el hombre mediante una “actividad libre”, ni es campo de la libre participación y afirmación de toda la naturaleza humana, sino un mundo de objetos poseídos —utilizables e intercambiables dentro del margen de la propiedad privada, a cuyas leyes, aparentemente irrevocables, el hombre mismo es sometido— o, en resumen: un universal “dominio de la materia homicida sobre los hombres” (pág. 77).

Todo ese estado de cosas, frecuentemente definido como “alienación”, “enajenación”, “cosificación”, constituye un componente bastante conocido de la teoría marxista; pero la dificultad consiste en ver cómo Marx lo interpreta aquí, al comienzo de la teoría, y qué punto de partida utiliza para hacer dicha interpretación.

Al comenzar la crítica positiva de la economía nacional, allí donde se habla de las circunstancias de la alienación y de la enajenación, Marx dice: “Partimos de un hecho nacional-económico actual” (pág. 82). Pero ¿son la alienación y la enajenación un “hecho nacional-económico” como lo es, por ejemplo, la renta del suelo o el precio de venta en su dependencia respecto a la oferta y la demanda, o cualquier otra “ley” del proceso de la producción, del consumo y de la circulación?

Para la economía nacional burguesa que aquí se critica, la alienación y la enajenación, como tales, no son *ningún* hecho (ese estado de cosas aparece en la teoría de dicha economía bajo un título totalmente diferente); para la economía nacional socialista “hay” ese hecho, pero sólo mientras dicha economía se encuentre dentro del plan que Marx analiza en relación

con el presente estudio. Cabe entonces preguntarse: ¿cuál es este hecho (que se diferencia fundamentalmente de todos los hechos nacional-económicos) y sobre qué base se percibe y se describe como hecho?

El estado de cosas referente a la alienación aparece en primer lugar y con gran claridad en las bases de la economía nacional tradicional y de sus teoremas, ya que Marx divide su análisis, de manera significativa, bajo los tres conceptos de la economía nacional tradicional, o sea, “salario”, “beneficio del capital” y “renta del suelo”, pero el estudio pronto destruye y abandona esa triple división, lo cual constituye un signo muy importante y la apertura hacia un nuevo camino: “A partir de la página XII, la triple división y los títulos pierden por completo toda importancia, el texto se desarrolla menospreciando esas tres escisiones y por eso le dimos el título, conforme a su contenido, de “trabajo enajenado” (según el editor soviético, pág. 38).

En su evolución, el concepto de trabajo derriba, pues, el marco tradicional de plantear los problemas; bajo ese concepto, la discusión se amplía y descubre el nuevo “hecho” que se convierte en base para la ciencia de la revolución comunista. Por lo tanto, la interpretación debe respetar el concepto de trabajo que tiene Marx.

Cuando Marx describe la forma de trabajo vigente en la sociedad capitalista y la manera de existir del trabajador: total separación respecto a los medios de producción y al producto del trabajo convertido en mercancía, equilibrio entre el salario y el sueldo mínimo meramente material, deslinde entre el trabajo—ejecutado como “trabajo forzado” al servicio del capitalista— y la “realidad humana” del trabajador, todos esos caracteres pueden considerarse como unos simples hechos nacional-económicos, impresión que parece afianzarse aún más cuando Marx, “a través de un análisis que parte del concepto de trabajo alienado”, llega al concepto de “propiedad privada” (pág.

91), o sea al concepto básico de la economía nacional tradicional.

Pero si consideramos con mayor precisión las características del trabajo alienado, notamos algo digno de reparo: lo que ellas determinan no es sólo un estado de cosas económico, sino una enajenación del hombre, una desvalorización de la vida, una perversión y una pérdida de la realidad humana. En su debido momento, Marx enuncia la siguiente identificación: “El concepto de trabajo alienado es el del hombre alienado, del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre enajenado” (pág. 91).

Se trata, pues, de un estado de cosas que se refiere al hombre como hombre (y no solamente como trabajador, sujeto económico y cosas por el estilo), de un acontecimiento no solamente en la historia económica, sino también en la historia del hombre y de su realidad. En el mismo sentido dice lo siguiente en torno a la propiedad privada: “En la misma medida en que la propiedad privada es la simple expresión sensible de la conversión que lleva al hombre a volverse un objeto para sí mismo y, a la vez, mucho más un “sí mismo” que un objeto extraño e inhumano, (...) la absorción positiva de la propiedad privada (...) es aquello de lo cual deberán adueñarse el ser humano y la vida humana” (pág. 117).

No es simple timidez frente a cierta terminología filosófica el hecho de que Marx hable tan a menudo de “fuerzas esenciales humanas” y de “esencia del hombre”, de que llame, por ejemplo, “la existencia concreta de la industria, el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas” y quiera comprender su “relación con la esencia del hombre” (pág. 121), y que, como en las citas anteriores, encierre el trabajo y la propiedad privada en una terminología *filosófica*. Más bien, la interpretación trata de aclarar que la crítica y el fundamentar de la economía nacional se desarrollaron claramente en un plano filosófico a través de un análisis también filosófico, y que sus definiciones filosóficas no deben, pues, interpretarse como vesti-

gios ulteriores abandonados o como disfraces de los cuales sea posible liberarse. En base a una idea, concebida por Marx en la polémica con Hegel, del ser humano y de su realización, un hecho económico aparece sin más como la perversión del ser humano, como la pérdida de la realidad humana; *sólo por esta razón* un hecho económico puede llegar a convertirse en la base real de una revolución capaz de cambiar verdaderamente el ser humano y su mundo.

Tratamos de demostrar que el trabajo alienado y la propiedad privada —conceptos básicos de la crítica— se adoptan y critican al principio no solamente como conceptos nacional-económicos, sino también como conceptos para un acontecimiento decisivo en la historia humana, y que, en forma análoga, la “absorción positiva” de la propiedad privada como apropiación verdadera de la realidad humana revoluciona toda la historia del hombre. Es precisamente porque la economía nacional burguesa no tiene como objetivo la esencia del hombre y su historia (y por lo tanto no es, en el sentido más profundo, ninguna “ciencia del hombre”, sino del hombre desnaturalizado y de un mundo inhumano de objetos y mercancías) que la crítica debe revolucionarla radicalmente; en ningún caso llega a ver su propio objeto: el hombre; por esta misma razón, una crítica perspicaz advierte allí la presencia del “brutal y estéril comunismo” (pág. 112), ya que no se sitúa en la realidad del ser humano, se despliega únicamente en el plano económico de un mundo de objetos y queda estancado dentro de la “enajenación”. Ese comunismo no hace sino sustituir la propiedad privada individual por “la propiedad privada colectiva” (pág. 111); quiere aniquilar todo “lo que no puede ser poseído por todos como propiedad privada; pretende hacer abstracción por la fuerza de todo talento, etc. La posesión material inmediata es para él el único fin de la vida y de la existencia; la productividad del trabajador no se suprime sino que se extiende a todos los hombres” (pág. 111 sq.). Los argumentos que se elevaron hasta ahora —siem-

pre en forma desconsiderada— en contra del economismo absoluto de la teoría sustentada por Marx, fueron utilizados por este último en contra del brutal comunismo que él condena, que no es para él sino la simple “negación” del capitalismo, y que como tal se encuentra junto a éste en el mismo plano, un plano que Marx, precisamente, quiere allanar para siempre.

Antes de iniciar la interpretación, es preciso prevenir otro malentendido evidente. El hecho de que la crítica hecha por Marx de la economía nacional y la fundación de la teoría revolucionaria se consideren como *filosóficas* no significa que se trate aquí de cuestiones filosóficas “meramente teóricas”, las cuales cimentarían, por decirlo así, la situación histórica concreta (del proletariado en el capitalismo) y su praxis. El análisis encuentra más bien su punto de partida, su base y su fin en esa situación histórica determinada y en la praxis que la revoluciona. Además, considerar la situación y la praxis bajo el aspecto de la historia de la esencia del hombre no hace más que agudizar el carácter esencialmente práctico de la crítica. El hecho de que la sociedad capitalista ponga en duda no sólo los hechos y los objetos económicos sino también todo el “existir” del hombre, representa para Marx la razón legítima de una revolución *total y radical* que excluye obligatoriamente toda revolución únicamente parcial o toda “evolución”; esta razón legítima no se encuentra fuera o detrás de la alienación y de la enajenación: ella es precisamente esta alicianación y esta enajenación. Todo intento por ignorar u ocultar de manera vergonzosa el contenido de la teoría de Marx, demuestra un total desconocimiento de las bases originales e históricas de dicha teoría y es debido a una separación fundamental respecto a la filosofía, la economía y la praxis revolucionaria, la cual es exactamente el producto de la cosificación que Marx combate y que había vencido ya desde el comienzo de su crítica.

A continuación nos referiremos a la interpretación del concepto de trabajo.

En la sociedad capitalista, el trabajo produce no sólo mercancías (es decir en el mercado de los bienes libremente vendibles), sino que se produce también a “sí mismo y produce al trabajador como una mercancía”, o sea que el trabajador se convierte en una mercancía tanto más vendible cuanto más mercancías produzca (pág. 28 sq). El trabajador no sólo pierde el producto de su propio trabajo, es decir, crea objetos extraños para hombres extraños, no sólo está “oprimido intelectual y físicamente por la máquina a través de la división y la tecnificación crecientes del trabajo y se convierte de hombre que crea en actividad abstracta y en estómago” (pág. 42), sino que además debe “venderse a sí mismo y vender su humanidad” (pág. 44), y convertirse en mercancía para poder existir como sujeto físico. De esta manera, en lugar de ser una exteriorización del hombre considerado en su entidad, el trabajo se convierte más bien en una “alienación”, y en vez de ser plena y libre realización se vuelve total “irrealización”, la cual “lo es de tal manera que culmina con la muerte del hombre por inanición” (pág. 83).

No cabe duda de que en esa representación del “hecho nacional-económico” del trabajo alienado se destruye constantemente la mera descripción nacional-económica: el “estado” económico del trabajo se refleja en el “existir” (pág. 41) del hombre trabajando; más allá de la esfera de las relaciones económicas, la alienación y la enajenación del trabajo conciernen

la esencia y la realidad del hombre “como hombre” y sólo por eso la pérdida del objeto del trabajo puede adquirir un sentido con semejante alcance, lo cual Marx manifiesta con toda claridad al hacer del hecho citado la “expresión” de un estado de cosas más general: “Ese hecho no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, o sea su producto, se le enfrenta como a un ser ajeno, como a una potencia independiente del que produce. El producto del trabajo es el trabajo que se establece en un objeto que ha hecho práctico; él es, pues, la conversión del trabajo en objeto” (pág. 83); además, Marx dice: “El hecho de hacer que el hombre se comporte frente al producto de su trabajo como si éste fuera un objeto extraño, abarca todas las consecuencias propias a la economía de tipo capitalista (*ebenda*); o sea: el hecho económico de la enajenación y de la cosificación.” Con respecto a semejante conducta del hombre frente al objeto, y no solamente como simple estado económico, es preciso comprender el “trabajo alienado”. “La alienación del trabajador en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, en existencia exterior a él, sino que existe fuera e independientemente de él, volviéndose una potencia autónoma frente a él: la vida que él ha prestado al objeto se le enfrenta ahora de manera hostil y extraña” (pág. 83 sq). Queda demostrado, además, que también el hecho económico de la “propiedad privada” se basa en el estado de cosas entendido como conducta del hombre respecto al trabajo alienado. “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia indispensable del trabajo alienado, de la relación alienada del trabajador respecto a la naturaleza y respecto a sí mismo” (pág. 91).

Aquí parece haber tenido lugar una sorprendente perversión “idealista” de los hechos reales: un hecho económico debe fundarse en un concepto general, en la conducta del hombre respecto al objeto. La “propiedad privada capitula frente a un análisis que parta del concepto de trabajo alienado” (*ebenda*),

Así lo escribe Marx y no Hegel. En esa perversión aparente se expresa, en primer lugar, uno de los descubrimientos decisivos de la teoría de Marx: la destrucción del hecho económico a favor de los factores humanos, la destrucción del "hecho" a favor de la "acción", la inclusión de los "estados" rígidos y de su legalidad efectiva, que escapa al poder humano en el *movimiento de su evolución histórica*, fuera del cual dichos estados han caído y se quedaron estancados (véase, por ejemplo, la introducción programática del nuevo planteamiento de los problemas). No conviene abordar aquí la significación revolucionaria de este método; por lo tanto, seguimos con el plan de estudio indicado al comienzo.

Si el concepto de trabajo alienado se entiende como una conducta del hombre respecto al objeto (y, como lo veremos más adelante, respecto a sí mismo), entonces hay que entender una conducta humana (y no un estado económico) en el concepto de trabajo como tal. Y si la alienación del trabajo significa una total irrealización y enajenación del ser humano, el trabajo mismo debe comprenderse como exteriorización y realización verdaderas del ser humano, lo cual significa que dicho trabajo es nuevamente situado como categoría *filosófica*.

A pesar del estado de cosas que se acaba de estudiar, podríamos temer emplear el término ontología —el cual se emplea frecuentemente en forma impropia respecto a la teoría de Marx, ya que él mismo no lo usa explícitamente; él dice: es solamente "por mediación de la propiedad privada que el ser *ontológico* de la pasión humana se realiza tanto en su totalidad como en su humanidad",³ declarando además que "los sentimientos, las pasiones, etc., del hombre no son solamente disposiciones antropológicas (...), sino, realmente, afirmaciones ontológicas referentes al ser (y a la naturaleza)" (*ebenda*).⁴

Casi todas las definiciones positivas que Marx da del trabajo sirven de contra-conceptos para la definición del trabajo *alienado*, a pesar de que en ella se

expresarse claramente el carácter ontológico de dicho concepto. Destacamos tres de las formulaciones más importantes: “El trabajo es el devenir —para sí— del hombre, dentro de la alienación o como hombre alienado” (pág. 157); es la “autocreación o el acto de auto-objetivación por parte del hombre” (pág. 168); es “la actividad vital, la vida productiva misma” (pág. 87 sq). Si no estuvieran presentes en el desacuerdo explícito entre Marx y Hegel, esas tres formulaciones podrían remitir también al concepto ontológico que Hegel tiene del trabajo:⁵ en efecto, el concepto básico de la crítica de Marx, o sea el concepto de trabajo alienado, surge de la diferencia con la categoría hegeliana de la objetivación que Hegel desarrolló por primera vez en la *Fenomenología del espíritu* en torno al concepto de trabajo.⁶ Los *Manuscritos económico-filosóficos* son una prueba contundente de que la teoría de Marx tiene su arraigo en el centro de la problemática filosófica de Hegel.

De estas definiciones del trabajo inferimos en primer lugar lo siguiente: el trabajo es el “acto de auto-creación del hombre”, o sea la actividad a través de la cual y en la cual el hombre se convierte finalmente en lo que es como hombre, de un modo conforme a su ser, o sea que su devenir y su ser existen *para él mismo*, que él se *sabe* y “se contempla como lo que es” (el “devenir —para sí—” del hombre). El trabajo es una actividad consciente de ser tal y reconocida como tal: en el trabajo, el hombre tiene una conducta respecto a sí mismo y al objeto de su trabajo; él no se confunde espontáneamente con el trabajo, sino que en cierto modo puede colocarse independientemente frente a él, e incluso en su contra (a través de lo cual el trabajo humano, por ser un producir “universal” y “libre”, se diferencia esencialmente del producir “natural” del animal que construye su nido, por ejemplo). La afirmación según la cual el hombre, en el trabajo, existe objetivamente “para sí”, está en relación estrecha con esta segunda afirmación, la cual decreta

que el hombre es un ser “objetivo”, o más exactamente: “objetivante”. El hombre puede realizar su ser tan sólo si lo realiza como algo *objetivo*, o sea, creando mediante sus “fuerzas esenciales” un mundo “exterior”, “material” y concreto en cuya edificación (entendida en el sentido más amplio) él es real. “En la construcción práctica de un mundo concreto, en la transformación de la naturaleza inorgánica, el hombre se verifica como ser de género y como ser consciente (...)” (pag. 88): a través de esta actividad, el hombre se pone de manifiesto, hasta donde lo permita su “género”, como un ser humano opuesto al ser animal, vegetal e inorgánico (sólo más adelante abordaremos el concepto central de objetivación). Entendido de esta manera, el trabajo es la “afirmación específicamente humana del ser”: en él, pues, se realiza y “confirma” el Ser humano.

Por lo tanto, una caracterización preliminar y muy general del concepto de trabajo en Marx conduce más allá de la esfera económica y hacia aquella dimensión en la que el ser humano, en su totalidad, es el tema del análisis. La interpretación no puede desarrollarse antes de haber alcanzado esa dimensión, y en primer lugar debe responder la siguiente pregunta: ¿cuáles son las bases que Marx utilizó para definir el ser y la esencia del hombre? y ¿cómo lo hizo? Responder esta pregunta es la condición previa para poder entender el verdadero sentido del concepto de trabajo alienado y, más adelante, toda la fundación de la teoría revolucionaria.



En la segunda parte de los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx ofrece una definición explícita del hombre, que abarca la totalidad del ser humano: desde la línea 87 hasta la 89 y desde la línea 159 hasta la 163. A pesar de que aquí también se trate simplemente de un bosquejo, esos fragmentos indican con mucha claridad las bases de la crítica de Marx. Repetidas veces (pag. 114, 116, 160) Marx le da al comunismo positivo, que logra absorber la enajenación y la cosificación, el nombre de “humanismo”, terminología que permite demostrar que para él una realización determinada del ser humano es la “base”. La elaboración de este humanismo, en tanto que es la determinación esencial y positiva del hombre, se define aquí principalmente a través de Feuerbach: “La crítica positiva, sobre todo, y también la crítica alemana positiva de la economía nacional, deben su verdadera fundación a los descubrimientos de Feuerbach”; “la crítica positiva, humanista y naturalista data de él”, según cita el *Prefacio* (pag. 34); más tarde, la “fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real” se califica como el “gran acto” realizado por Feuerbach (pag. 152). No obstante, en nuestra interpretación no tomaremos un camino filosófico-histórico ni tampoco seguiremos la evolución del “humanismo” desde Hegel hasta Marx pasando por Feuerbach, sino que intentaremos circunscribir el problema a partir del texto mismo de Marx.

“El hombre es un ser de género, no solamente porque convierte el género en su objeto —en forma práctica y teórica—, tanto el suyo propio como el de las demás cosas (y esto es sólo una expresión diferente para la misma cosa), sino también porque se comporta respecto a sí mismo como el género actual, viviente, porque se comporta respecto a sí mismo como un ser *universal* y, por lo tanto, libre” (pag. 87). La definición del hombre como “ser de género” le ha hecho mucho daño a la investigación en torno a Marx, mientras que nuestra posición, en cambio, es valiosa precisamente porque pone al descubierto las fuentes propias del concepto marxista de género. El hombre es un “ser de género”, o sea un ser que tiene por objeto el “género” (el suyo propio y el de los demás entes). El género de un ente es aquello que este ente es conforme a su “linaje” y a su “origen”, el “principio” de su ser que reúne todas las peculiaridades del ente: lo universal que perdura siendo igual a sí mismo en todas las individualidades, el ser universal de este ente. Puesto que el hombre puede convertir en objeto suyo el “género” de todo ente, el ser universal de todo ente puede entonces volverse objetivo para él: puede poseer cada ente en lo que éste es conforme a su ser, y es precisamente por eso (lo que expresa la segunda mitad de la frase citada) que el hombre puede *comportarse* libremente respecto a cada ente: no está limitado a la peculiaridad respectiva y real del ente ni a la relación inmediata de éste con ella, sino que se puede adueñar de cada ente tal como es en su ser, y más allá de toda particularidad real e inmediata, puede percibir y aprehender las “posibilidades” que residen en todo ente; puede agotar, cambiar, formar, confeccionar, perfeccionar (“producir”) todo ente según su “medida inherente” (pag. 88). Como “actividad vital específicamente humana”, el *trabajo* sirve de base a ese “ser de género” del hombre: supone el poder, o sea comportarse frente a lo “universal” de los objetos y a las posi-

bilidades de éstos implícitas en ese universal. Además, *la libertad* específicamente humana: la auto-realización, la “auto-creación”, se funda en el poder-comportarse respecto al género propio. Ahora bien, la conducta del hombre como ser de género se define con mayor precisión a través del concepto de libre trabajo (de libre producción):

El hombre, ser de género, es de un ser “universal”: todo ente puede volverse objetivo para él, gracias a su “carácter de género”; su ser es el comportarse universal respecto a la objetividad. El hombre debe incluir en su praxis lo objetivo, tan “teórico” para él, y convertirlo en objeto de su “actividad vital” transformándolo. Toda la “naturaleza” es medium de la vida humana, “medio de vida” del hombre: es su *hipótesis*, que él debe admitir y reubicar en su actividad. Al hombre no puede serle suficiente recibir el mundo objetivo o conformarse con él; debe adueñarse de él y convertir los objetos de este mundo, por decirlo así, en órganos de su vida, la cual ejerce su acción en ellos y a través de ellos. “La universalidad del hombre aparece prácticamente en la universalidad de la cual la naturaleza entera hace su cuerpo inorgánico, no sólo en la medida en que ella es ante todo un medio de vida inmediato, sino también en cuanto es la materia, el objeto y el instrumento de la actividad vital del hombre. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir la naturaleza en cuanto ella misma no sea cuerpo humano” (pag. 87).

La tesis que afirma el carácter de medium de la naturaleza respecto al hombre no significa únicamente que éste último, para poder existir físicamente, tenga que conformarse con la naturaleza objetiva, orgánica e inorgánica, haciendo de ella su “medio de vida”, ni tampoco que él produzca su mundo objetivo (se apropie de él, lo transforme, lo prepare) bajo la presión inmediata de la “necesidad” y para obtener los medios de su alimentación, de su vestimenta y de su vivienda. Marx habla aquí de mane-

ra explícita de la “naturaleza inorgánica espiritual”, de los “medios de vida espirituales”, de la “vida física y espiritual del hombre” (pag. 87). Es precisamente por eso que la universalidad del hombre es *libertad*, en oposición a la limitación esencial del animal, el cual produce “sólo bajo el dominio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre no produce realmente sino en la libertad de sí mismo” (pag. 88). El animal se produce tan sólo a sí mismo y a aquello que él “necesita inmediatamente para sí y su prole” (ibenda). El hombre posee los objetos no sólo como medio ambiente de su actividad vital natural; además, no los elabora únicamente como objetos de sus necesidades inmediatas. Puede “enfrentarse” con cada objeto, agotar en el trabajo sus posibilidades intrínsecas y hacerlas eficientes; puede producir “según las leyes de la belleza” y no solamente según la medida de su necesidad propia. En esa libertad, el hombre produce “la naturaleza entera”, la lleva transformada y dominada a la par de su propia vida, aun cuando esta producción no satisfaga una necesidad inmediata. La historia de la vida humana es, pues, a la vez, y esencialmente, la historia de su mundo objetivo, de la “naturaleza entera” (el término de “naturaleza” se entiende siempre en el sentido amplio que le confiere Marx, remitiéndose a Hegel).⁷ El hombre no está *en* la naturaleza, la naturaleza no es su mundo *exterior* frente al cual debería despojarse de su intimidad, sino que el hombre *es* naturaleza; la naturaleza es su “manifestación”, “su obra y su realidad” (pag. 89). Allí donde la naturaleza se encuentra con la historia del hombre, se convierte en “naturaleza humana”, mientras que el hombre, por su parte, es siempre “*naturaleza* humana”. Entendemos ahora, por lo menos en forma preliminar, cómo el “humanismo” llevado a cabo es necesariamente un “naturalismo” (pag. 114, 160).

En base a la así realizada unidad del hombre y de la naturaleza, se desarrolla ahora la definición

decisiva de la *objetivación*, a través de la cual se determina también, en forma más concreta, la conducta específicamente humana respecto a la objetividad, a la forma humana del producir como universalidad y libertad. La objetivación, es decir: la definición del hombre como “ser objetivo”, no se confunde con la definición de la unidad del hombre y de la naturaleza, o sea del hombre como “ser natural”, o con algo semejante, sino que es únicamente el fundamento más cercano y más profundo de esa unidad. La objetivación como tal pertenece al ser del hombre —como le pertenece también su naturalidad— y por lo tanto no puede suprimirse; según la teoría revolucionaria, sólo una forma determinada de la objetivación puede y debe eliminarse, o sea la cosificación, la “enajenación”.

Como ser natural, el hombre es un “ser objetivo”, es decir, para Marx es un “ser provisto y dotado de fuerzas esenciales objetivas, o sea materiales”, un ser que frente a unos objetos reales asume una conducta, que “actúa objetivamente” y no puede *exteriorizar* su vida sino en ciertos objetos reales y sensibles. Puesto que, en cierto modo, la fuerza de su ser consiste en desplegar en objetos exteriores, y junto a ellos, todo lo que es “objetivamente”, la “auto-realización” del hombre significa la “edificación de un mundo objetivo y real, pero bajo la forma de la exteriorización, es decir la construcción de un mundo que ni pertenezca ni domine a su ser” (pag. 159). Ya que el mundo objetivo es la objetividad indispensable del hombre, la cual éste debe “absorber” después de adueñarse de ella para poder “crear” y “probar su eficacia”, dicho mundo pertenece al hombre mismo, es la verdadera objetividad tan sólo para él —hombre que se realiza—, es “auto-objetivación” del hombre, es objetivación humana. Y este mismo mundo objetivo, ya que es objetivación real, puede aparecer como la condición previa del ser, al cual no priva de su poder, siendo independiente de éste y no “prepotente” a él. En

esa misma discrepancia del ser humano, es decir: ser objetivo en sí mismo, se funda el hecho de que la objetivación pueda convertirse en cosificación y la exteriorización en enajenación; ahí también se origina la posibilidad de “perder” completamente el ser del objeto, de dejar que se vuelva autónomo y prepotente, posibilidad ésta que se hace realidad en el trabajo enajenado y en la propiedad privada.

Ahora bien, Marx intenta arraigar aún más profundamente la objetivación y la discrepancia implícita en ella en la definición del hombre. “El ser objetivo (...) no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su definición esencial. El no crea, no elabora sino objetos, *porque* se encuentra en medio de objetos, porque originariamente es naturaleza” (pag. 160). Pero estar colocado entre objetos es la definición fundamental de la “sensibilidad” (tener un sentir, que los objetos modifican), gracias a lo cual Marx puede identificar el ser objetivo con el ser sensible, tener objetos fuera de sí y ser sensible: “Ser sensible, o sea ser real, es ser objeto del sentir, ser objeto sensible, o mejor, tener objetos sensibles fuera de sí, tener los objetos de su sensibilidad; a la vez *ser* objetivo, natural, sensible y tener fuera de sí objeto, naturaleza y sentir, y ser uno mismo objeto, naturaleza y sentir para un tercero, se identifican” (pag. 161), (más adelante hablaremos sobre la segunda identificación que se añadió aquí). De ese modo, la “sensibilidad” en Marx viene a colocarse en el centro de la fundación. La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia” (pag. 123).

A través de la derivación anterior, se entiende que la “sensibilidad” es un concepto ontológico dentro de la definición esencial del hombre, que es ajeno a todo materialismo y a todo sensualismo. El concepto de sensibilidad que aquí adopta Marx, siguiendo a Feuerbach y a Hegel, se remite a la *Crítica de la razón pura* de Kant, el cual define la sensibilidad únicamente como aquel saber a través del

cual los objetos nos son *dados*; los objetos pueden ser dados al hombre sólo en cuanto "afecten" a este último; la sensibilidad humana es el poder ser afectado.⁸ Como sensibilidad, el entendimiento humano se comporta en forma acogedora, receptiva, pasiva; él recibe lo que le es dado y depende por lo tanto de ese ser-dado del cual tiene necesidad. En la misma medida en que está determinado a través de la sensibilidad, el hombre está "colocado" entre objetos antepuestos a él, los cuales acepta conscientemente. Siendo un ser sensible, él es también un ser afectado, pasivo, sufriente.

En Feuerbach, al cual Marx se remite explícitamente en los fragmentos citados, el concepto de sensibilidad tiene originariamente el mismo significado que tiene para Kant; al querer colocar, a diferencia de Hegel, la receptividad de la sensibilidad al comienzo de la filosofía, Feuerbach aparece sin duda alguna como un conservador y un defensor del criticismo kantiano en oposición al "idealismo absoluto". "Ser es Algo en lo cual participan no sólo yo, sino también los otros, y sobre todo el *objeto* mismo".⁹ Unicamente a través de los *sentidos* un objeto es verdaderamente dado y no a través del pensar para sí mismo; "un objeto es dado no al Yo, sino al No-Yo en mí, ya que sólo allí, donde yo sufro, es donde nace la representación de una actividad, o sea una objetividad existente fuera de mí" (*ibd.* pag. 321 sq.). Ese ser acogedor, sujeto a lo dado y sufriente, ese necesitado que se expresa en la sensibilidad del hombre, Feuerbach lo coloca en la cima de su filosofía, extendiéndolo hasta convertirlo en el "principio pasivo", (*ibd.* pag. 257). y de esta manera, indudablemente, toma un camino muy diferente al de Kant. La definición del hombre como un ser que absolutamente "sufre" y está "necesitado", es la base original del ataque de Feuerbach contra Hegel y su idea del hombre como una conciencia absolutamente libre y creadora; "sólo el ser necesitado es el ser indispensable. *La existen-*

cia carente de necesidad es existencia superflua (...). Un ser sin necesidad es un ser sin base (...). Un ser sin *sufrimiento* es un ser sin ser; un ser sin sufrimiento no es otra cosa que un ser sin sensibilidad, sin materia” (*ibd.* pag. 256 sq.)

Esta misma tendencia hacia el recurso a la sensibilidad también está presente en Marx, quien, a través de la sensibilidad en el ser del hombre mismo, define la indigencia y la necesidad, la dependencia respecto a una objetividad antepuesta a él. Esa tendencia, por su parte, recubre la intención de lograr la verdadera concreción del hombre objetivo, natural y unido al mundo, intención ésta que se opone al “ser” de Hegel, absoluto y abstracto, desprendido de la “naturalidad” antepuesta, que afirma toda objetividad como también se afirma a sí mismo. Siguiendo a Feuerbach, Marx declara que el hombre es, “como ser natural, sensible y objetivo”, un ser *sufriente*, necesitado y limitado (pag. 160) y que “ser sensible es ser *sufriente*. Puesto que el hombre es un ser sensible objetivo, por lo tanto es un ser *sufriente* y, dado su sufrimiento, un ser que siente, *apasionado*” (pag. 161). La pasión del hombre, su actividad y su espontaneidad propias se reducen al sufrimiento y a la necesidad del hombre, en cuanto constituyen la aspiración hacia el objeto colocado fuera de él y antepuesto a él: “La pasión es la fuerza esencial del hombre, la cual tiende enérgicamente a alcanzar su objeto”¹⁰ (pag. 161). “El hombre rico es el hombre carente de la totalidad de la afirmación humana de la vida, es el hombre en el cual su propia realización existe como necesidad íntima, como carencia” (pag. 123).

Comprendemos ahora por qué Marx destaca que los “sentimientos, las pasiones, etc., del hombre (...) son verdaderamente la afirmación ontológica del ser (de la naturaleza)”. En la misma medida en que la carencia y la necesidad del hombre expresadas en el trabajo enajenado no son solamente económicas, tampoco las que se manifiestan en la sensibilidad

conciernen únicamente el conocimiento. Esa carencia y esa necesidad no se refieren de ninguna manera a algunas formas de conducta del hombre, sino que determinan todo su ser: son categorías ontológicas (volveremos sobre este problema en los temas más diversos de estos *Manuscritos*).

Esa interpretación tan detallada del concepto de sensibilidad era necesaria para indicar una vez más su verdadero significado, y para destruir las interpretaciones falsas y simplistas, aún vigentes, a las cuales dicho concepto, como base del materialismo, ha dado lugar. Con el análisis de este concepto, Feuerbach y Marx se separan completamente de uno de los problemas decisivos de la "filosofía clásica alemana", y es precisamente en torno al concepto de sensibilidad que Marx realiza ese distanciamiento terminante respecto a la misma, para dirigir su mirada hacia la teoría de la revolución, insertando las definiciones fundamentales del ser *práctico y social* en la determinación esencial del hombre. La sensibilidad del hombre, como "objetividad", es una objetivación esencialmente práctica y, como práctica, es una objetivación esencialmente social.

Gracias a la *Tesis sobre Feuerbach*, sabemos que Marx se separa de este autor exactamente en lo que se refiere al concepto de *praxis* humana. Por otra parte, es a través de dicho concepto (o más exactamente: a través del concepto de trabajo) que Marx, después de recurrir a Feuerbach, se remite a Hegel: “La importancia de la “fenomenología” de Hegel y de sus resultados finales (...) reside en el hecho de que (...) Hegel comprende la esencia del trabajo y considera al hombre objetivo, al hombre real y, por lo tanto, verdadero, como resultado de su propio trabajo” (pag. 156). Considerar el camino que conduce a Marx, pasando por Feuerbach, como un simple desvío a partir de Hegel, sería, pues, una interpretación muy simplista. Al principio de la teoría revolucionaria, Marx se adueña en cambio de los resultados más importantes obtenidos por Hegel y los coloca sobre bases nuevas.

Hemos dicho que la sensibilidad del hombre significa encontrarse en medio de unos objetos antepuestos y, a la vez, *tener* un mundo objetivo dado, respecto al cual el hombre pueda comportarse de manera “universal” y “libre”. Ahora bien, es preciso determinar con mayor exactitud la forma de esta posesión y de esta conducta.

En Feuerbach, ellas eran esencialmente teóricas: la conducta humana que realmente logra poseer la realidad es la “contemplación”.¹¹ Marx, en cambio, por decirlo en forma sumaria, coloca el tra-

bajo en el lugar de la contemplación, sin que por ello desaparezca la significación central de la conducta teórica, la cual se coloca al lado del trabajo, en una relación de bases. Ya hemos señalado que Marx entiende el trabajo, por encima de toda significación económica, como la "actividad vital" y como la verdadera realización del hombre. A continuación estudiaremos la estrecha relación que existe entre el concepto de trabajo y la definición del hombre considerado como un ser "natural" y "sensible" (objetivo). Se mostrará también cómo se hacen reales en el trabajo la carencia y la necesidad, pero también la universalidad y la libertad del hombre.

"El hombre es fundamentalmente un ser natural. Como tal, y como ser natural viviente, él está parcialmente provisto de fuerzas naturales, de fuerzas vitales; él es un ser natural *activo*; esas fuerzas existen en él como disposición y aptitudes, como impulsos; como ser natural, material, sensible y objetivo, él es un ser sufriente, necesitado y limitado (...), o sea que los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él; pero estos objetos son los objetos de sus *necesidades*, indispensables y esenciales para la función y la sanción de sus fuerzas vitales" (pag. 160). Por lo tanto, los objetos no son ante todo los objetos de la contemplación, sino más bien los de la necesidad, y, como tales, son los objetos de las fuerzas, de las aptitudes y de los impulsos del hombre. Ya hemos señalado que la "necesidad" no debe entenderse en el simple sentido de necesidad física: el hombre necesita la "exteriorización de la vida en su totalidad"; para poder realizarse, él necesita la exteriorización de objetos antepuestos y opuestos a él. El actúa y se afirma adueñándose de toda "exterioridad" erigida frente a él, comprometiéndose en la exterioridad. Mediante el trabajo, el hombre suprime el simple carácter de cosa del objeto y lo transforma en "medio de vida"; en cierto modo, le imprime la forma de su ser, lo convierte en "su obra y su

realidad". La obra objetiva es la realidad del hombre; en la misma forma en que se ha realizado en el objeto del trabajo, así mismo es el hombre. Todo ello hace que Marx declare que es en el objeto del trabajo donde el hombre se vuelve objetivo, deviene "para sí" y se contempla a sí mismo como objeto. "El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida de género del hombre, ya que éste se desarrolla en forma consciente, no sólo intelectual, sino también activamente y de manera real; por lo tanto, se contempla a sí mismo en un mundo que él ha creado.

La objetivación de la "vida de género" significa que el individuo aislado no participa en el trabajo; la objetividad del trabajo tampoco es objetividad para el individuo aislado o para cierto número de individuos; más bien, es precisamente en el trabajo donde se realiza la *universalidad* específicamente humana.

De este modo se asoma ya el segundo carácter fundamental de la objetivación, la cual es esencialmente actividad "colectiva"; el hombre que objetiva es esencialmente un hombre "colectivo". El campo objetivo del trabajo es precisamente el campo de una actividad vital colectiva; a través de los objetos del trabajo, y en ellos, el *otro* se manifiesta al hombre en su realidad. Las "formas de trato" originales, las relaciones esenciales que el hombre mantiene con los demás, se demuestran en la posesión, el deseo, la necesidad, el disfrute común, etc., del mundo objetivo. Todo trabajo es trabajo con, para y contra los demás, de tal modo que los hombres en forma mutua y opuesta se muestran como son realmente.¹² Todo objeto sobre el cual el hombre actúe en su individualidad es, pues, su propia existencia para los demás hombres y, a la vez, la existencia de estos últimos para él" (pag. 115).

Al comprender el mundo objetivo en su totalidad como un mundo "social", como la realidad objetiva de la sociedad humana y, por lo tanto, como ob-

jetivación humana, lo definimos también como realidad “histórica”. El mundo objetivo que siempre se antepone al hombre es la realidad de una vida humana realizada, la cual, a pesar de haber pasado, sigue estando presente en la forma que ella ha dado al mundo objetivo. Por consiguiente, una nueva forma del mundo objetivo se origina siempre y únicamente sobre la base y tras la absorción de una forma pre-existente; es en este movimiento que cada vez convierte al pasado en presente, donde nacen el hombre verdadero y su mundo: la historia es la historia natural y real del hombre, su “acto de génesis” (pag. 162), su “creación” a través del trabajo propio (pag. 125). No solamente el hombre “deviene” en la historia, sino también la “naturaleza”, ya que ésta no es algo “exterior” al ser humano ni algo separado de él; más bien pertenece a la objetividad del hombre, que él absorbe adueñándose de ella: la “historia del mundo” es “el devenir de la naturaleza para el hombre” (*ibid.*).

Solamente ahora —después de haberse concretado la totalidad del ser humano como unidad del hombre y de la naturaleza a través de la objetivación práctico-histórico-social— se entiende la definición del hombre como ser de género “libre” y “universal”. La historia del hombre es el acontecer de la “naturaleza entera”; su historia es un “producir y un reproducir” de toda la naturaleza, un seguir del ente objetivo a través de la re-absorción de su forma presente. En la conducta “universal”¹³ que el ente asume frente a la naturaleza entera, dicha forma no significa, pues, su límite o un dato exterior ajeno a él que lo obligaría a cambiar; ella es, en cambio, su exteriorización, su afirmación, su esfera de acción: “la exterioridad es (...) la *sensibilidad exteriorizándose*, abierta a la luz y al hombre sensible” (pag. 171).

Resumiremos ahora brevemente las definiciones reunidas en el concepto del hombre como ser uni-

versal y libre. El hombre tiene una *conducta* respecto a sí mismo y respecto al existente; puede absorber lo dado, antepuesto a él, apropiárselo y de ese modo otorgarle su propia realidad, realizándose así, él mismo, en todo. Esta libertad no contradice la carencia y la necesidad del hombre de las cuales hablamos anteriormente, sino que se fundamenta en ellas, ya que es verdaderamente libertad sólo como absorción de lo dado y lo antepuesto. La "actividad vital" del hombre "no es una determinación con la cual se confunde obligatoriamente", como lo hace el animal (pag. 88); ella es "libre actividad ya que el hombre puede "distinguirse" de la determinación espontánea de su existencia, "convertir a la misma en objeto" y absorberla; puede hacer de su existencia un "medio" (*ibd.*). darse a sí mismo su realidad, "producirse" a sí mismo y producir a su "objetividad". Con ese sentido más profundo (y no solamente biológico) es como debe entenderse la frase siguiente: "El hombre produce al hombre" (pag. 115, 116), la vida humana es la vida propiamente "productiva", la "vida es vida creando" (pag. 88.).

De este modo, la definición del hombre vuelve a su punto de partida: al concepto fundamental de "trabajo". Con ello se aclara hasta qué punto el trabajo se ha empleado, con razón, como categoría ontológica: en cuanto el hombre se confiere su propia realidad en la creación, la transformación y la apropiación del mundo objetivo, en cuanto su "conducta frente al objeto" es precisamente "la afirmación de la realidad humana" (pag. 118), el trabajo se convierte, por lo tanto, en la verdadera expresión de la libertad humana. En el trabajo el hombre se vuelve libre, en el objeto del trabajo se realiza a sí mismo con plena libertad; "ya que (...) la realidad objetiva se convierte, para el hombre en sociedad, en realidad de las fuerzas esenciales humanas, en realidad humana y, por lo tanto, en realidad

de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los objetos a su vez se convierten en la objetivación del hombre mismo, en objetos que afirman y realizan la individualidad de éste, en *sus* objetos, o sea *él mismo* se convierte en un objeto” (pag. 119).

IV

En los párrafos anteriores hemos tratado de ofrecer una visión general de la definición esencial del hombre que se basa en los *Manuscritos económico-filosóficos* y de mostrar el plano en el que se sitúa la crítica de la economía nacional. A pesar de todas las aseveraciones contrarias, casi podría parecer que estuviéramos moviéndonos solamente en el campo de los análisis filosóficos y hubiéramos olvidado que en los *Manuscritos* se trata de una fundación de la teoría de la revolución, o sea, en última instancia, de la *praxis* revolucionaria. Pero es suficiente con oponer el resultado de la interpretación al punto de partida de la misma, para encontrarnos en el lugar donde la crítica filosófica en sí se convierte espontáneamente en crítica práctico-revolucionaria.

El hecho del cual partían la crítica y la interpretación, es decir la alienación del ser humano que se expresa en la alienación del trabajo —situación del ser humano en la realidad histórica del capitalismo—, aparece como la total *perversión y disimulación* de lo que la crítica había definido como la esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo ya no es “libre actividad” y tampoco es universal y libre auto-afirmación del hombre en la totalidad de su exteriorización vital sino un “no-ser”, un sujeto meramente físico en una actividad “abstracta”; los objetos del trabajo no son la manifestación ni la afirmación de la realidad humana del trabajador, sino cosas extrañas que de ningún modo

pertenecen al trabajador, o sea “mercancías”. De esta manera, en el trabajo enajenado, la existencia del hombre no se convierte en un “medio” para lograr su auto-afirmación sino, por lo contrario, es el “sí mismo” el que se convierte en un medio para su mera existencia: el puro existir físico del trabajador es la meta hacia la cual éste dirige toda su actividad vital. “De ello resulta que el hombre (el trabajador) sólo logra actuar libremente respecto a sus funciones animales: comer, beber, procrear, y tal vez construir y adornar su vivienda, y que en sus funciones humanas sólo logra actuar como un animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano, animal” (pag. 86).

Hemos visto que Marx define esta alienación e irrealización como la “expresión” de una total perversión en la conducta del hombre como tal, o sea en su relación con el producto del trabajo “como objeto extraño y capaz de ejercer poder sobre él” y, al mismo tiempo, en la relación del trabajador respecto a su propia actividad “como una actividad ajena, que no le pertenece” (ebd.). Ahora bien, esta cosificación no se limita al trabajador (aun cuando se ejerza sobre él de manera particular), sino que concierne también al “no-trabajador”, al capitalista. El “dominio de la materia homicida sobre el hombre” aparece, en el caso del capitalista, en la propiedad, en la forma de su tener, de su poseer: es propiamente un ser-poseído, un ser tenido, una servidumbre al servicio de la posesión; él posee su propiedad no como el campo de una auto-realización y afirmación libre, sino como mero capital: “La propiedad privada nos ha vuelto tan tontos y tan superficiales que un objeto es *nuestro* sólo cuando lo tenemos, o sea cuando existe para nosotros como capital, o cuando lo poseemos inmediatamente, lo comemos, lo bebemos, etc., en resumen lo *utilizamos* (...) la vida para la cual sirven los recursos (aquella realización de la posesión) es la vida de la propiedad privada, del trabajo y de la

capitalización” (pag. 118). (Más adelante volveremos a la definición de la “propiedad verdadera”, definición basada en esta característica del tener “inauténtico”).

Ya que la realidad histórica muestra de tal modo la total perversión de todo estado de cosas que fue dado en la definición esencial del hombre, entonces ¿ésta no se demostraría como insostenible y absurda, como pura abstracción idealista, como violación de la realidad histórica? Conocemos la feroz ironía con que Marx, en *La Ideología alemana* —o sea apenas un año después de estos *Manuscritos*—, destruyó el palabreo de los hegelianos, de Stirner, de los “verdaderos socialistas”, en torno *al ser, al hombre, etc.* ¿Cayó Marx en semejante palabreo al dar su definición esencial del hombre, o existe entre nuestros *Manuscritos* y *La Ideología alemana* un cambio radical en los conceptos fundamentales de Marx?

Hubo un cambio, aun cuando no esté presente en los conceptos básicos. Es preciso volver a subrayar que Marx, al fundar la teoría revolucionaria, prosigue la lucha en *varias direcciones*: por una parte, en contra del pseudo-idealismo de la escuela hegeliana, y, por otra, en contra de la cosificación en la economía nacional burguesa, a lo cual se agrega también la polémica contra Feuerbach y el pseudo-materialismo. Según la dirección del ataque y de la defensa, cambian el sentido y la finalidad de la lucha; aquí, donde está dirigida esencialmente en contra de la cosificación de la economía nacional, la cual convierte una determinada realidad histórica en la legalidad rígida y “eterna” de “modos de ser” supuestos, Marx describe esta realidad en su antagonismo respecto al ser real del hombre y, precisamente de este modo, pone en evidencia la verdad de dicha realidad, que él entiende en relación con la historia real del hombre, revelando a la vez la necesidad de vencerla.

Pero aún más decisivo que el cambio en los respectivos frentes de la lucha es lo siguiente. El

juego recíproco del ser y de la realidad, de las definiciones “del” hombre y de su situación actual, concreta e histórica, desconoce totalmente la nueva posición que Marx adoptó al iniciar su estudio. Para Marx, ser y realidad, situación de la historia del ser y situación de la historia real dejan de ser campos separados e independientes entre sí: la historicidad del hombre está incluida en su *definición esencial*. Ya no se trata de un ser humano abstracto, que permanece indiferente en todo el transcurso de la historia concreta, sino de un ser definible en la *historia* y sólo en la historia (de tal modo que no es indiferente que sea Marx o Bruno Bauer, Stirner o Feuerbach quien hable de la “esencia del hombre”).¹⁴ Para Marx es evidente e indiscutible el hecho de que, a pesar de ello o precisamente por ello, toda praxis histórica trata siempre del hombre mismo, de la misma manera como el hecho contrario parece ser evidente para sus imitadores, lo cual acentúa aún la divergencia espontánea entre Marx y la filosofía alemana más viva. Aun en la polémica más encarnizada de Marx en contra de la filosofía alemana decadente, hay un ímpetu filosófico que sólo una total carencia de entendimiento podría interpretar como voluntad de destrucción.

El conocimiento de la historicidad del ser humano de ningún modo permite identificar la historia esencial del hombre con su historia real. Ya hemos visto que el hombre nunca “se confunde con su actividad vital”, sino que se “distingue” de ella, que “tiene una conducta” respecto a ella. Esencia y existencia se apartan *una de otra* en el hombre: su existencia es un “medio” para la realización de su esencia, o —en la alienación— su esencia es un medio para lograr su mera existencia física (pag. 88). Ya que esencia y existencia divergen de esta manera y que la reunión de ambas como realización auténtica es el objetivo verdadero y libre de la praxis humana, allí donde la realidad ha llegado a la total *perversión* de la esencia humana, la *absorción radical* de dicha

realidad se convierte decididamente en el más imperioso deber. La mirada infalible sobre la esencia del hombre se vuelve el impulso inexorable hacia la fundación de la revolución radical: el comprender que la situación real del capitalismo no trata únicamente de una crisis económica o política sino de una catástrofe del ser humano, condena de antemano al fracaso toda simple *reforma* económica o política y exige obligatoriamente la absorción catastrófica del estado real mediante la *revolución total*. Únicamente sobre una base asegurada de esa manera, cuya fortaleza no sea amenazada por ningún argumento simplemente económico o político, puede surgir el problema de las *condiciones y de los soportes históricos* de la revolución: la teoría de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Cualquier crítica que se haga en torno a esta teoría, sin determinar primero su propio y verdadero fundamento, malogrará su objeto.

A continuación vamos a considerar lo que los *Manuscritos* aportan para la elaboración de una teoría positiva de la revolución y cómo tratan la verdadera absorción de la cosificación, la absorción del trabajo alienado y de la propiedad privada. A este respecto, nuestro estudio sigue limitándose a los estados de cosas básicos, los cuales se expresan en los hechos económicos y políticos. A esta teoría positiva de la revolución pertenece también —como se mostrará más adelante— el estudio del *origen* de la cosificación, a saber: el estudio de las condiciones y los orígenes históricos de la propiedad privada. En primer lugar hay que contestar estas dos preguntas: 1. ¿Cómo caracteriza Marx la absorción realizada de la propiedad privada, o sea el estado del ser humano después de la revolución total? 2. ¿Cómo enfoca Marx el problema del origen de la propiedad privada, el principio y la evolución de la cosificación? El mismo Marx formuló explícitamente ambas preguntas y la respuesta se encuentra en las páginas 90-91 y 114-121.

La enajenación e irrealización totales del hombre las atribuimos a la alienación del trabajo. En el análisis citado, la *propiedad privada* había demostrado ser la forma en que el trabajo alienado “debe expresarse y representarse en la realidad” (pag. 90), y la “realización de esta alienación” (volveremos a ocuparnos de la muy íntima relación que existe entre trabajo alienado y propiedad privada). Ya que la absorción de dicha alienación —cuando ésta es verdadera (y no solamente “abstracta”, teórica)— debe conservar y superar la verdadera forma de la alienación, es decir su “realización”, entonces el movimiento revolucionario en su totalidad encuentra su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la propiedad privada, o sea de la economía” (pag. 114).

Mediante esta relación con el trabajo alienado, la propiedad privada ya demuestra ser *más* que una categoría especialmente económica; en el concepto de la propiedad privada, Marx destaca claramente este “más”: la “propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación sensible del movimiento de toda producción hasta ahora, o sea la realización o la realidad del hombre” (pag. 114 sq.) Al agregar esta proposición a manera de aclaratoria: “o sea la realización (...) del hombre”, Marx subraya explícitamente el hecho de que la “producción” cuya “manifestación” se confunde con el movimiento de la propiedad privada, no es la producción económica sino el acontecimiento que se produce a sí mismo (en el sentido en que se interpretó anteriormente) de la vida humana en su totalidad. La cita siguiente determina con mayor precisión hasta qué punto la propiedad privada expresa el movimiento de la vida humana enajenada: “ya que la propiedad privada sólo expresa de manera sensible la conversión del hombre en un objeto para sí mismo y, a la vez, mucho

más un “sí mismo” que un objeto extraño e inhumano, ya que su realización se vuelve su irrealización (...), la absorción positiva de la propiedad privada (...)” es más que una absorción económica, o sea: la “apropiación” positiva de toda la realidad humana (p. 117 sq.) La propiedad privada es la expresión verdadera de cómo el hombre enajenado se objetiva a sí mismo, se “produce a sí mismo” y “produce” también al mundo objetivo que se realiza en él.. Existe, pues, la realización de toda una conducta humana, y no solamente un “estado” objetivo exterior al hombre,¹⁵ o sea un “*ser única-mente objetivo*” (pag. 107).

Pero si una conducta enajenada e irrealizada se ha llevado a cabo en la propiedad privada, entonces ésta debe representar sólo la forma enajenada e irrealizada de una conducta auténtica, esencial y humana. Debe haber, pues, *dos “formas” reales* de la propiedad: una enajenada y una verdadera, una propiedad privada y una “propiedad verdaderamente humana” (pág.93).¹⁶ Debe haber una “propiedad” que pertenezca a la esencia del hombre; y el comunismo positivo, que está muy lejos de significar la simple abolición de toda propiedad, será precisamente la “restauración” de esa propiedad verdaderamente humana.

Ahora bien, ¿cómo determinar “la esencia universal de la propiedad privada, considerada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social?*” (pág. 93). La respuesta a esta pregunta debe esclarecer a la vez el significado y la finalidad de la absorción positiva de la propiedad privada.

“El significado de la propiedad privada —separada de su enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, como objetos tanto del disfrute como de la actividad” (pág. 145).

Esta es la definición positiva más general de la verdadera propiedad: la existencia y la disponibilidad de todos los objetos que el hombre necesita para la libre realización de su ser. Esta existencia y esta

disponibilidad se realizan como *propiedad*, lo cual de por sí no es evidente sino que se basa en el hecho de que el hombre nunca posee simple e inmediatamente lo que necesita: posee realmente los objetos sólo cuando ha logrado adueñarse de ellos. Este es el significado del trabajo, es decir, significa darle al hombre los objetos transformados, los cuales convierte en el mundo de su libre auto-realización y afirmación. La esencia de la propiedad consiste en la “apropiación”; una forma determinada de la misma y de la realización apropiadora fundamenta el estado de la propiedad, la cual deja de ser un simple tener y poseer. Será preciso definir con mayor precisión este último concepto, que es nuevo y básico.

Hemos visto cómo la propiedad privada radica en una forma inauténtica del tener y del poseer objetos. En el estado de la propiedad privada, un objeto se vuelve “propiedad” al poder ser “utilizado” y este utilizar consiste tanto en un consumo inmediato del objeto como en su “capitalizabilidad”. La “actividad vital” está, por lo tanto, al servicio de la propiedad, mientras que ésta, en cambio, debería estar al servicio de la libre actividad vital; la apropiación no se ejerce sobre la “realidad” del hombre, sino sobre los objetos como cosas (bienes y mercancías), lo cual no deja de ser “unilateral” puesto que se limita a los comportamientos físicos del hombre y a unos objetos susceptibles de ser inmediatamente consumidos y capitalizados. En oposición a ello, se caracteriza la “propiedad verdadera y humana” en su apropiación auténtica: es “la apropiación sensible de la esencia y de la vida humanas, del hombre objetivo, de las obras humanas para y por el hombre, no solamente en el sentido de un *gozo inmediato*, unilateral. . . , no solamente en el sentido de una posesión o en el sentido de un *tener*. El hombre se adueña de su ser universal en forma universal, o sea como hombre total”. Más adelante se definirá con mayor precisión esta apropiación universal: “Cada una de las relaciones del hombre con el mundo: ver, oír, olfatear, gustar, sentir,

pensar, contemplar, experimentar sensaciones, querer, actuar, amar, o sea todos los órganos de su individualidad (...), son, en su conducta objetiva o en su conducta respecto al objeto, la apropiación de éste” (pág. 118).

Partiendo de todas las relaciones económicas y legales, la apropiación fundadora de la propiedad se convierte en una categoría que comprende la conducta universal y libre del hombre frente al mundo objetivo: la conducta respecto al objeto que se vuelve propio es una conducta “total”, que “emancipa” todos los sentidos humanos; el hombre *en su totalidad* está en el mundo objetivo *en su totalidad*, considerado como “su obra y su realidad” (con la absorción *económica y legal* de la propiedad privada *no termina* sino que *comienza* la revolución comunista). Esta apropiación universal y libre es *trabajo*, ya que, como lo hemos visto, la conducta humana específica respecto al objeto es una conducta creadora, asentadora, formadora; y así el trabajo deja de ser una actividad alienante y cosificadora para convertirse en auto-realización y exteriorización universales.

De este modo, la cosificación inhumana se destruye allí donde se había afianzado en la forma más profunda y peligrosa, a saber en lo que se refiere al concepto de propiedad. El hombre ya no se “pierde” en el mundo objetivo, su objetivación deja de ser cosificación cuando los objetos ya no son tenidos y poseídos unilateralmente, y siguen siendo obra y realidad de aquel que los ha “producido” y realizado, “produciéndose” y realizándose en ellos al mismo tiempo. Pero aquel que se ha realizado en ellos no es el individuo aislado o un número abstracto de individuos, sino el hombre *social*, el hombre *como* hombre social. El regreso del hombre a su verdadera propiedad es el regreso a su ser social, a la liberación de la sociedad.

“El hombre logra no perderse en su objeto sólo cuando éste se convierte para él en objeto *humano* o cuando el hombre se vuelve hombre objetivo, lo cual es posible únicamente si el objeto se transforma en objeto *social* para el hombre y éste mismo en ser social, de la misma manera como la sociedad, a través de dicho objeto, se convierte en ser para el hombre” (pág. 119). La eliminación de la cosificación que acabamos de esbozar se realiza, pues, bajo dos condiciones: que las relaciones objetivas se vuelvan relaciones humanas, es decir sociales, y que sean reconocidas y conscientemente recibidas como tales. En estas dos condiciones existe una relación de fundación tal que las relaciones objetivas pueden volverse humanas y sociales, siempre y cuando el hombre las entienda como tales, lo cual supone, por parte del hombre, un *conocimiento* de sí mismo y del objeto. Con ello volvemos al papel central que desempeña un determinado conocimiento (un “devenir —para sí—” del hombre) dentro de la fundación de la teoría marxiana. ¿Hasta qué punto un conocimiento —el conocimiento de la objetivación— puede convertirse en el promotor social y verdadero de la salvación de toda cosificación?

Sabemos que la objetivación es esencialmente una actividad social y que es precisamente en sus objetos y en el trabajo en torno a ellos donde se reconoce el hombre como ser social. La comprensión de la objetivación, la cual destruye la cosificación, es la comprensión de la sociedad como sujeto de la objetiva-

ción, ya que “la sociedad” no existe como sujeto fuera del individuo; Marx previene explícitamente contra la tendencia a considerar la sociedad como una potencia autónoma que se enfrenta a los individuos: “Es preciso que se evite determinar la sociedad como una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital —aun cuando no aparezca en la forma espontánea de exteriorización vital colectiva, llevada a cabo simultáneamente con otros— *es una exteriorización y una afirmación de la vida social*” (pág. 117).

Conocer la objetivación, por consiguiente, significa conocer cómo, y a través de qué, el hombre y su mundo objetivo se han convertido en *relaciones sociales*; significa también saber lo que son estas últimas y conocer la situación histórico-social del hombre. Este conocimiento no es un simple conocer teórico, ni una contemplación acogedora, libre de compromisos, sino una *praxis*: la absorción de lo existente se vuelve el “medio” para la auto-realización.

De ello se deduce que el conocimiento que determina la tarea no es, de ninguna manera, accesible a cada uno, sino que lo es únicamente a aquellos a los cuales la situación histórico-social *da* realmente dicho conocimiento (aquí no se puede aclarar cómo —en la situación que analiza Marx— el proletariado se convierte en el portador de este conocimiento; esta relación está brevemente explicada en la conclusión de la obra de Marx: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana*). No se trata, pues, de “la” tarea “del” hombre, sino de cierta tarea histórica en cierta situación histórica. Por lo tanto, es indispensable “que la absorción de la alienación se realice siempre a partir de la forma de dicha alienación, la cual es la potencia dominante” (pág. 134). Ya que la praxis de la absorción no puede prescindir de las condiciones que le son dadas por la historia, debe aceptar y adueñarse de estas últimas para poder ser una verdadera absorción. Tan pronto como el conocimiento de la situación histórico-social del hombre

acepta las condiciones históricas de dicha situación, recibe *la fuerza y la concreción prácticas* mediante las cuales puede convertirse en promotor de la revolución. Entendemos ahora hasta qué punto el preguntarse en torno al origen de la alienación y el conocimiento del *origen* de la propiedad privada deben formar parte integrante de la teoría positiva de la revolución.

En el enfoque de la pregunta acerca del origen de la propiedad privada se muestra la nueva “metódica” de la teoría marxiana, la cual marca nuevos rumbos. Para Marx es una convicción fundamental el hecho de que el hombre consciente de su historia no puede caer en una situación que él mismo no haya creado, y que puede liberarse de toda situación basándose tan sólo en sus propios medios. Esta convicción básica se expresa ya en el concepto de la libertad que dan los *Manuscritos*, y aparece muy claramente en la frase relativa a la liberación de la clase obrera, liberación que no puede ser sino obra de dicha clase y a través de una fundación económica que sólo se convierte en contradicción respecto al materialismo histórico cuando éste se interpreta erróneamente como materialismo vulgar. Si las relaciones de producción se convierten en “cadena”, en una potencia determinante para el hombre y ajena a él, es porque el hombre mismo se ha alienado en su poderío sobre las relaciones de producción. Eso vale también cuando éstas se hacen dependientes de las fuerzas de producción “naturales” (por ejemplo, condiciones climáticas y geográficas, calidad del terreno, materias primas brutas, etc.), lo cual demuestra que dichas fuerzas se encuentran siempre en una forma históricamente tradicional, o sea que se incluyen en determinados “tipos de relaciones” humano-sociales, puesto que la situación del hombre —que resulta de semejantes fuerzas de producción— se convierte en situación histórico-social sólo cuando el hombre “reacciona” sobre este pre-existente: por la manera como se apropia de él. En realidad, las relaciones de producción cosi-

ficadas en poder ajeno y determinado son siempre las objetivaciones de ciertos modos de conducta del hombre social, y la anulación de la alienación que se expresa en estas relaciones de producción no puede ser total y verdadera salvo cuando llegue a fundamentar, en esta conducta, la revolución económica. De este modo, preguntarse acerca del origen de la propiedad privada equivale a preguntarse en torno a la conducta a través de la cual el hombre *mismo se ha alienado* en la propiedad: “¿Cómo —nos preguntamos ahora— llega a *alienar* su trabajo? ¿Cómo se fundamenta esta alienación en la esencia de la evolución humana?” Consciente de la significación decisiva de este nuevo planteamiento, Marx agrega lo siguiente: “Al cambiar la pregunta acerca del *origen de la propiedad privada* por aquella en torno a la revelación del *trabajo alienado* con el proceso evolutivo de la humanidad, hemos adelantado mucho respecto a la solución del problema de la tarea. Pues cuando se habla de propiedad privada parece tratarse de algo exterior al hombre, mientras que cuando se habla del trabajo nos referimos inmediatamente al hombre mismo. En este nuevo enfoque del problema ya está implícita la solución” (pág. 93).

La respuesta a esta pregunta no aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos*, su elaboración está contenida más bien en la obra posterior: *Critica de la economía política*; pero lo que sí está presente en los *Manuscritos económico-filosóficos* es una prueba —basada en la definición de la esencia del hombre— de que la objetivación ya acarrea en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo aporta consigo la tendencia hacia la alienación y de que cosificación y alienación no son, pues, simples hechos accidentales e históricos. A este respecto se muestra, además, cómo el trabajador mismo, mediante su alienación, “crea” al no-trabajador y, por consiguiente, al dominio por parte de la propiedad privada (pág. 90-91), y cómo, por lo tanto, es dueño de su destino no sólo

a partir de su liberación sino también desde el origen mismo de la alienación.

Refiriéndose al verdadero resultado de la *Fenomenología* hegeliana, Marx define la alienación como auto-alienación: "La conducta real y activa del hombre frente a sí mismo como ser de género (...) sólo se hace posible cuando el hombre realmente lleve fuera de sí todas las fuerzas que son propias al género, y cuando respecto a ellas se comporte como si fueran objetos, lo cual no es posible de manera inmediata sino bajo la forma de la alienación" (pág. 156; notas personales). Allí buscamos en vano una explicación que aclare por qué ello sólo es posible en la forma de la alienación; además dicha explicación —considerada estrictamente— es imposible, ya que estamos frente a un estado de cosas que se fundamenta en el hombre —como ser "objetivo"— y que debe ser mostrado como tal. Dicho estado es la "necesidad" —que interpretamos anteriormente— que siente el hombre frente a unos objetos que son exteriores a él, "que no pertenecen a su ser y son prepotentes a éste", frente a los cuales debe comportarse como si fueran objetos exteriores, a pesar de que son objetos reales únicamente para el hombre y a través de éste. En primer lugar, los objetos se presentan *inmediatamente* como exteriores, ajenos, y sólo en la apropiación consciente e histórico-social pueden transformarse realmente en objetos *humanos*, es decir, en objetivaciones del hombre. Por lo tanto, la exteriorización del hombre tiende primero hacia la alienación y su objetivación hacia la cosificación, de tal manera que su realidad universal y libre sólo es posible como "negación de la negación", es decir, como la *absorción* de una alienación, como el *regreso* tras una enajenación.

En cuanto la posibilidad del trabajo alienado se fundamenta en la esencia del hombre, la demostración filosófica llega hasta sus límites, y entonces le corresponde al análisis económico-histórico descubrir el verdadero origen de la alienación. Ya sabemos que para

Marx el punto de partida de ese análisis es la *división del trabajo* (véase por ejemplo la pág. 139); pero ya que no podemos examinar con más detalles este punto, solamente consideraremos cómo nos muestra Marx que es el trabajador mismo quien “produce”, mediante la alienación del trabajo, el dominio de los capitalistas y, por consiguiente, de la propiedad privada. En la parte más importante de este estudio aparece la frase siguiente: “toda auto-alienación del hombre respecto a sí mismo y a la naturaleza aparece en la relación que esta última y el hombre mantienen respecto a *otros hombres*, diferentes de él” (pág. 91: nota personal). Ya hemos visto el contexto que rodea esta frase: la conducta del hombre respecto al objeto de su trabajo es obligatoriamente su conducta respecto a los demás hombres, con los cuales él posee este objeto y a su vez se posee a sí mismo, ambos como sociales. Por lo tanto, cuando el trabajador, en la auto-alienación de su trabajo, tiene el objeto como un objeto ajeno, prepotente y que no le pertenece, esto no significa que este objeto esté frente a él como una cosa aislada, sin dueño y, por decirlo así, extra-humana, sino que “cuando el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se le enfrenta como una potencia extraña, es porque dicho producto pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador” (pág. 90). La alienación del trabajo hace del trabajador un “esclavo” al servicio de un “señor”: “Cuando él se comporta, respecto al objeto de su trabajo (...), como lo haría frente a un objeto ajeno (...), esta conducta permite que otro hombre —que le es extraño— sea dueño de este objeto. Cuando él se comporta respecto a su propia actividad como lo haría respecto a una actividad no-libre, esta conducta es la misma que tendría frente a una actividad al servicio y bajo el dominio, presión y yugo, de otro hombre” (pág. 90 sq.).

No se puede decir que primero existe un “señor” que domina a otro hombre, lo aliena en su trabajo y lo convierte en simple trabajador, mientras el pri-

mero se vuelve no-trabajador; pero tampoco se puede decir que la relación existente entre dominio y servidumbre es la simple consecuencia de la alienación del trabajo; en realidad, la alienación del trabajo, como enajenación de la actividad propia y de su objeto, ya es en sí la relación entre trabajador y no-trabajador, entre dominio y servidumbre.

Estas diferencias parecen ser secundarias y en efecto sólo ocupan un segundo plano en el análisis meramente económico que se hizo ulteriormente; sin embargo hay que subrayarlas explícitamente en el contexto de los *Manuscritos*, ya que pertenecen a la polémica decisiva sostenida por Marx en contra de Hegel. Dominio y servidumbre no son de ningún modo conceptos destinados a caracterizar ciertos tipos de relaciones, ciertas relaciones de producción, etc., que pertenecen al pre-capitalismo o a sus primeras etapas; caracterizan más bien, en forma muy general, el estado social del hombre en relación con el trabajo alienado y, al tener este sentido, remiten a las categorías ontológicas de “dominio y servidumbre”, tales como Hegel las había desarrollado en la *Fenomenología* (II, pág. 145 sqq.)¹⁷ Es imposible esclarecer cómo Marx sigue caracterizando la relación entre el dominio y la servidumbre; destacamos simplemente esta importante definición: dicha relación es “todo aquello que, respecto al trabajador, aparece como *actividad* de la alienación, de la enajenación y, respecto al no-trabajador, todo lo que aparece como estado de la alienación y la enajenación” (pág. 94).

Sabemos que la absorción de la alienación (en la cual se encuentran señor y esclavo, aun cuando no en la misma forma) sólo puede fundamentarse eliminando la cosificación, o sea en el conocimiento práctico de la actividad objetivadora en su situación histórico-social. Ya que el hombre puede llegar al verdadero conocimiento de sí mismo, de los demás y del mundo objetivo sólo en el *trabajo* y en los objetos de *su trabajo*, el señor, como no-trabajador, queda excluido de este conocimiento; y puesto que lo que

es una actividad humana determinada le aparece como estado objetivo, el trabajador lleva, por decirlo así, una ventaja imposible de colmar: él es el verdadero factor de la absorción; la eliminación de la cosificación no puede ser sino *su* obra. El señor sólo puede alcanzar el conocimiento necesario para esta eliminación si se convierte en trabajador, es decir si absorbe su propio ser.

Cualquiera que sea el punto de acceso y la dirección del estudio, la teoría que se desarrolla a partir de la crítica y de la fundación filosóficas de la economía nacional revela ser una *teoría práctica*, una teoría cuyo sentido inmanente (el cual está requerido por el carácter de su objeto) es una praxis; sólo una praxis determinada puede resolver las tareas propias a esta teoría. “Se observa cómo la resolución de las contradicciones *teóricas* sólo es posible si se hace en forma *práctica*, mediante la energía práctica del hombre; por lo tanto, dicha resolución no es, de ninguna manera, una tarea del conocimiento, sino la tarea verdadera de la vida, la cual la filosofía no había podido solucionar, precisamente porque la entendía *única-mente* como una tarea *teórica*” (pág. 121). Podemos completar esa frase con las siguientes palabras: ...la cual la filosofía, sin embargo, puede solucionar al entenderla como una tarea *práctica*, o sea “absorbiéndose” como filosofía sólo *teórica*, lo cual significa nuevamente: “realizándose” primeramente como filosofía en forma verdadera.

Ya que el hombre como ser histórico-social está colocado en un lugar central, Marx da el nombre de “verdadero humanismo” a la teoría práctica que resuelve esa tarea, e identifica tal humanismo con el “naturalismo” en cuanto comprende en su realización la unidad del hombre con la naturaleza, o sea la “naturalidad del hombre” y la “humanidad de la naturaleza”. Cuando este humanismo verdadero —ideado por Marx como fundamento de su teoría— no corresponde a lo que se entiende generalmente por “materialismo” marxiano, esta contradicción debe entenderse, sin duda,

en el sentido en que la entiende Marx: “Vemos aquí cómo el materialismo o el humanismo hecho efectivo se diferencia tanto del idealismo como del materialismo y, a la vez, es la verdad capaz de conciliar ambos” (pág. 160).

Nos queda todavía por hacer una breve referencia a la crítica de Hegel por parte de Marx, la cual sirve de conclusión al conjunto de los *Manuscritos*. Es suficiente una simple referencia, ya que con anterioridad hemos hablado sobre el estudio que hace Marx de los fundamentos positivos de la crítica de Hegel (o sea la definición del hombre como ser “objetivo”, histórico-social y práctico), en nuestra interpretación de la crítica de la economía nacional.

Marx empieza expresando su necesidad de aclarar la siguiente cuestión, aún irresuelta: “¿qué posición adoptar respecto a la dialéctica hegeliana?” (pág. 150). Esta pregunta, colocada al final de la crítica positiva de la economía nacional y de la fundación de la teoría revolucionaria, muestra hasta qué punto Marx estaba consciente de trabajar en un campo ignorado por Hegel —(el cual a su vez había entendido este estado de cosas como un compromiso científico-filosófico)—, oponiéndose a la mayor parte de sus seguidores, a Hegel y a la casi totalidad de los hegelianos. Después de eliminar rápidamente a Bruno Bauer, Strauss, etc., cuya “crítica en forma crítica” está anulada por dicha polémica con Hegel, Marx dirige su mirada en seguida hacia Feuerbach: “el único en mantener una relación seria y crítica respecto a la dialéctica hegeliana y en haber hecho descubrimientos exactos en este campo” (pág. 51). Marx expone tres de estos “descubrimientos”: 1) Feuerbach reconoció la filosofía (o sea la filosofía meramente especulativa de Hegel) como una

“forma y el modo de existir de la alienación del ser humano”; 2) fundamentó el “verdadero materialismo” al convertir “la relación social del hombre respecto al hombre” en el principio fundamental de su teoría; 3) precisamente a través de este principio, a la simple “negación de la negación” expuesta por Hegel —la cual no va más allá de la negatividad— opuso un positivo que se fundamenta en sí mismo” (pág. 151 sq). De esta manera, Marx expresa las tres tendencias básicas de su crítica de Hegel, cuyo estudio iniciamos a continuación.

“Hay que empezar con la fenomenología hegeliana, verdadero lugar de origen y clave de la filosofía de Hegel” (pág. 153). Desde el comienzo, Marx se acerca a la filosofía hegeliana considerando un aspecto de ella que encierra ostensiblemente su origen: la *fenomenología*, con lo cual, al desarrollar la crítica, podría posiblemente comprobarse o no la impresión de que se trata simplemente de una crítica de aquello normalmente considerado como la “dialéctica” de Hegel: lo que Marx critica como dialéctica es el fundamento y los verdaderos “contenidos” de la filosofía de Hegel, y no su “método” (supuesto). Al realizar su crítica, Marx destaca al mismo tiempo lo positivo y los grandes descubrimientos de Hegel; en él encuentra descubrimientos realmente positivos, en cuyo plano puede y debe seguir trabajando, ya que para él la filosofía de Hegel puede y debe convertirse en el objeto de la crítica. Marx descubre los “errores” de Hegel, para luego obtener lo positivo de ese negativo; de esa manera los errores aparecen como perversiones de auténticos y exactos estados de cosas.

En la *Fenomenología*, Hegel muestra la “expresión especulativa” apropiada al movimiento de la historia del “ser humano”, no al movimiento de su verdadera historia, sino sólo al movimiento de su “génesis” (pág. 153); expone la historia esencial del hombre, en la cual éste se convierte en lo que es y la cual ya ha acontecido, por decirlo así, cuando acontece la verdadera historia del hombre. Esta caracterización ge-

neral ya permite ver que Marx entiende el sentido de la *Fenomenología* en una forma más profunda y más exacta que la mayoría de los intérpretes de Hegel. Al llegar al centro de la problemática hegeliana, Marx pasa a la crítica; esta esencia del hombre —cuya historia Hegel describe filosóficamente— no es muy acertada ya en su principio, puesto que Hegel la entiende de antemano únicamente como una “conciencia de sí” abstracta (“pensamiento”, “intelecto”), ignorando su contenido verdadero y concreto: “Para Hegel, el ser humano, el hombre se confunde con la conciencia de sí mismo” (pág. 158); la historia del ser humano se desarrolla como la simple historia de la conciencia de sí mismo, incluso como la historia en la conciencia de sí mismo. De manera funesta, Hegel altera y cambia el sentido de lo que Marx había destacado, por ser decisivo para la definición esencial del hombre, y colocado en el centro de su fundación, es decir la “objetividad” esencial. El objeto (o sea la objetividad como tal) es para Hegel únicamente objeto *para la conciencia*, en el sentido de que la conciencia es la “verdad” del objeto mientras que éste sólo es la negatividad de la conciencia, es decir: él está “puesto” (creado, producido) por la conciencia misma, como su alienación y su enajenación, y debe ser nuevamente “devuelto” a la conciencia y “absorbido” por ella. El objeto por esencia es, por lo tanto, una mera negatividad, una nulidad (pág. 162), la conciencia, pues, que Hegel reduce al simple objeto del pensar abstracto.

“Lo esencial es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la conciencia, o también que el objeto no es sino la conciencia objetivada, la conciencia como objeto (...). Por lo tanto, se trata de dominar el objeto de la conciencia. Entendida de esta manera la objetividad es válida para una relación del hombre, alienada, inadecuada y no conforme con el ser humano (...).” (pág. 157). Para Marx, en cambio, dicha objetividad era la relación humana sin la cual el hombre no puede llegar a la auto-realiza-

ción y afirmación; era, pues, la “verdadera” objetividad, la “obra” del trabajo humano y, en ningún caso, el objeto de la conciencia abstracta. Ya que defiende semejante punto de vista, Marx puede decir que Hegel hace del hombre “un ser no-objetivo y espiritual” (pág. 157); este ser que nunca se encuentra a sí mismo en los verdaderos objetos sino siempre y únicamente en la negatividad de sí mismo, que tampoco se encuentra sino en su “ser-otro como tal”; ese ser se vuelve finalmente un ser “inobjetivo” y “un ser inobjetivo es un no-ser” (pág. 161).

Pero la *Fenomenología* se convierte también en objeto de la crítica en cuanto quiere expresar el movimiento de la historia del ser humano. Ya que este ser, cuya historia acontece, es un “no-ser”, dicha historia también tiene que ser “no-esencial”, en el sentido más expresivo. El descubrimiento que hace Hegel del movimiento de la historia del hombre es visto por Marx como el movimiento del “auto-objetivarse como auto-alienación y auto-enajenación” (pág. 167), y como la “absorción” (apropiación) de esta alienación, tal como se repite en diversas formas a través de toda la *Fenomenología*. Pero la objetivación es sólo aparente, “abstracta y formal”, ya que el objeto no es “sino la apariencia de un objeto” y que la conciencia que se objetiva sigue encontrándose a sí misma en esta alienación aparente (pág. 163 sq.). Como la alienación misma, también su absorción es tan sólo una apariencia: la enajenación permanece. Las formas del ser humano alienado —mencionadas por Hegel— no son formas de la vida verdadera alienada sino tan sólo de la conciencia, del saber; es la religión misma como objeto del saber: la dogmática, por ejemplo, la jurisprudencia, las ciencias políticas y las ciencias naturales, y no la religión verdadera, estado, naturaleza, la que es tratada y absorbida como objetivación humana (pág. 166). Ya que sólo las alienaciones “pensadas” y no “verdaderas” son absorbidas, y que “este absorber pensando (...) abandona su objeto en la realidad”,

Marx puede afirmar que toda la *Fenomenología*, e incluso todo el sistema hegeliano en cuanto esté basado en la *Fenomenología*, permanece dentro de la alienación. Ello repercute en el conjunto del sistema hegeliano haciendo, por ejemplo, que la “naturaleza” no se entienda como la “sensibilidad (...) exteriorizándose” del hombre, en su unidad con éste y en su “humanidad”, sino como una exterioridad “en el sentido de una alienación, de un error, de un defecto que no tiene razón de ser, de un “nada” (pág. 171).

No tratamos aquí los momentos más tardíos de la crítica negativa, puesto que son conocidos por medio de la *Crítica de la filosofía del derecho hegeliana*: o sea, la absolutización del espíritu, la hipótesis de un sujeto absoluto portador del proceso histórico, la perversión del sujeto y del predicado (pág. 168), etc. Es preciso subrayar que Marx considera todas esas “perversiones” como las “perversiones” de un estado de cosas auténtico. Cuando Hegel hace un “no-ser” del ser humano, ese no-ser es el no-ser de un ser real y, por consiguiente, un no-ser auténtico; cuando habla de la “expresión tan sólo abstracta, lógica y especulativa del movimiento de la historia” (pág. 152 sq.), es la expresión del movimiento de una historia real; cuando Hegel describe la alienación y la enajenación en sus formas abstractas, las entiende, sin embargo, como los movimientos esenciales de la historia humana. El punto más importante de la crítica que Marx le hace a Hegel reside en su parte *positiva*, la cual trataremos a continuación.

“Lo grande de la fenomenología hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador— es que Hegel entienda la auto-creación del hombre como un proceso, la objetivación como inobjetivación, como alienación y como absorción de esta alienación; que él comprenda, pues, la esencia del *trabajo* y considere al hombre objetivo... como el resultado de su propio

trabajo” (pág. 156). La plena significación de la interpretación que Marx ofrece de la *Fenomenología* no puede entenderse sino mediante el desarrollo de la problemática central de la obra hegeliana, desarrollo al cual, naturalmente, debemos renunciar aquí; sólo nos es posible subrayar con qué increíble seguridad Marx vuelve, sin detenerse, a todas las interpretaciones capciosas (las cuales ya están presentes en la misma obra de Hegel), a las capas más originales de los problemas que, por primera vez en la filosofía moderna, plantea la *Fenomenología*.

En la frase que citamos anteriormente, Marx reúne todos los descubrimientos de Hegel que él considera decisivos; trataremos separadamente estos descubrimientos que Marx califica como “momentos positivos de la dialéctica hegeliana”.

La *Fenomenología* habla de la “auto-creación del hombre”, es decir, según lo que antes hemos dicho: el acontecer a través del cual el hombre (como ser viviente orgánico) se convierte en lo que es conforme a su esencia, o sea un ser humano; la *Fenomenología* traza, pues, la “génesis” (pág. 153) del ser humano, la historia de su esencia. Este “acto de génesis” del hombre es un “acto de auto-creación” (pág. 168); el hombre se confiere su propia esencia, es decir: él debe primero convertirse (“ponerse”, “producirse”—ya hemos aclarado la significación de este concepto—) en lo que es. Esta historia, dada al hombre mismo, es entendida por Hegel como un “proceso”—cuyos momentos son la alienación y su absorción—calificado de “objetivación”, considerándolo como un proceso global. La historia del hombre acontece y se realiza como objetivación: la realidad del hombre consiste, pues, en el “exteriorizarse” de todas sus “fuerzas propias al género” para convertirlas en objetos reales, es el “poner un mundo real (...) objetivo” (pág. 159). Esta construcción del mundo objetivo es lo que Hegel entiende como alienación de la “conciencia”, o sea del saber, como la conducta del pensar abstracto frente a “las cosas”, mientras que Marx

la comprende como realización “práctica” del hombre, considerado en su conjunto, en el trabajo histórico-social.

Ahora bien, en Hegel la conducta del saber respecto al mundo objetivo es tan determinada que esta objetivación es a la vez “inobjetivación”, o sea irrealización y alienación, y llega a “ser posible únicamente en la forma de la alienación” (pág. 156): el saber objetivo y en proceso se *pierde* en sus objetos, los cuales se le enfrentan como algo diferente y ajeno, adquiriendo la forma de un mundo exterior de objetos y cosas que han perdido su relación íntima con la conciencia que se manifestó en ellos y que siguen actuando como una “potencia independiente” de la conciencia. En la *Fenomenología*, las costumbres y el derecho, el poder del estado y la riqueza, por ejemplo, aparecen como mundos objetivos alienados, y es precisamente a este propósito que Marx reprocha a Hegel el haber tratado esos mundos —en cuanto sólo sean alienaciones del “espíritu” y no del ser verdadero en su entidad— únicamente como “mundos intelectuales” y no como mundos reales (pág. 154).

Aunque la objetivación sea ante todo inobjetivación y alienación, es precisamente esta alienación la que se convierte, para Hegel, en re-conquista de la verdadera esencia. “Hegel comprende (...) la auto-enajenación, la alienación de la esencia, la inobjetivación y la irrealización del hombre como una auto-conquista, un cambio de esencia, una objetivación, una realización” (pág. 167). El ser humano —que Hegel siempre entiende únicamente como un saber— es un ser que debe no sólo exteriorizarse sino también alienarse, no sólo objetivarse sino también in-objetivarse, todo ello para poder conquistarse; sólo perdido realmente en su objeto es cuando puede llegar a sí mismo; sólo en su “ser otro” puede devenir “para sí” lo que es. Esto es el sentido positivo de la negación, de la “dialéctica de la negatividad como principio motor y creador” (pág. 156), lo cual, si quisiéramos fundamentar y esclarecer, nos obligaría a remitirnos a las

bases de la ontología hegeliana; pero aquí sólo queremos mostrar cómo interpreta Marx este descubrimiento de Hegel.

A través del concepto positivo (que acabamos de precisar) de la negación, Hegel entiende el trabajo como el acto de auto-creación por parte del hombre (...)” (pág. 167); él comprende el trabajo como el ser, el ser del hombre afirmándose” (pág. 157). Con respecto a ello, Marx dice incluso: “Hegel comparte el punto de vista de la economía nacional moderna” (*ebenda*); este juicio es aparentemente paradójico pero en él Marx comprende la concreción prodigiosa, casi revolucionaria, de la *Fenomenología* hegeliana. El hecho de que el trabajo sea definido aquí como el ser del hombre afirmándose no significa que el trabajo sea considerado como una simple categoría económica, sino como una categoría “ontológica”, tal como la define Marx: “El trabajo es el devenir-para-sí del hombre dentro de la alienación o como hombre alienado” (pág. 157). ¿Cómo llega Marx a interpretar, precisamente a través de la categoría del trabajo, el concepto hegeliano de la objetivación, la cual se vuelve auto-conquista en la enajenación, realización en la alienación?

Para Marx, no es suficiente el hecho de que el Hegel de la *Fenomenología* atribuya al trabajo la objetivación del ser humano y su enajenación, y describa la conducta del “esclavo” que trabaja como la primera “absorción” de la objetivación enajenada (II, pág. 146 sq.); no es suficiente, aun a pesar de que, en la *Fenomenología*, este verdadero comenzar de la historia humana no sea una simple casualidad ni un comenzar que tome en cuenta un hecho cualquiera; en realidad, lo que aquí se expresa es la más íntima dirección de toda la obra. De manera muy precisa, Marx revela el sentido original de la historia humana—expuesta en la *Fenomenología* como historia de la conciencia—, la cual es una praxis, una facticidad libre, presupuesta e “inmediata”, que acepta, absorbe y cambia la auto-realización. Ya indicamos que Marx

considera como un error propio de Hegel el poner al “espíritu” como sujeto de esta praxis; para Marx, “el trabajo que Hegel conoce y reconoce” es sólo “el trabajo intelectual y abstracto” (pág. 157). Pero esto no cambia en nada el hecho de que Hegel comprendiera al trabajo como la esencia del hombre afirmándose; hecho éste que no deja de ser eficiente puesto que, a pesar de la “espiritualización” de la historia que aparece en la *Fenomenología*, el concepto conductor a través del cual se explica la historia del hombre es el “hacer”, agente de cambio (II, págs. 141, 196, 346, 426, etc.).

Ya que la praxis es el sentido íntimo de la objetivación y de su absorción, sus múltiples formas, expuestas en la *Fenomenología*, no pueden ser simples “ejemplos”, sacados de la verdadera historia y yuxtapuestos sin relación alguna; en cambio, deben fundamentarse en la praxis humana y pertenecer por esencia a la historia del hombre. Marx traduce esta afirmación diciendo que Hegel “encontró la expresión especulativa para el movimiento de la historia” (pág. 152 sq), frase ésta que, como ya hemos visto, debe entenderse de manera tanto positiva como crítico-negativa. Ya que las formas de enajenación se fundan como formas históricas en la praxis humana, no pueden considerarse como formas solamente abstractas y teóricas de la conciencia-objetividad; por debajo de esa “envoltura” lógico-especulativa, deben seguir siendo eficientes gracias a su compromiso práctico: es decir, como formas verdaderas e indispensables para la absorción y el “cambio”. En la *Fenomenología*, la “crítica” ya debe estar presente —aunque sea en forma disimulada— en el sentido terminantemente revolucionario que Marx dio a ese concepto. “La fenomenología es, pues, la crítica disimulada, todavía confusa para sí misma y mistificadora; pero en cuanto ella afirma la enajenación del hombre (. . .), todos los elementos de la crítica están preparados y elaborados en ella, en forma escondida o ya en forma explícita, muy alejada del punto de vista hegeliano”. La feno-

menología contiene en sus fragmentos aislados los elementos críticos —pero en una forma todavía enajenada— de esferas enteras, como la religión, el Estado, la vida burguesa, etc.” (pág. 156).

Con ello, Marx expresa claramente la relación íntima que existe entre la teoría revolucionaria y la filosofía hegeliana; limitada a esta crítica, la cual es el resultado de una polémica filosófica, aparece en toda su amplitud la caída de esa interpretación ulterior en torno a Marx (incluso la de Engels—*sit venia verbo*) que creía poder reducir la relación entre Marx y Hegel a la conocida conversión —por otro lado completamente vacía— de la “dialéctica” hegeliana.

Estas indicaciones deben ser suficientes; no volveremos, pues, a preguntarnos si los “errores” de Hegel que muestra Marx alcanzan verdaderamente al primero y hasta qué punto lo hacen. Tal vez las referencias hayan aclarado que la polémica se encuentra en el centro de la problemática hegeliana. La crítica de Hegel no es ningún apéndice a la crítica y a la fundación de la economía nacional anteriormente realizadas, sino que está vigente en el conjunto formado por la crítica y la fundación, las cuales son en sí una polémica con Hegel.

1932

NOTAS

1. Tercer tomo de la primera parte de la edición completa Marx-Engels. Se publicaron casi simultáneamente bajo el título de *Nationalökonomie und Philosophie* en la edición de bolsillo de Kröner, tomo 91, pág. 283 sq. (K. Marx: *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften I*). En esta edición falta el fragmento publicado en la edición completa como *Erstes Manuskript*, pág. 39-94, casi superfluo para la comprensión. En varios sitios, la lectura del texto se aleja de la edición completa.

2. La "cosificación" describe el estado general de la "realidad humana", tal como resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la enajenación del trabajador, y cómo encuentra su expresión "clásica" en el mundo capitalista del dinero y de las mercancías. La cosificación debe, pues, diferenciarse totalmente de la objetivación (que estudiaremos más precisamente a continuación): la cosificación es una *forma* determinada ("alienada", "no verdadera") de la objetivación.
3. Pág. 145; nota personal.
4. Véase en Feuerbach el fragmento que se basa en la frase citada: "Las sensaciones humanas carecen, pues, de toda significación empírica y antropológica en el sentido de la vieja filosofía trascendental; tienen una significación ontológica y metafísica" (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* pág. 33; *Sämtliche Werke* II, 1846; pág. 324).
5. Véase por ejemplo: "mediante el trabajo, (el ser-para-sí) llega a sí mismo"; en el trabajo, la conciencia del individuo trabajando penetra, fuera de este último, en el elemento del permanecer"; en el trabajo, la conciencia se convierte en "objeto como forma de los objetos elaborados" (*Fenomenología del Espíritu, Obras* II, pág. 148-150, edición original).
6. Para interpretar estos contextos, es preciso remitirse a la interpretación del concepto hegeliano del trabajo que aparece en mi libro *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Comparar la definición hegeliana del trabajo en la nueva edición de la *Jenenser Realphilosophie* II (Leipzig 1931, pág. 213 sqq.).
7. Véase en la *Fenomenología del Espíritu (Obras* II), pág. 136, el concepto de la "naturaleza inorgánica" y en mi libro *Hegels Ontologie...* las páginas 234 sqq.
8. 2ª edición, pág. 33.
9. *Obras* II, pág. 309.
10. El concepto "ontológico" de la pasión tiene el mismo sentido en Feuerbach, *Obras* II, pág. 323.
11. Por ejemplo, *Obras* II, pág. 258, 337. En Feuerbach, sin duda, se encuentran indicaciones para una definición más detallada, las cuales no exponemos aquí; véase, por ejemplo, el concepto de "resistencia" (II, pág. 321 sq.), etc.
12. Véase la formulación sintética en la *Sagrada Familia*: "que el objeto como ser para el hombre, como ser objetivo del hombre, es, a la vez, la existencia del hombre para los demás, su relación humana con el otro, la conducta social del hombre respecto al hombre" (pág. 213, en el mismo tomo de la misma edición).
13. Feuerbach: "El hombre no es ningún ser particular como el animal, sino un ser *universal*; por ende, no es

ningún ser limitado y no-libre, sino un ser ilimitado y libre, ya que universalidad, no-limitación y libertad son inseparables. Esta libertad no existe en unas capacidades particulares, (...) se extiende sobre su ser en su totalidad" (*Obras II*, pág. 342.).

14. En los *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, la *Ideología alemana* dice de la crítica: "Puesto que esto aún sucedía antaño en la fraseología filosófica, las expresiones filosóficas tradicionales como "ser humano", "género", etc., daban motivo a los teóricos alemanes para que creyeran que aquí se trataba únicamente de otro cambio de esos uniformes teóricos de los cuales se habían liberado (...)". (*El materialismo histórico II*, pág. 225).
15. En esta conversión del estado extra-humano en una conducta humana, vuelve a aparecer el nuevo enfoque por parte de la teoría marxiana: la ruptura mediante la cosificación abstracta del concepto del mundo objetivo como campo de la praxis histórico-social. Marx subraya que este concepto ya estaba presente antes en la economía nacional tradicional, cuando Adam Smith reconocía el trabajo como "principio" de la economía (pág. 107), pero luego su verdadero sentido se ocultó totalmente, cuando esta economía expresó "tan sólo las leyes del trabajo alienado" (pág. 92; nota personal.).
16. Es precisamente contra el concepto de "propiedad verdaderamente humana" que Marx dirige sus más violentos ataques en la *Ideología alemana* (particularmente en la polémica contra los "verdaderos socialistas", a.a.O., II, pág. 500 sq.); dentro de la fundación marxista de la teoría de la revolución, este concepto tiene aquí, naturalmente, una significación muy distinta de la que le dan Stirner y los "verdaderos socialistas".
17. Traté este punto más de cerca en mi escrito *Zum Problem der Dialektik* (*Die Gesellschaft* 1931, volumen 12.).

ESTUDIO SOBRE LA AUTORIDAD
Y LA FAMILIA

INTRODUCCION

LA RELACION de la autoridad, tal como este estudio la comprende, supone dos momentos esenciales para la posición moral del objeto de la autoridad: por una parte, cierta proporción de libertad (libre-voluntad, es decir reconocimiento y afirmación del portador de la autoridad, lo cual no se fundamenta en una simple obligación) y, por otra, la sumisión, la unión de la voluntad propia (del pensar propio, de la razón propia) con la voluntad autoritaria del otro. Por lo tanto, en la relación de autoridad, libertad y no-libertad, autonomía y heteronomía, son conjuntamente pensadas y unidas en la persona única del objeto de la autoridad. El reconocimiento de la autoridad como fuerza básica de la praxis social se arraiga en la libertad humana: significa —en un sentido siempre distinto— la tarea, escogida por ella misma, de la autonomía (del pensar, del querer y del actuar), el ligamento de la razón propia y de la voluntad propia con contenidos pre-determinados, los cuales no constituyen el “material” para la voluntad modificadora del individuo, sino que valen como normas comprometedoras para su razón y su voluntad. Pero la filosofía burguesa había puesto la autonomía de la persona en el centro de su teoría: la enseñanza kantiana de la libertad no es sino la expresión más clara y elevada de una tendencia que seguía siendo vigente desde los escritos de Lutero en torno a la libertad del hombre cristiano.

De esta manera, el concepto de autoridad remite al concepto de libertad: la libertad práctica del individuo, su libertad y su no-libertad sociales están en juego. La reunión de la autonomía interior con la heteronomía exterior, la ruptura de la libertad hacia la no-libertad, es la característica decisiva de este concepto de libertad que domina toda la teoría burguesa desde la Reforma, la cual dedicó sus mayores esfuerzos a justificar esas contradicciones y ese antagonismo.

Como persona, el individuo no puede ser libre y a la vez no-libre, autónomo y heterónimo, sin que la esencia de la persona sea considerada divisible y perteneciente a diferentes campos, lo cual es del todo posible tan pronto como se suprime la hipóstasis del Yo como "sustancia". Pero es decisivo saber cómo acontece esa división. Ella se verifica en forma dualista, como doble división: se suponen dos campos encerrados en sí mismos, en los que se separan como totalidades la libertad y la no-libertad, de tal modo que el uno sea por completo el campo de la libertad y el otro el de la no-libertad. Lo "íntimo" de la persona, la persona como miembro del reino de la razón, o sea del reino de Dios (como "Cristo") como "objeto en sí", como ser inteligible), se emplea como reino de la libertad, mientras que todo el "mundo exterior", es decir la persona como miembro del reino de la naturaleza, del mundo de la concupiscencia (como "hombre", como "apariciencia") rechazado por Dios, se convierte en el reino de la no-libertad. La concepción cristiana del hombre como *ens creatum* "entre" la *natura naturata* y la *natura naturans*, y la herencia inalienable de la caída original, siguen siendo la base —aún vigente— del concepto burgués de libertad que aparece en el idealismo alemán.

Ahora bien, el reino de la libertad y el de la no-libertad no son simplemente yuxtapuestos, o mejor dicho, super-puestos, sino que tienen entre sí una relación de fundación: la libertad es la condición de la no-libertad. Esta afirmación, a pesar de ser sorpren-

dente, tiene que sostenerse en toda su paradoja. Sólo porque el hombre es libre, y en la misma medida en que lo es, podrá encontrarse en la no-libertad, puesto que es “verdadera” y completamente libre (como Cristo, como persona razonable), mientras que (como miembro del mundo “exterior”), él debe ser “no-verdaderamente” no-libre. En efecto, la total libertad del hombre, incluso en el mundo “exterior”, sería su total liberación respecto a Dios y al mismo tiempo su esclavización bajo el dominio del diablo, pensamiento éste que aparece en Kant de un modo secularizado: el hombre, como ser provisto de sentidos, puede “rescatar” su libertad como esencia de la razón tan sólo cuando se entrega por completo a la necesidad de la naturaleza. La doctrina cristiana de la libertad coloca la liberación del hombre ante su verdadera historia, la cual es, por lo tanto, —como historia de su no-libertad—, una consecuencia “eterna” de esta liberación. Para esa doctrina, considerada en sentido muy estricto, no existe en la historia ninguna liberación del hombre o, en otras palabras, y basándose en razones valdeas, ella juzga dicha liberación como algo negativo, algo malo, es decir como la liberación parcial (simbolizada en la caída original) respecto a Dios, como la libre conversión al Mal.

Como ser “interiormente” libre, el hombre está colocado en un orden social puesto o admitido por Dios, el cual, sin embargo, no representa de ninguna manera el reino donde se decide sobre el ser o el no-ser del hombre. Además, este orden debe ser tal que la libertad interior del hombre (su mera creencia y voluntad, en cuanto él es única y exclusivamente creído y decidido) no pueda ser destruida. Por lo tanto, “actúe bien o mal, la forma terrenal no puede causarle daño al alma”.¹

La intimidad absoluta de la persona, la trascendencia de la libertad cristiana frente a cualquier autoridad terrenal —por más grande que sea la sumisión exterior del individuo respecto al poder terrenal— debe significar a la vez un debilitamiento y una des-

trucción “interiores” de la relación de autoridad, ya que el hombre cristiano libre sabe que él se eleva “verdaderamente” por encima de las leyes terrenales, que su esencia y su ser son inatacables por la ley y que su sumisión respecto a las autoridades terrenales es un acto “libre”, del cual en el fondo no es “culpable”. Vemos aquí que todas las obras y las cosas de un cristiano son libres, gracias a su creencia. Sin embargo, ya que los demás aún no creen, soporta y sobrelleva junto con ellos *aquello de lo cual no es culpable*, lo cual también hace *libremente...*”² En esta transcendencia de toda autoridad terrenal, que se afirma simultáneamente con el reconocimiento de todo el sistema de las autoridades terrenales, se asoma un momento muy importante en la doctrina cristiano-burguesa de la libertad, a saber su *tendencia anti-autoritaria*. El sentido social de esta doctrina de la libertad no se reduce de ninguna manera a entregar al individuo *in toto* a cualquier autoridad terrenal, afirmando, de esta manera, *in toto* el sistema de autoridades determinado. El protestantismo luterano y calvinista —el cual dio a la doctrina cristiana de la libertad su forma decisiva para la sociedad burguesa— está ligado a la llegada de una nueva y “joven” sociedad, que sólo conquistaría su existencia con la lucha más encarnizada en contra de las autoridades vigentes. Frente a los lazos universales del feudalismo tradicional, el protestantismo requiere una liberación del individuo incluso dentro del orden terrenal (el modelo de su concepto de individuo será luego, sobre todo, el sujeto social aislado y libre); requiere una liberación de las autoridades terrenales respecto a la autoridad de una Iglesia centralizada internacionalmente y de un poder nacional central, como también requiere, además, una liberación de la “conciencia” respecto a muchas normas religiosas y éticas, para poder asegurar un libre camino a la clase progresista. En todos los aspectos, es necesaria una *actitud anti-autoritaria*; ésta se expresará también en la literatura que comentaremos más adelante.

No obstante, semejante tendencia anti-autoritaria no es sino el complemento de un orden directamente ligado al funcionamiento de unas relaciones de autoridad desapercibidas. Desde un principio, implícito en el concepto burgués de libertad está el reconocimiento de ciertas autoridades metafísicas, el cual debe perpetuar la no-libertad en el alma del hombre.

Allí se demuestra una nueva dualidad en el concepto protestante-burgués de libertad, o sea una contracción de la razón y de la fe, de los hechos racionales e irracionales (o mejor dicho, anti-racionales). En oposición a la afirmación a menudo exagerada del carácter racional, “aritmético”, del “espíritu” protestante-capitalista, es preciso insistir particularmente sobre sus momentos irracionales. En la base de toda esa forma de existir “típica de un ideal” —racionalizada y calculada hasta en lo más mínimo—, de todo ese “aparato” que forman la vida privada, la familia y la empresa, se encuentra un último desorden: el asunto no anda bien, tanto en el “aparato” particular como en el general. El torturarse cotidiano “íntimo y ascético”, para lograr el éxito y la ganancia —siempre y cuando estos últimos lleguen de verdad—, debe finalmente experimentarlos como una felicidad imprevista, aunque cada vez se vea colocado ante la angustia de perderlos: la reproducción de toda la sociedad no es posible sino gracias a continuas crisis. La convicción de que la producción y la reproducción de la vida de esta sociedad no se puede comprender racionalmente, vuelve a manifestarse siempre en las reflexiones teológicas y filosóficas en torno a la existencia de dicha sociedad. El horrendo *Deus absconditus* del calvinismo no es sino una de las formas más agudas de esta manifestación, a las cuales pertenece también la enérgica defensa por parte de Lutero del *servum arbitrium* así como la escisión entre la forma pura de la ley general y el material requerido para cumplir con ella, escisión ésta que divide la ética kantiana. A la “razón”, en cuyo nombre la burguesía sostuvo sus más grandes luchas, se le impide realizarse desde

un principio en esta misma sociedad. El sector de la naturaleza que el hombre domina, gracias a su metódica racional, es infinitamente más amplio que en la Edad Media; el proceso material de producción que realiza la sociedad está racionalizado en su mayor parte hasta en el más mínimo detalle, pero como entidad sigue siendo “no-razonable”. Estos antagonismos se dan bajo las formas más diversas en la dualidad de las relaciones burguesas de autoridad: son racionales y, sin embargo, casuales, objetivas y anárquicas, indispensables y dañinas a la vez.

I. LUTERO Y CALVINO

LOS ESCRITOS de Lutero en torno a la *Libertad del hombre cristiano* reúnen por primera vez todos los elementos que constituyen el concepto específicamente burgués de libertad, y se convierten en las bases ideológicas de la forma también específicamente burguesa de la autoridad; es decir, designación de la libertad como perteneciente a la esfera “íntima” de la persona, al “hombre interior”, lo cual supone al mismo tiempo la sumisión del “hombre exterior” al sistema de las autoridades terrenales; trascendencia de este sistema de autoridades terrenales a través de la autonomía privada y de la razón; separación de la persona respecto a la obra (persona y oficio) con una “doble moral”; justificación de la no-libertad real y de la desigualdad como consecuencia de la libertad e igualdad “interiores”. Ya al comienzo de los escritos³ —subrayando voluntariamente la contradicción paradójica— aparecen, en referencia a S. Pablo, las dos frases siguientes que expresan la contradicción interna implícita en el concepto cristiano de la libertad: “El hombre cristiano es libre dueño de todas las cosas y no es súbdito de Nadie. El hombre cristiano es un esclavo al servicio de todas las cosas y súbdito de todo hombre” (pág. 295). Sin embargo, aparece también la solución de la contradicción: la primera frase trata “del hombre íntimo, de su libertad y de la justicia fundamental”, la segunda

se refiere “al hombre exterior”, o sea que precisamente allí donde él es libre, no puede hacer nada, pero allí donde es esclavo, debe hacerlo todo” (pág. 306). Esta es, en toda su agudeza, la doctrina dualista de los dos campos, de los cuales el uno es la libertad en su totalidad, y el otro, la no-libertad.

Las siguientes definiciones de la libertad íntima se oponen todas a la libertad exterior y aparecen como negaciones de un ser-libre meramente exterior: “ninguna cosa exterior (...) puede volver al hombre cristiano libre, ni libre ni piadoso”, ya que su libertad y su “prisión” no son “ni físicas ni exteriores”; ningún objeto exterior logra liberar ni apresar al alma” (pág. 295. sq). De esta manera, nada de lo que está en el mundo o viene de éste puede afectar al “alma” y su libertad; esta frase terrible, que hace posible la total desvalorización del sufrimiento “exterior” y su justificación “trascendental”, es, sin embargo, la frase básica de la enseñanza kantiana de la libertad e incluye la no-libertad real dentro del concepto de libertad. De allí en adelante aparece en dicho concepto un curioso doble-sentido (positivo y negativo): el hombre encerrado en su libertad interior es tan libre respecto a todas las cosas exteriores que se vuelve libre de ellas: deja por completo de “tenerlas”, y pierde todo poder respecto a ellas (pág. 304). El hombre deja de “necesitar” los objetos y las “obras”, no porque ya los posea y ejerza su poder sobre ellos, sino porque de ninguna manera los necesita en la auto-suficiencia de su libertad interior. “Ya que deja de necesitar cualquier obra, el hombre está desatado indudablemente de toda interdicción y de toda ley. Al ser desatado se vuelve libre” (pág. 300). La libertad interior parece convertirse aquí en libertad exterior. Pero el reino de la libertad exterior que se va abriendo de esta manera se transforma, bajo el aspecto de la salvación del alma, *in toto*, en el reino de ἀδιάφορα: aquello que está colocado, libre, frente al hombre, se puede hacer o no, y como tal es

indiferente para la salvación del alma. “Libre (...) es aquello que yo poseo libremente y puedo por lo tanto utilizar o dejar, con la única condición, sin embargo, que mi prójimo —y no yo— sea quien obtenga el provecho” (pág. 328). En este campo, las cosas “libres” pueden llamarse también cosas “inútiles”: “cosas que son inútiles y que Dios dejó libres, que se pueden tener o no” (pág. 334). La libertad es un desprendimiento y una independencia totales, pero un desprendimiento y una independencia a partir de los cuales ningún acto y ninguna obra puede llegar a su consumación y realización libres, ya que esta libertad está colocada *antes de* todo acto y *antes de* toda obra, de tal modo que siempre se ha realizado ya cuando el hombre comienza a actuar. Su libertad nunca puede ser el resultado de una acción y tampoco ésta puede añadir ni restar nada a la libertad del hombre. Las “obras” terrenales no están hechas para satisfacer al hombre necesitado; la “satisfacción” más bien debe haber acontecido (...) ya antes que las demás obras, mediante la fe, y son las obras las que le deben seguir” (pág. 302).

Pero ¿qué sentido tiene la obra terrenal si siempre viene después de la satisfacción? Para el hombre “íntimo” no tiene ningún sentido, tal como lo expresa claramente Lutero en esta frase llena de profundidad: “Pero las obras son cosas muertas que no pueden ni venerar ni alabar a Dios (...)” (*ibd.*); tanto al principio de una evolución como a su final se encuentran la cosificación y la enajenación totales del mundo capitalista. Con toda seguridad, Lutero halló el punto central de la nueva concepción burguesa del mundo, el cual es una de las fuentes del concepto moderno de sujeto (de persona). Inmediatamente después de haber declarado las obras como “cosas muertas”, Lutero continúa diciendo lo siguiente: “Pero aquel que buscamos aquí no es “el que se hace, como se hacen las obras, sino el que hace, el maestro de obra” (*ibd.*). Lo que se busca

es el hombre (o aquello en el hombre) que no está hecho (por otro) sino que es el verdadero sujeto del hacer y que sigue siendo el dueño de su obra; o sea la persona que actúa en forma autónoma, la que se busca. —y éste es el aspecto decisivo,— en oposición con sus obras (muertas), como la negación y la negatividad de las obras. El que hace y lo hecho, la persona y la obra están desgarrados: la persona es aquello que nunca aparece fundamentalmente en la obra, lo que nunca puede consumarse en la obra y lo que eternamente precede a toda obra. El verdadero sujeto humano no es nunca el sujeto de la praxis. La persona está, pues, desligada, en una medida hasta ahora desconocida, de la responsabilidad de su praxis, pero al mismo tiempo se vuelve libre para cualquier tipo de praxis: a esta persona, que reposa en su libertad y su satisfacción interiores, no le queda sino arrojarse completamente a la praxis exterior, a sabiendas de que en ella —en el fondo— no conseguirá nada. Con la separación del hecho respecto a la praxis, ya se asoma la “doble moral” que constituye —con la separación entre el “oficio” y “la persona”— uno de los pilares básicos de la ética luterana⁴. Más adelante volveremos sobre el significado de esta separación.

Pero todavía no hemos contestado la pregunta en torno al sentido que puede tener la praxis de la persona así separada de sus obras. En primer lugar, esta praxis es completamente “vana”: es evidente que el hombre como persona “es libre respecto a toda interdicción y, en virtud de su mera libertad, hace en vano todo lo que hace, sin buscar en Nada su provecho ni su felicidad, ya que, por medio de su fe y de la gracia divina, se siente colmado y feliz; lo único que él busca a través de esta praxis es complacer a Dios” (pág. 309). “La persona no necesita las obras, pero éstas deben hacerse para que el hombre “no ande ocioso, para que prepare y conserve su cuerpo” (pág. 308). La praxis separada de

la esencia de la persona sirve a la carne pecadora, que es repugnante para la libertad interior de la disciplina, de impulso y de culto divino. No abordaremos aquí cómo repercute esta concepción en el ascetismo del mundo interior, ni sus diversas modificaciones dentro del luterismo y del calvinismo; sólo hemos tratado de indicar sus raíces en el concepto protestante de la libertad, aunque más adelante volveremos sobre este punto.

El hombre está colocado en el sistema de un orden terrenal que no corresponde de ningún modo a la doctrina fundamental del cristianismo. En presencia de esta contradicción comienza a actuar la “doble moral”, ligada a la neta diferencia entre el ser “cristiano” y el ser humano terrenal, entre la justicia “cristiana” y la “justicia exterior, doble moral que está presente y que se desenvuelve en los oficios y las obras”. Lo primero se refiere solamente al hombre “íntimo”, a su libertad y su igualdad⁵ “interiores” (este punto aparece tratado con mayor precisión en la interpretación que hace Lutero del *Sermón de la Montaña*, a. a. O., III, 2, pág. 276 sqq). En cambio, el orden “exterior” se establece con los mismos criterios a los cuales están sometidas, separadas de la persona, tanto la praxis como la obra. Aquí es muy significativo el hecho de que —conforme a la interpretación de la praxis como disciplina y culto para una existencia del todo pecadora— el orden terrenal aparezca esencialmente como un sistema de “autoridades” y de “oficios”, como un orden de subordinación universal, y los cuales, a su vez, aparecen esencialmente bajo el signo de la “espada”. (En uno de los fragmentos más fuertes de sus escritos en torno a la autoridad terrenal, y donde aún se trata de la evolución hacia una posición anti-autoritaria, Lutero llama a los príncipes de Dios “carceleros”, “verdugos” y “esbirros” a. a. O., IV, I, pág. 257). Todo este sistema de subordinación respecto a unas autoridades y unos oficios no puede fundamentarse en su conjunto sino adop-

tando la misma posición divina: para castigar a los malos, es justo que se proteja a los piadosos y se asegure la paz; pero esta fundación no es de ninguna manera suficiente como para sancionar el sistema de subordinación vigente, el oficio aislado y la autoridad aislada, así como la forma en que hacen uso de la "espada". ¿Puede una autoridad no-cristiana ser puesta por Dios y exigir una sumisión incondicional?

La separación de la persona respecto al oficio emprende aquí un camino lleno de consecuencias: ella se aferra a la autoridad incondicional del oficio, mientras abandona a la persona que desempeña el oficio en manos del veredicto de una condena eventual. "En primer lugar hay que percibir la diferencia que existe entre el oficio y la persona, o entre la obra y el que obra, puesto que un oficio o una obra puede ser bueno y justo en sí, lo cual significa también malo e injusto cuando la persona o el autor de la obra no es ni bueno ni injusto o actúa en forma equivocada".⁶ Semejante separación ya había aparecido antes de Lutero, en el catolicismo, pero es ahora —por medio de su relación con la doctrina de la libertad íntima del hombre cristiano y del rechazo de toda justificación a través de las "obras"— cuando prepara la fundación teórica de la estructura autoritaria venidera, específicamente burguesa.

La dignidad del oficio y la dignidad de la persona oficiante dejan de coincidir en su principio. El oficio conserva su autoridad incondicional, aun cuando la persona oficiante no merezca esta autoridad. Por otra parte, considerándolo desde el punto de vista de los objetos de la autoridad, o sea como persona, cualquier "persona dominada" fundamentalmente vale tanto como cualquier "persona dominante"; en lo que se refiere a la dignidad "interior", la primera puede mostrarse superior a la autoridad, lo cual puede fundamentarse en forma tanto negativa como positiva; negativa porque la

forma de la autoridad terrenal sólo puede concernir “el cuerpo y los bienes, y lo que se extiende exteriormente sobre la tierra” (a. a. O., IV, I, pág. 249), sin afectar nunca el ser de la persona; positiva porque, al no ser incondicionalmente reconocidas las autoridades reinantes, todo el sistema del orden terrenal se derribaría: cada uno se convertiría en juez frente al otro y en el mundo no quedaría poder ni autoridad, orden ni derecho, sino puros homicidios y derramamientos de sangre” (a. a. O., pág. 321), puesto que en este orden no hay ningún criterio con el cual se pueda medir la dignidad del otro, con el cual se pueda medir la justicia y la injusticia. El programa que aquí se proclama no puede sostenerse sino cuando la justicia terrenal se derive del poder del hombre, o sea cuando en el concepto de la justicia terrenal se comprenda la injusticia existente. Sólo Dios es juez de la injusticia terrenal y ¿qué es la justicia del mundo sino cumplir cada uno con su deber y en el puesto que le corresponde?; es, pues, el derecho (considerado respecto a una sola y misma situación), derecho del hombre y derecho de la mujer, derecho del niño, derecho del criado y de la sirvienta en la casa, derecho del ciudadano y derecho de la ciudad en su debido país (...)” (a. a. O., III, 2, pág. 300). No hay ningún tribunal que pueda regir el orden terrenal existente, fuera de su propio tribunal: “por muy mala e injusta que sea la injusticia, no se justifica ninguna rebelión, puesto que el castigo a la maldad no le incumbe a cada uno, sino a la autoridad terrenal, la cual ciñe la espada...” (a. a. O., IV, I, pág. 319). De la misma manera como el sistema de autoridades terrenales es su propio juez en lo que se refiere a la justicia, así mismo lo es respecto a la misericordia; por eso el hombre que apela a la misericordia de Dios, ante el horror sangriento de este sistema, no es oído. “Mucha misericordia por doquier; estamos hablando de la palabra de Dios, de un Dios que quiere que se venere al rey y que perezcan

los rebeldes aunque, sin embargo, él sea tan misericordioso como lo somos nosotros. Si quieres recibir misericordia, no te mezcles con los rebeldes, teme la autoridad y actúa bien” (a. a. O., pág. 361).

Hemos considerado aquí tan sólo las consecuencias de esta interpretación para la nueva estructura social de la autoridad. De esta manera, con la trascendencia absoluta de la justicia “verdadera” frente al orden terrenal, por una parte, y con la separación entre oficio y persona y la inmanencia esencial de la injusticia en la justicia terrenal, por otra, se vuelve imposible fundamentar racionalmente el sistema existente de las autoridades terrenales. En la Edad Media, la autoridad está ligada a determinados detentadores de esta autoridad: ella es la “modalidad de aquel que da a conocer un juicio” y como “modalidad” no puede separarse del mismo, el cual la “posee” por razones siempre determinadas (que pueden ser tanto racionales como irracionales). En la actualidad, ambos —autoridad y detentador de la misma— están desgarrados: la autoridad determinada de un dado detentador terrenal, no puede fundamentarse sino recurriendo a la autoridad en general; ésta es necesaria, pues de lo contrario desaparecería el orden terrenal. La separación entre el oficio y la persona es la simple expresión de la objetivación y cosificación de la autoridad desprendida de su detentador. El sistema de autoridad del orden existente adquiere la forma de una relación separada entre las condiciones reales y las sociales (que tienen como finalidad dicho sistema), se convierte en un sistema eterno, puesto por Dios, y se vuelve, por lo tanto, una segunda “naturalza” en contra de la cual no hay apelación alguna”. Cuando naces, Dios te disfraza de otra persona, te hace niño y a mí me hace padre, al uno lo hace señor, al otro esclavo, a éste príncipe, al otro ciudadano, y así sucesivamente” (a. a. O., II, 2, pág. 296). A los campesinos que se quejan de la esclavitud, Lutero les reprocha hacer de la libertad cristiana una cosa

“puramente física”: ¿Acaso Abraham y los otros patriarcas y profetas no tuvieron también sus esclavos?” (a. a. O., IV, 1, pág. 334).

No es simple casualidad que a los campesinos rebeldes se les oponga la esencia de la libertad cristiana, la cual, muy lejos de liberarlos, confirma más bien su servidumbre. En efecto, el reconocimiento de la no-libertad verdadera (en particular de la no-libertad creada a través de las relaciones de propiedad) está ligado al sentido de este concepto de libertad; que la no-libertad “exterior” pueda afectar la verdadera esencia del hombre significa que es en la tierra misma donde se decide respecto a la praxis social sobre la libertad y la no-libertad del hombre, donde éste se libera de Dios, en el sentido más peligroso de la palabra, y puede volverse libre frente a sí mismo.

El *a priori* “íntimo” vuelve al hombre totalmente impotente, aunque parezca elevarlo hasta la máxima dignidad. El hombre no puede alcanzar ni tomar en su poder todo lo que precede a su acción y a su pensamiento.

Esta no-libertad, condicionada por la libertad hecha íntima, y esta dialéctica entre la eliminación de autoridades antiguas y la institución de nuevas, fueron formuladas por el joven Marx como un carácter determinante del protestantismo: “Lutero eliminó la servidumbre por devoción, al poner en su lugar la servidumbre por convicción. Destruyó la fe en la autoridad al restaurar la autoridad de la fe. (...) Liberó al hombre de la religiosidad exterior al hacer de la religiosidad el hombre íntimo”.⁸ Uno de los aspectos más característicos del reconocimiento incondicional de la verdadera no-libertad se expresa en la advertencia que Lutero dirige a los esclavos cristianos que habían caído en manos de los turcos, sin exhortarlos a huir de sus nuevos señores ni a dañarlos de alguna manera: “Debes pensar que has perdido tu libertad y te has vuelto propiedad de otro, de tal manera que cuando actúas sin que tu

amo lo quiera y lo sepa, estás pecando y desobediendo”; lo cual se justifica de esta interesante manera: “porque de ese modo robarías a tu amo tu cuerpo que él ha comprado, el cuerpo que ha dejado de ser tuyo para convertirse en propiedad de tu señor, como un ganado o cualquiera de sus pertenencias” (a. a. O., IV, I, pág. 479). Así queda demostrado que determinadas relaciones terrenales de propiedad y de poder se convierten en la causa legítima de una no-libertad que liga con la conservación de dicha relación de propiedad la total entrega de los cristianos a los infieles.

Con la objetivación y cosificación de la autoridad terrenal, eliminar la autoridad y propugnar la rebeldía y la desobediencia se convierte en un pecado social, en “los más grandes pecados, ya que el homicidio, el impudor, el robo y la mentira pueden concebirse” (a. a. O., I, I, pág. 64); “sobre la tierra, ninguna mala acción” equivale a la rebeldía, ésta es un “diluvio de vicio”. (a. a. O. IV, I, pág. 378).⁹ La manera como Lutero fundamenta semejante condenación diabólica de la rebeldía, pone de relieve un aspecto central del mecanismo social: Mientras cualquier otra mala acción afecta únicamente a algunas “partes” del todo, la rebeldía afecta a “la cabeza misma” de ese todo. El ladrón y el asesino no tocan la cabeza que puede castigarlos, por lo tanto el castigo sigue siendo posible; la rebeldía, en cambio “ataca el castigo mismo”, no esto o aquello del orden existente sino el orden en sí (a. a. O., pág. 376 y pág. 378), que descansa esencialmente en la vigencia del derecho de castigar y en el reconocimiento de la autoridad de éste. “El asno quiere recibir golpe y la plebe quiere ser regida con la fuerza; Dios sabía esto muy bien; por eso le dio a la autoridad no una cola de zorra, sino una espada” (a. a. O. pág. 372). El aislamiento absoluto al que estuvo condenado el individuo después de la destrucción del universo medieval aparece aquí, al iniciarse el nuevo orden burgués, en la imagen —que rebosa

una realidad terrible— del aislamiento del prisionero en su celda: “porque Dios ha condenado a la persona dominada a ser única para sí, le ha quitado la espada y la ha puesto en prisión. Al rebelarse en contra de ello, al unir otra persona a sí misma, al liberarse y tomar la espada en su mano, merece ante Dios el castigo y la muerte” (a. a. O., pág. 421).

Cada interpretación metafísica del orden terrenal acarrea una tendencia muy significativa, es decir la tendencia a la *formalización*. Cuando el orden existente, en la forma determinada de su materialidad (producción y reproducción materiales de la vida), pierde todo valor en lo que se refiere a su “verdadera” satisfacción, se reduce a la simple forma de un orden social, decisivo para la organización de esta vida. Para Lutero, la forma —puesta por Dios sobre el mundo de los pecados— en la cual se expresa un orden social era esencialmente un sistema de “personas dominantes” y de “personas dominadas”. Su formalización se realiza cuando la dignidad y el merecimiento, el oficio y la persona, se desmoronen sin que esta oposición proporcione algún pretexto básico para la crítica, o incluso para la modificación de este orden. A partir de allí se afianzó el amplio sistema de autoridades terrenales: había que obedecerle incondicionalmente (o —si llegara a interferir en la “libertad cristiana”— enfrentársele con armas espirituales o rehuirlo).

Pero, por otro lado, amenazaba un nuevo peligro. En primer lugar, la libertad incondicional de la persona —proclamada por Lutero con respecto a la cosificación de la autoridad a través de la incongruencia de la dignidad y del merecimiento del oficio— exigía una tendencia anti-autoritaria: el desligamiento “privado” del individuo burgués respecto a la autoridad. Aún más destructivo era suponer la libertad cristiana y la concepción —ligada a ella— de un “reino natural” del amor, la igualdad y la justicia. A pesar de estar separado del orden social existente por un abismo, en lo que se refiere al sig-

nificado, dicho reino amenaza obligatoriamente al orden social formalizado, debido a su simple utilización y a su total materialidad. Las ideas de amor, igualdad y justicia, que en Lutero todavía eran bastante eficientes en su forma aislada, adquieren un sentido revolucionario en las insurrecciones campesinas y en las sectas, y por eso siempre inquietaron a la sociedad burguesa que iba surgiendo. Conciliar las oposiciones desde entonces destructivas, e incluir esta tendencia destructiva en el orden burgués, fueron algunas de las labores más importantes de Calvino. Es característico el hecho de que semejante conciliación fuera posible sólo porque al mismo tiempo las contradicciones volvían a aparecer en otra dimensión, o sea en un campo que había dejado de ser trascendente respecto al orden burgués para volverse inmanente a él. Los rasgos más importantes de esta tendencia son el "legalismo" de Calvino y su doctrina del derecho a la resistencia.

La literatura indica de varias maneras que el "derecho natural" luterano desaparece en Calvino. Se elimina el dualismo de los dos reinos:¹⁰ en virtud de su reciente interés por el orden burgués, el mismo Calvino debe subrayar que "*spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas*",¹¹ pero este reino cristiano de la libertad ya no es la contra-imagen natural que actúa en contra del orden terrenal. Frente al mundo pecador y perverso está puesta la persona de Dios, la cual, a través de la mediación única de Cristo, destina los individuos a la redención, con una predestinación del todo irracional. La oposición respecto a la doctrina del *Sermón de la Montaña*, en la cual se expresa de la manera más aguda la trascendencia del orden existente y donde es imposible reprimir por completo la crítica destructiva de este orden, "hecha íntima", había inspirado a Lutero las más grandes inquietudes; para Calvino, en cambio, dicha oposición deja de tener importancia. En la misma medi-

da en que la doctrina calvinista de la condenación se vuelve más intransigente, las promesas bíblicas positivas pierden paulatinamente su impulso radical.¹² Se abre el camino hacia una visión que reconoce el orden terrenal dado pero no su contra-imagen crítica, lo cual no significa que esta visión se “santifique” de algún modo en sentido cristiano: es y sigue siendo el orden de los malos para los malos, es decir el orden de la concupiscencia. Pero es en él —por ser el único campo, absolutamente comprobado, donde pueda afirmarse el hombre— donde los cristianos deben vivir su vida, venerando y glorificando la Majestad Divina, y donde el éxito de su praxis aparece como la *ratio cognoscendi* de su escogencia, cuya *ratio essendi* a su vez se encuentra en Dios y queda prohibida al hombre por la eternidad. En la creación del mundo no obraron el amor y la justicia, sino la majestad terrible de Dios y, por lo tanto, los deseos y los instintos; las esperanzas y las quejas del hombre no se basan en el amor y en la justicia, sino en la obediencia incondicional y en la veneración pasiva. De manera muy peculiar, Calvino considera el pecado original —o sea ese hecho que se decidió de una vez por todas y por encima del ser y de la esencia del hombre histórico— como la desobediencia, la *inoboedientia*,¹³ es decir, como un *crimen laesae maiestatis* (mientras que en la interpretación de San Agustín, a la cual Calvino parece adherirse aquí, el pecado original —entendido como *superbia*— contiene algo de la libertad consoladora del hombre que se declara partidario de sí mismo). La obediencia es, además, el mecanismo que mantiene coherentes el orden terrenal y el sistema, basado en la familia, de *subjectio* y *superioritas*, para cuya protección Dios les comunica su “nombre”: “*In unum ipsum ita conveniunt Patris, Dei ac Domini tituli, ut quoties unum aliquem ex iis audimus, maiestatis illius sensu animum nostrum ferire oporteat*” (*Institutio* II, VIII, pág. 35).

Cuando el orden terrenal se libera de la contraimagen de un reino cristiano de amor, igualdad y justicia y se considera en su conjunto, él se convierte en un medio para la glorificación de Dios, y de esta manera se vuelve a presentar la formalización vigente en Lutero: la sanción se extiende ahora a su materialidad:” (...) *haec erit curis, laboribus, molestiis aliisque oneribus non parva levatio, dum quisque sciet Deum in his omnibus sibi esse ducem. Libentius magistratus partes suas obibit, pater familias se ad officium astringet, quisque in suo vitae genere incomoda, sollicitudines, taedia, anxietates perferet ac vorabit, ubi persuasi fuerint onus cuique a Deo esse impositum*” (a. a. O., III, X, pág. 6). La nueva orientación se manifiesta en el activismo y el realismo calvinistas, tantas veces descrito —en el concepto de vocación como *vocatio*— en su “racionalismo de estado”, en su organización práctico-social, tanto extensiva como intensiva. Con la eliminación de la formalización luterana, en Calvino desaparece también la separación entre oficio y persona y la “doble moral” que está ligada a todo ello (queda por demostrar que no es absorbida la cosificación de la autoridad, o sea su interpretación como elemento del carácter natural y divino de una institución o de un hombre, y no como función de unas relaciones sociales): la ley religiosa de las costumbres —en la forma como está representada en el Decálogo, la cual se emplea también como ley “natural”— vale también como norma obligatoria para la organización social práctica de la “comunidad” cristiana. Esto representa un paso de gran alcance. En todo caso el Decálogo, igual que el cristianismo radical y trascendental del *Nuevo Testamento*, iba en contra de las exigencias del orden social existente en una forma muy marcada, pero dejaba pendiente un campo considerable; sin embargo, con la nueva interpretación de la ley se establecía una norma según la cual se podía medir en forma “crítica” a las autoridades oficiantes. “Esto despliega, por en-

cima del conjunto, el espíritu de la estructura social adecuada y de la crítica basada en los eternos criterios de la legalidad divina y natural, del derecho y de la fuerza".¹⁴ Se abandona la irracional doctrina luterana en torno a la autoridad, considerada como "fuerza por la fuerza", tal como la caracterizó Troeltsch empleando un término muy discutido. En cuanto la obediencia conduzca a un *transgressio legis* en contra de la autoridad oficiante, ésta pierde sus derechos.¹⁵ De allí en adelante, un camino recto conduce a la lucha de los monárquicos en contra del absolutismo. De la inmediata cercanía de Calvino, es decir mediante su alumno Théodore de Beza, nos viene el célebre escrito *De jure magistratum in subditos*, en el cual está representada la opinión siguiente: "también la revolución armada estaría permitida cuando no quedara otro remedio (. . .)"¹⁶

Pero estas tendencias pertenecen a la evolución más tardía de la burguesía; en Calvino el derecho de resistencia contra las autoridades terrenales está limitado —de antemano— en su principio. Inmediatamente después de dirigir su advertencia a los príncipes indignos (*Audiant principes, et terreatur*), Calvino continúa: "*Nobis autem interim summopere cavendum, ne illam plenam venerandae maiestatis magistratum auctoritatem, quam Deus gravissimis edictis sanxit, etiamsi apud indignissimos resideat, et qui eam sua nequitia, quantum in se est, polluunt, spernamus aut violemus. Neque enim, si ultio Domini est effraenatae dominationis, ideo protinus demandatam nobis arbitremur: quibus nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum. De privatis hominibus semper loquor*" (*Inst.* IV, XX, S. 31). La objetivación y la cosificación de la autoridad terrenal aún están presentes. El *homo privatus* es ante todo un hombre no-libre, es el hombre del *parendi* y *patiendi*, lo cual refleja un cambio característico en la concepción luterana del *homo privatus* como persona libre. De ninguna manera incumbe al *homo privatus* cambiar el sistema

de las autoridades oficiantes:¹⁷ para “el súbdito, como hombre privado, no existe ningún derecho político autónomo; el tiene más bien el deber ético religioso de soportar pacientemente toda opresión y toda persecución, incluso las más exteriores”.¹⁸ Incluso en el caso de la más grave *transgressio legis*, es decir cuando obedecer a la autoridad terrenal significa obligatoriamente desobedecer a Dios, Calvino no admite sino el “derecho a la resistencia” pasiva. Allí donde la organización cristiana de la sociedad se emprende de una manera real, el veto incumbe únicamente a los *magistratus* subalternos y nunca al pueblo o a sus eventuales delegados. De esa manera volvemos a encontrar también en Calvino las ideas luteranas de la inmanencia del derecho dentro del sistema existente de las autoridades terrenales: es finalmente en el orden de estas últimas, en sus propias filas, donde se decide sobre sus derechos y sus límites.

El hecho de que sea Dios quien organice el sistema de las autoridades terrenales significa, en relación con el concepto calvinista de Dios como “soberano” absoluto, tanto una fortificación como un debilitamiento de las autoridades terrenales, lo cual representa una de las numerosas contradicciones que aparecen en cuanto la idea cristiana de la trascendencia se vuelve ineficaz. La sanción divina inmediata aumenta el poder de las autoridades terrenales: “*Magistratum functionem non modo sibi probari acceptamque esse testatus est Dominus, sed honorificentissimis insuper elogiis eius dignitatem prosequutus mirifice nobis commendavit*”;¹⁹ pero al mismo tiempo la soberanía de Dios no debe en ningún caso aminorarse o dividirse. Todo poder terrenal no puede ser sino un “derecho derivativo”: la autoridad es una “*velut delegata a Deo iuridictio*”. Pero esta delegación es insuspendible e inapelable por el hombre.²⁰ La relación entre Dios y el mundo es esencialmente la relación que existe entre todo soberano absoluto y sus súbditos. Con mucha

prudencia, pero en forma bastante clara, Beyerhans subrayó que el concepto calvinista de Dios “traiciona la influencia de las representaciones terrenales del derecho y del poder”.²¹

Un buen indicio para caracterizar la posición del hombre protestante-burgués frente al orden terrenal nos lo proporciona la interpretación del concepto de libertad. Desde Lutero hasta Calvino, el concepto de *libertas christiana* se convierte en un concepto “negativo”. “La libertad cristiana (...) no se interpreta positivamente como dominio sobre el mundo; se entiende más bien en una forma del todo negativa, como libertad respecto al efecto de la ley”.²² Calvino orienta su interpretación de la *libertas christiana* sobre todo en función de la polémica en contra de los libertinos, que emprendieron una interpretación positiva de la libertad cristiana. El concepto luterano de la libertad nunca había sido tan positivo como en la interpretación de Lobsstein, pero la institución de la libertad “interior” incondicional de la persona representa una etapa que muestra la autonomía real del individuo. En Calvino esta etapa está relegada a un segundo plano. La triple definición de la *libertas christiana* en el *Institutio* (III, XIX, pág. 2, 4, 7) es negativa en sus tres aspectos: a) libertad de la *conscientiae* respecto a la *necessitas legis* —no como instancia contra la validez de la ley, sino; b) como una sumisión “voluntaria” a la ley entendida como la voluntad de Dios, “*ut (...) legis ipsius iugo liberae voluntati Dei ultro obediant*”;²³ y (en el sentido en que ya aparece en Lutero) c) libertad respecto a los *res externae*, “*quae per se sunt ἀδιάφοροι*”, y “*nunc usurpare nunc omittere indifferenter liceat*”.²⁴ Respecto a la última definición, es preciso recalcar que, en relación a la idea calvinista de la vocación y de la afirmación a través de ésta, el carácter de los *res externae* se ha convertido en un fuerte soporte de la praxis económica protestante-capitalista. El concepto negativo de libertad se re-

vela aquí en su íntima relación con un orden social “negativo” (en lo que se refiere a su meta última) y fundamentalmente anti-racional y anárquico, si se toma en cuenta cualquier racionalización exterior.

Lo único que queda como definición de la libertad es su comprensión como libertad respecto a la obediencia. Para Calvino deja de ser un problema que “*spirituale libertas cum politica servitute optime stare potest*” (*Inst.* IV, XIX, pág. 1). Pero la dificultad de unir libertad y no-libertad vuelve a aparecer en la forma derivada de la conciliación de la libertad con el *servum arbitrium*. Calvino está de acuerdo con Lutero cuando afirma que la *libertas christiana* no solamente no requiere el *liberum arbitrium*, sino que hasta lo excluye. Tanto Lutero como Calvino fundamentan el *servum arbitrium* en una potencia que el hombre mismo no puede suprimir: es decir, en la perversidad de la naturaleza humana originada por el pecado original y en la absoluta omnipotencia de la voluntad divina. El *servum arbitrium* es la expresión de la eterna *servitudo* terrenal del hombre:²⁵ él no puede ni debe suprimirse y la concepción cristiano-protestante del hombre y del mundo tampoco deberá eliminarse. Para Calvino, no solamente la sensibilidad del hombre sino también su razón están definitivamente pervertidas, con lo cual opone radicalmente al anti-racionalismo la justificación teológica de una de las doctrinas católicas. En la doctrina católica estaba aún vigente el conocimiento de que razón y libertad eran unos conceptos correlativos, que no se aniquilaba el juicio del hombre al desligarse de él la posibilidad de actuar y pensar libremente según la razón. Para Tomás de Aquino el hombre, como *animal rationale*, es obligatoriamente libre y dotado del *liberum arbitrium*: “*Et pro tanto necesse est quod homo liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est*”.²⁶ Según Lutero, es exactamente la razón misma la que hace “que la libre voluntad no exista ni en el hombre ni en cualquier otra criatura”.²⁷ La razón aparece allí

valorizada, de manera significativa, como el índice de la no-libertad y de la heteronomía humanas. En el *Sermón sobre las buenas obras*, y después de interpretar los primeros cuatro mandamientos, Lutero declara lo siguiente: "Estos cuatro mandamientos tienen sus obras en la razón, es decir que aprisionan al hombre, lo rigen y lo vuelven súbdito, ya que él no se rige a sí mismo, no se cree bueno, no se tiene en mucho, sino que se acepta pasivamente a sí mismo y se deja conducir para liberarse de la soberbia".²⁸ Allí se expresan las claras advertencias de Lutero contra una sobre-estimación de la razón humana y de su campo ("No empezar algo confiando en la razón o en grandes poderes; (...) puesto que Dios ni puede ni quiere tolerar que una buena obra se emprenda confiando en la fuerza propia y en la razón");²⁹ también se muestra la transformación del orden social en la interpretación calvinista. Todo ello es la base indispensable, a partir de la cual sólo se pueda exigir una sumisión incondicional a unas autoridades terrenales objetivadas y cosificadas, para las cuales es imposible cualquier justificación racional.

Pero esta doctrina del *servum arbitrium* acarrea una nueva contradicción que debemos resolver. En presencia de una total determinación de la voluntad humana, ¿cómo concebir una auto-responsabilidad del hombre? La responsabilidad del hombre tiene que salvarse, para lo cual surge la doctrina cristiana del pecado y de la culpa, del castigo y de la redención del hombre, y, por otra parte, también el sistema existente, el cual —como ya lo hemos señalado— está ligado esencialmente, tanto para Lutero como para Calvino, con el mecanismo de la culpa y del castigo. Aquí, el concepto de la "libertad psicológica" se presenta como una solución: Calvino explica el concepto de una necesidad (*necessitas*) que no sea coacción (*coactio*) sino una "necesidad espontánea". La voluntad humana es obligatoriamente pervertida y obligatoriamente escoge el mal.

Pero esto no significa que esta voluntad esté obligada a escoger el mal “en contra de su voluntad”; su sumisión al pecado es una “servidumbre voluntaria” (*servitus voluntaria*). “*Nos autem non alibi statuimus peccandi necessitatem, quam in vitio voluntatis: unde spontaneam esse ipsam sequitur*”.³⁰ De este modo es posible dar una carga de responsabilidad a los actos humanos, a pesar de la *necessitas* de la voluntad. El concepto de la *servitus*, o sea de la *necessitas voluntaria*, representa uno de los pasos más decisivos en el esfuerzo para volver eterna la no-libertad en la esencia de la libertad humana: dicho concepto está presente incluso en el idealismo alemán. La necesidad pierde tanto el carácter de una carencia como el de un desvío de ésta; abandona el campo de la praxis social del hombre para volver a colocarse en su “naturaleza”, incluso en la naturaleza en general, y se sustrae de este modo a cualquier posible absorción. El hombre dedica sus esfuerzos no a vencer poco a poco la necesidad, sino más bien a aceptarla voluntariamente.

La doctrina burguesa-protestante de la Reforma trae como consecuencia conocida la reorganización de la familia y un poderoso fortalecimiento de la autoridad del *Pater familias*, lo cual es el primer resultado obligatorio de la decadencia de la jerarquía católica: con la desaparición de las mediaciones (personales e instrumentales) puestas entre el individuo y Dios, la responsabilidad respecto a la salvación de aquellos que aún no son responsables de sí mismos y a su preparación para la vida cotidiana, recae sobre la familia y sobre su jefe, al cual se le confiere una consagración casi sacerdotal. Por otra parte, en cuanto la autoridad de las autoridades terrenales esté inmediatamente ligada a la autoridad del *Pater familias* (toda autoridad terrenal, todo “señor” se vuelve “padre”), la autoridad de la familia se afianza en una dirección bien determinada. En la misma medida en que es una sumisión “natural”, evidente, “eterna”, la sumi-

sión del individuo a la autoridad terrenal aparece como si fuera la sumisión a la autoridad del padre, ya que proviene de la misma fuente puesta por Dios. Max Weber destaca como carácter decisivo de la transformación de la familia por medio de la penetración del “espíritu capitalista”, la introducción de la “aritmética en lo íntimo de los lazos tradicionales”: las antiguas relaciones de piedad filial se destruyen tan pronto como se deja de dividir en forma comunista para “deducir” conforme a las condiciones vigentes dentro de la familia. Sin embargo, el lado negativo de esta evolución reside en la transformación de la autoridad “inocente” del *Pater familias* en una autoridad creada y mantenida sistemática y artificialmente.³¹

Los puntos centrales para la doctrina basada en la autoridad del *Pater familias* y en la “derivación” de las autoridades terrenales a partir de ésta son las exégesis luteranas del cuarto mandamiento en el *Sermón sobre las buenas obras* y en el *Gran Catecismo*, y la interpretación calvinista que se encuentra en *Institutio* II, VIII. Lutero incluye en el cuarto mandamiento la “obediencia respecto a los jefes que deben mandar y regir”, a pesar de no declararlo en forma explícita. Su fundación característica dice lo siguiente: “porque la autoridad proviene de los padres y se extiende a todos los demás. Porque allí donde el padre no puede educar solo a su hijo, toma para ello a un maestro de escuela que enseñe a éste; si está débil, busca la ayuda de sus amigos o de sus vecinos; si renuncia a su cargo, encomienda y entrega su regencia y su mando a otros que se nombran para ello; *ítem*, también debe tener bajo sus órdenes los criados, sirvientes y sirvientas para el cuidado doméstico, de tal modo que todos los que se llamen señores estén en el lugar de los padres y de ellos tomen fuerza y poder para regir. Por consiguiente, según lo escrito, todos ellos también se llaman padres...”³² Lutero reconoció de un modo explícito que el sistema de las autoridades terrena-

les depende constantemente de la eficacia de la autoridad dentro de la familia. Allí donde la obediencia al padre y a la madre no está "en marcha", "no hay ni buenas costumbres ni buena regencia, puesto que si no existe obediencia en los hogares, nunca se logrará regir bien toda una ciudad, un país, un principado, un reino".³³ Lutero vio que el sistema de la sociedad, tal como lo tenía ante sus ojos, dependía, de por sí y conforme a su permanencia, de la actuación de la autoridad paterna; "allí donde desista la regencia de los padres, se aniquila el mundo entero, ya que éste no puede perdurar sin ella".³⁴ Para la conservación de este mundo "no hay sobre la Tierra mayor dominio que el de los padres";³⁵ "no hay cosa tan indispensable como educar a los individuos que vienen después de nosotros, los cuales deberán gobernar".³⁶ El orden terrenal siempre está puesto como un sistema de gobernantes y gobernados que es preciso preservar sin lugar a dudas.

Pero, por otra parte, la autoridad de los padres (que para Lutero es siempre la del padre) depende de la autoridad terrenal: el *Pater familias* no está en capacidad de llevar a cabo por sí solo el cuidado y la educación del niño. Al lado de los padres, la escuela tiene el deber imprescindible de formar a los futuros gobernantes en todas las esferas de la vida social. En la aniquilación y la humillación de la voluntad infantil, Lutero ve ante todo la razón de la autoridad paternal, sancionada por Dios: "El mandamiento hace que los padres tengan a mucho honor romper la voluntad de los niños y volverlos humildes y benignos",³⁷ "puesto que cada uno será gobernador y se convertirá en el súbdito de otros hombres".³⁸ Vuelve a aparecer la imagen que Lutero tiene ante sus ojos de un orden terrenal como universal subordinación y servidumbre, cuyo simple "deber" deja de cuestionarse por completo. La libertad del hombre cristiano está completamente opacada por la sombra de la sociedad burguesa en

surgimiento; la dependencia y la explotación de la mayor parte de la humanidad parecen arraigarse en los fundamentos “naturales” y divinos de la familia; de la realidad de los antagonismos de clases surge la apariencia de una jerarquía natural-divina; y la explotación se convierte en agradecida devolución de bienes recibidos, puesto que éste es el segundo fundamento de la obediencia incondicional: “Dios nos da y nos sustenta a través de ella (la autoridad) tal como nuestros padres nos proporcionan alimentos y casa, seguridad y protección”;³⁹ somos “deudores ante el mundo, de la misma manera como somos deudores de todos los favores y de todo el bien que recibimos de nuestros padres”.⁴⁰ Sirvientes y sirvientas deberían “dar su salario” por la gratitud y la alegría de poder cumplir, gracias a su servidumbre, con el mandamiento de Dios.⁴¹ ,

Los caracteres que tendrá el orden social venidero requieren, pues, un cambio en los valores humanos desde la primera infancia. La adoración, el temor y la “veneración”, en lugar del amor, se convierten en el momento decisivo de la relación entre padres e hijo.⁴² Porque la veneración es más elevada que el amor, ya que la primera, además del amor, comprende también la modestia, la humildad y el respeto, tales como se experimentarían frente a una majestad en todas partes escondida.⁴³ La majestad terrible del Dios de Calvino se manifiesta en la autoridad del *Pater familias*. Son precisamente la modestia y el temor los que elevan la veneración hacia los padres por encima del amor: “la veneración es más elevada que el amor dañino, y acarrea en sí un temor que se une al amor y hace que el hombre tema menos el castigo que la posibilidad de ofenderla”.⁴⁴ Así como la desobediencia es el más grande pecado, la obediencia es la más grande “obra”, según el mandamiento contenido en la primera tabla de Moisés: “de tal modo que otorgar limosnas y ejercer las demás obras a favor del prójimo, ni siquiera llega a equivaler a la obediencia”.⁴⁵ ,

En Lutero se encuentran pasajes donde la autoridad paternal y la gubernamental se diferencian claramente; los discursos del banquete dicen lo siguiente: "Los padres cuidan más de sus hijos, y también los conservan más diligentes, en comparación con lo que la autoridad hace con sus súbditos (...). El poder del padre y de la madre es un dominio natural, voluntario, y que crece por sí mismo, sobre los hijos. Pero el dominio de la autoridad es involuntario, es un dominio hecho dominio".⁴⁶ Más tarde, cuando se trata de extender la "doble moral" del oficio y de la persona a la autoridad paternal, se origina una vacilación. El *Sermón sobre las buenas obras* declara lo siguiente: "Allí donde los padres se muestran insensatos y educan a los niños en forma profana, éstos no deben de ninguna manera obedecerles puesto que, según los tres primeros mandamientos, hay que venerar a Dios primero que a los padres".⁴⁷ Nueve años más tarde, en el *Gran Catecismo*, Lutero dice: "El cambio y el error no les restan (a los padres) ni la mitad de la veneración que les es debida. Por eso no hay que considerar las personas (tales como son) sino la voluntad de Dios, la cual crea y ordena".⁴⁸

En estas líneas que acabamos de citar, podemos percibir la tendencia a una separación entre la autoridad natural y la autoridad social. Lutero no siguió recorriendo el camino que iba de la unidad "natural" de la familia hasta la unidad "hecha" y "obligatoria" de la sociedad; le pareció suficiente la afirmación de que la familia es "el primer régimen" "del cual se originan todos los demás regímenes y dominios".⁴⁹ Calvino avanzó algo más por ese mismo camino al exponer una interpretación psicológica de extraordinario interés. *Quoniam autem hoc de subiectioe praeceptum cum humani ingenii pravitate valde pugnat (quod, ut est celsitudinis appetentia turgidum, aegre se subiici sustinet), quae natura maxime amabilis est ac minime invidiosa superioritas, in exemplar proposita est; quia facilius animos nostros emollire et inflectere ad submissionis consuetudinem poterat. Ad omnem ergo legi-*

timam subiectionem ab ea quae facillima est tolerata, nos paulatim assuefacit Dominus; quando est omnium eadem ratio".⁵⁰ Calvino está de acuerdo con Lutero en lo que respecta a la relación entre cualquier *subjectio* a unas autoridades por una parte, y la autoridad paternal por otra:⁵¹ hemos visto cómo, para Lutero, los títulos de *Dominus* y de *Pater* son intercambiables. Pero Calvino le asigna a la relación de autoridad de la familia una función muy determinada dentro del mecanismo de las autoridades sociales, es decir, una función psicológica. Puesto que la *subjectio* contradice esencialmente la naturaleza del hombre, éste debe prepararse mediante una especie de sumisión-complaciente por esencia e incapaz de despertar la envidia —para soportar subordinaciones cada vez más duras. El hombre realiza esta preparación al ablandarse, doblarse y plegarse; es una constante habituación, a través de la cual nace la costumbre de la *submissio*. No hay nada que añadir a estas palabras: muy pocas veces se expresó con mayor claridad la función social de la familia en el sistema de las autoridades burguesas. †

NOTAS

1. Lutero, *Obras*, edición de Buchwald y tercera edición, Berlin 1905, I, 1, pág. 75.
2. a.a.O., I, 1, 19; nota personal.
3. *Obras*, a.a.O., I, 1, pág. 295 sqq.
4. a.a.O., III, 2, pág. 296; IV, I, pág. 389.
5. IV, I, 261: se subraya la "igualdad exclusivamente interna" de los hombres.
6. a.a.O., IV, I, pág. 389, véase III, a, pág. 393.
7. Grimmich, *Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage*, Freiburg 1893, pág. 177.
8. *Edición completa* Marx-Engels, Frankfurt a.M. 1927, tomo I, primer medio-tomo, pág. 615. R. Pascal (*The Social Basis of the German Reformation*, London 1933) estudió claramente la oposición entre tendencias antiautoritarias y auto-

ritarias en toda la obra de Lutero. Pascal muestra que esta oposición se determina esencialmente a través de la situación social y económica de la pequeña burguesía de las ciudades, a cuyos intereses corresponde la reforma luterana. Pascal hace hincapié luego en el carácter fundamentalmente autoritario del luteranismo, en el cual llegan a formarse también las corrientes antiautoritarias de tal modo que, después de consumarse las liberaciones económicas y psicológicas socialmente indispensables, dichas corrientes actúan en el sentido de una estabilización y de un fortalecimiento del orden universal existente. Incluso allí donde Lutero separa excepcionalmente su doctrina de la obediencia incondicional respecto a la autoridad terrenal (como en 1531, en la cuestión de la resistencia armada de los príncipes contra el emperador, después que Lutero tuvo que abandonar definitivamente, a favor del protestantismo, su fe en la victoria del emperador), su posición en ningún caso es revolucionaria, sino conservadora: el emperador aparece como el perturbador de un orden que debe mantenerse cualesquiera que sean las circunstancias.

9. El ataque de Thomas Münzer contra Lutero concierne precisamente a esta relación del concepto luterano de autoridad con un orden determinado de propiedad (*Hoch verursachte Schutzrede...*, in: *Flugschriften aus der Reformationszeit* X, Halle 1893, pág. 25).
10. Beyerhans (*Studiens zur Staatsanschauung Calvins*, Berlin 191) muestra que ambas esferas "teóricas" se diferencian "prácticamente", pero logran unirse en la realización de la visión calvinista del Estado (pág. 50).
11. *Institutio Christianae Religionis*; edición del *Corpus Reformatorum* (Calvino *Opera* I-II); Lib. IV, Cap. XX, I.
12. H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin*, München 1934, página 113 s.
13. Véase Barnikol, *Die Lehre Calvins vom unfreien Willen...*, Bonner Diss. 1927, pág. 104 sq. Beyerhans, a.a.O., pág. 79.
14. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923, pág. 665 sq.
15. a.a.O., pág. 668.
16. a.a.O., pág. 687.
17. Troeltsch, a.a.O., pág. 664. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strassburg 1877, pág. 116.
18. Beyerhans, a.a.O., pág. 97.
19. *Inst.* IV, XX, pág. 4.
20. Beyerhans, a.a.O., pág. 87.
21. Beyerhans, a.a.O., pág. 79.
22. Lobstein, a.a.O., pág. 148.

23. a.a.O., III, XIX, pág. 4. Véase in Petr. 2, 16: "*Finis nostrae liberatis est, ut promptiores et magis expeditis simus ad obsequium*" (Lobstein, a.a.O., pág. 37).
24. a.a.O., III, XIX, pág. 7.
25. "*Ubienim servitus, illic necessitas*"; véase Barnikol, a.a.O., página 113.
26. *Summa theol.* I, quaestio 83, art. I.
27. *De servo arbitrio*, Erlanger ed. VII, pág. 366; Barnikol, a.a.O., pág. 46.
28. *Obras*, ed. Buchwald, a.a.O., I, I, pág. 83.
29. a.a.O., pág. 205.
30. Calvino, *Opera VI*, pág. 280.
31. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München 1924, pág. 304.
32. Lutero, *Obras*, a.a.O., II, I, pág. 161.
33. Citado según *Luther als Pädagog*, ed de E. Wagner (*Klassiker der Pädagogik*, vol II), Langensalza 1892, página 70.
34. a.a.O., pág. 73.
35. a.a.O., pág. 64.
36. a.a.O., pág. 119.
37. *Obras*, a.a.O., I, I, pág. 70.
38. a.a.O., pág. 66.
39. a.a.O., II, I, pág. 161.
40. a.a.O., pág. 159.
41. a.a.O., pág. 161.
42. Véase *Luther als Pädagog*, pág. 64.
43. *Obras*, a.a.O., II, I, pág. 150 sq.
44. a.a.O., I, I, pág. 65.
45. a.a.O., II, I, pág. 158.
46. Citado según: *Luther als Pädagog*, a.a.O., pág. 53.
47. *Obras*, a.a.O., I, I, pág. 67.
48. a.a.O., II, I, pág. 155.
49. *Luther als Pädagog*, pág. 70. Véase Levin Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, Leipzig, 1929, pág. 89.
50. *Inst.* II, VIII, pág. 35.
51. Troeltsch, a.a.O., pág. 640.

II. KANT

PARA reconocer el estado del problema de la autoridad al cual llegó Kant, se ofrecen dos caminos: por una parte, se puede analizar el efecto del *ethos protestante* y seguir su evolución en la doctrina kantiana de la libertad, o, por otra, desarrollar en forma inmanente, a partir del centro de la ética kantiana, el problema de la autoridad y de la libertad. La estrecha relación que existe entre la ética kantiana y la ética luterana es evidente. A continuación indicamos solamente la interpretación dada por Delekat:¹ la concepción de la libertad "interior" como libertad de la persona autónoma; la colocación en la moralidad de la persona, del "valor" ético que se desprende de la legalidad de las "obras"; la "formalización" de la ética; la centralización de la moralidad en la obediencia reverente al deber, entendida como secularización de la "obediencia cristiana"; la doctrina de la autoridad realmente incondicional de la autoridad terrenal. Pero, en este método, los estratos de la ética kantiana —los cuales ya no se pueden calificar de *ethos protestante*— tendrían las de perder y se presentarían bajo una luz falsa. El segundo camino sería más adecuado, pero requeriría el despliegue de toda la conceptualidad de la ética kantiana, lo cual es imposible llevar a cabo en los límites de este análisis. Por lo tanto, hemos escogido el único camino que nos quedaba. Existen dos puntos esenciales en los que se concentra la problemática de la autoridad y

de la libertad en la filosofía kantiana: el primero aparece en la misma fundación filosófica al tratarse de la autonomía de la persona libre, sometida a la ley del deber; el segundo está en la “aplicación” de la ética bajo el nombre de “derecho a la resistencia”. Allí, Kant estudia el problema en relación con una interpretación filosófica y sinóptica del ordenamiento jurídico de la sociedad burguesa. Esta etapa de la concreción tal vez no permita compensar el gran distanciamiento que existe frente a la verdadera fundación filosófica; sin embargo, nos proporciona un punto de partida bastante firme.

En el pequeño tratado *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Aufklärung?* (1784), Kant inquiere explícitamente sobre la relación entre la autoridad social y la libertad. Para Kant, pensar y actuar de acuerdo con la autoridad es “ser menor de edad”, e incluso “ser culpable de ello”. La auto-esclavización del hombre sometido a la autoridad tiene un sentido terminantemente social en la misma medida en que, en la sociedad burguesa, es indispensable, para poder realizar muchas cosas que interesan al hombre común, un determinado mecanismo cuyo funcionamiento requiere una conducta totalmente pasiva por parte de algunos representantes de ese hombre común, conducta necesaria para que los mismos se orienten hacia metas colectivas mediante la unanimidad artificial de los gobernantes, o que por lo menos desistan en destruir esas metas”.² La sociedad burguesa está “interesada” en el “disciplinamiento” del hombre mediante la actitud autoritaria, puesto que es ésta la que condiciona la existencia de dicha sociedad. En las notas finales de la *Antropología*, Kant define la religión como un medio para dicho disciplinamiento, como un “requisito” para la constitución burguesa: “Lo que no se puede alcanzar mediante la presión exterior se alcanzará mediante la presión interior (de la conciencia), mediante la utilización política, por los legisladores, de la aptitud moral del hombre (...)”³

Ahora bien, ya que Kant está convencido de que la libre autonomía del hombre es y sigue siendo la máxima ley, ¿cómo unir la libertad “natural” del hombre con el interés en el disciplinamiento que muestra la sociedad? Dicha autonomía pone como hipótesis la “salida del hombre fuera de su culpable minoría” y ése sería exactamente el proceso llamado *Aufklärung*; para ésta no se exige otra cosa que la libertad, es decir la libertad “de hacer de su razón —en todos los aspectos— un *uso colectivo*”.⁴ La libertad que se opone a la autoridad tiene, pues, el carácter de lo colectivo y sólo a través de ello logra verificarse en la dimensión concreta del ser social; autoridad y libertad se encuentran dentro de la *sociedad burguesa* y se plantean como problemas de esta sociedad. Ya no se trata de la libertad “interior” del hombre cristiano y de la autoridad puesta por Dios, sino de la libertad “colectiva” del ciudadano y del interés en el disciplinamiento que manifiesta la sociedad burguesa. La solución que Kant propone aquí para resolver el problema sigue siendo dualista y paralela a la problemática luterana: “El uso *colectivo* de su razón debe ser siempre libre y él sólo es capaz de llevar a cabo la *Aufklärung* entre los hombres; el *uso privado* mismo es a menudo muy limitado, sin que por eso impida en forma particular el progreso de la *Aufklärung*”.⁵ Ahora bien, lo que acabamos de decir parece oponerse a la solución luterana que, en presencia del cuidado incondicional de la libertad “interior” de la persona privada, había vinculado incondicionalmente la libertad colectiva a la autoridad terrenal. Por lo tanto, vamos a considerar lo que Kant entiende por uso “colectivo” y uso “privado” de la libertad. “Pero por uso colectivo de su propia razón, yo entiendo el uso que todo sabio hace de esta última ante el público que constituye el mundo lector. Llamo uso privado al uso que cualquiera puede hacer de su razón en ciertos puestos u oficios burgueses de su confianza”.⁶ Lo “privado” es, pues, el “oficio” burgués cuyo titular ha sometido su libertad a

los intereses sociales en el disciplinamiento, mientras que, por otro lado, el carácter colectivo ilimitado de la libertad está reducido a la dimensión de la pureza y del “mundo lector”. La organización social es privatizada (el “oficio” social se convierte en apropiación privada) y de este modo aparece como un mundo de libertad disciplinada y atada, un mundo de autoridad, mientras que el mundo “científico”, en cambio, toma la apariencia de la colectividad y la libertad verdaderas y se separa del libre *actuar* colectivo y de la verdadera praxis social.

Kant plantea el problema de la autoridad y de la libertad, en el plano del orden social real, como un problema de la “sociedad burguesa”. A pesar de que en Kant este concepto de ningún modo se entiende históricamente, sino que más bien contiene la “idea” de un orden social (como “ordenamiento jurídico”), los caracteres reales de la sociedad burguesa aparecen tan implícitos en esta idea que justifican nuestra formulación anterior; sin embargo, hay que considerar más de cerca la explicación que da Kant de la sociedad burguesa para poder circunscribir totalmente el enfoque kantiano respecto al problema de la autoridad. Esta explicación se encuentra en la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres* y en los *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*.

Para Kant la sociedad burguesa es aquella que “asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes colectivas”. Sólo en un estado de cosas de tipo burgués puede haber un “mío” y un “tuyo” exteriores, ya que solamente en él puede garantizarse “a cada uno lo suyo” mediante una legislación colectiva “acompañada por la fuerza”;⁸ solamente en la sociedad burguesa toda ganancia y pertenencia “provisional” se vuelve “perentoria”.⁹ La sociedad burguesa logra asegurar legalmente ese “mío” y ese “tuyo”, sobre todo, mediante el “ordenamiento jurídico” ya que se trata de afirmar la garantía perentoria de lo “mío” y de lo “tuyo” como la “meta última de todo derecho colectivo”.

Ahora bien, ¿cuál sería ese derecho que se considera como el máximo principio del orden burgués? El derecho es “el conjunto de todas las condiciones bajo las cuales la arbitrariedad del uno puede unirse con la del otro, de acuerdo a una ley general de la libertad”.¹⁰ Todas las formulaciones del concepto kantiano del derecho son una síntesis de conceptos antinómicos: la unidad de la arbitrariedad y de la ley, de la libertad y de la presión, del individuo y de la colectividad. Esta síntesis no puede entenderse como la reunión de “partes” aisladas, sino que “el concepto del derecho” deberá más bien colocarse obligatoriamente en la posibilidad de conciliar la presión general y recíproca con la libertad individual”.¹¹

Kant entiende el derecho como “aquello que, en las acciones, es exterior” respecto al objeto.¹² La persona como sujeto “moral”, como receptáculo de la libertad trascendental, no está afectada por la dimensión del derecho, o sea, por el orden de la sociedad burguesa. Sólo en una forma muy artificial podría introducirse la libertad trascendental en el ordenamiento jurídico, siempre y cuando el derecho fuera capaz de eliminar ciertos obstáculos que impiden las “manifestaciones” de la libertad trascendental.¹³ Esta coordinación del derecho con la esfera de la “exterioridad” libera, tanto al derecho como a la sociedad que él organiza, de la responsabilidad respecto a la libertad “verdadera” y habilita a ambos para que ejerzan la no-libertad.¹⁴ Los intereses del hombre actuando exteriormente están, pues, presentes en la síntesis del derecho, pero ¿bajo cuál aspecto?

Una sociedad de individuos entre los cuales cada uno se vale del derecho al “libre uso de su voluntad” y de este modo se opone al derecho del otro (ya que el campo de los posibles derechos es bastante limitado), para los cuales poseer como objeto suyo todo objeto exterior a su voluntad es un “postulado de la razón práctica” y que se enfrentan mutuamente y de manera legítima en la natural aspiración hacia la “apropiación” y la “adquisición” libres,¹⁵ es

una sociedad de inseguridad universal, de incomodidad colectiva y vulnerabilidad general. Dicha sociedad no puede existir sino mediante un orden opresivo y un avasallamiento igualmente universales, colectivos y generales, y su esencia consiste en asegurar lo inseguro, en estabilizar lo inestable e impedir las "lesiones". Es significativo el hecho de que la mayoría de los conceptos básicos de la doctrina kantiana del derecho se definan mediante caracteres negativos tales como aseguramiento, lesión, limitación, impedimento, presión. La subordinación de la libertad individual a la autoridad general de la presión ya no se basa en forma irracional en la concupiscencia del *ens creatum* ni en la autoridad puesta por Dios, sino que se origina de manera inmanente en las necesidades de la sociedad burguesa, cuya existencia está condicionada por dicha subordinación.

Pero todavía subsiste la antinomia de una sociedad de presión universal con la concepción del individuo libre "respecto a la naturaleza". Es imposible realizar la síntesis de la libertad y de la presión sin sacrificar la libertad original del individuo respecto a la heteronomía social. La presión no debe llegar al individuo desde afuera, la limitación de la libertad debe ser una auto-limitación, y la no-libertad, una no-libertad voluntaria. La posibilidad de la síntesis reside en la idea de una voluntad original "colectiva y general", en torno a la cual se unen todos los individuos al decidir una auto-limitación, obligatoria para todos, bajo la presión de leyes soberanas. Discutir que este "compromiso original" no es sino una "idea" ya no es necesario, pero sí es indispensable indicar, antes de estudiar el contenido de dicho compromiso, lo que este carácter de "idea" significa para el problema que aquí se analiza.

Ante todo, con este compromiso, la realidad histórica de la sociedad burguesa se transforma en un *a priori* ideal. Esta transformación, que se nota paulatinamente en la doctrina kantiana del derecho, no significa simplemente la perpetuación legítima de un

determinado orden social, sino que en ella está implícita igualmente aquella tendencia a la trascendencia del sistema burgués de la autoridad que los Reformadores ya habían eliminado. Semejantes momentos destructivos aparecen en la sustitución de un hecho (creído y aceptado) por un "como si" (postulado). Para Lutero, la autoridad del gobierno, decretada por Dios, representaba un hecho de este tipo; en Kant la frase: "toda autoridad es de Dios" todavía significa que la autoridad debe representarse tal "como si" proviniera, no del hombre, "sino de un legislador superior y perfecto". Por lo tanto, la idea de una "voluntad colectiva" supone que se considere a todo ciudadano "como si estuviera de acuerdo con dicha voluntad".¹⁷ No cabe duda de que ese "como si" trascendental representa una fuerte dislocación de la influencia de la autoridad, hasta llegar al libre reconocimiento del individuo autónomo, y una racionalización de la estructura de la autoridad, en cuanto se vuelven más potentes las garantías que se establecen en contra de una destrucción de la relación de autoridad.

En cierta forma, el "compromiso original" es un marco dentro del cual caben los contenidos sociales más diversos. Pero toda esa diversidad se centraliza alrededor de un punto: la facilitación y la garantía generales y recíprocas de la posesión "perentorial", de "lo mío y lo tuyo exteriores", para la "unión indispensable de la propiedad privada de cada uno";¹⁸ sólo a través de ello, la mera "casualidad" y arbitrariedad de la pertenencia "empírica" se convierten en la validez y legitimidad de la posesión "inteligible" según el postulado de la razón práctica.¹⁹ Recorramos ahora, rápidamente, las etapas más importantes de este camino, el cual es a la vez el camino que sigue la fundación de la autoridad (social).

El punto de partida está marcado por la definición de la propiedad privada como algo exterior, con lo cual "estoy tan estrechamente ligado que me perjudicaría el uso que otro quisiera hacer de ello sin mi consentimiento".²⁰ El hecho de que otro pueda utilizar

lo que poseo supone un desprendimiento muy determinado de la posesión por parte del poseedor, e implica además que ésta no consista únicamente en un mero poscer físico. Por lo tanto, la definición real del concepto de “propiedad privada” deberá incluir este momento del “poseer sin poseer físicamente”: “lo mío exterior es aquello cuyo uso por otro me perjudicaría, sería una lesión para mí, a *pesar de que yo no esté en posesión del mismo* (es decir, a pesar de que yo no sea el poseedor del objeto)”.²¹ ¿Qué tipo de posesión es este poseer “aunque sin tener”, que representa el verdadero objeto del ordenamiento jurídico?

En la separación entre posesión empírica y posesión inteligible se fundamenta uno de los más profundos conocimientos kantianos sobre la estructura real de la sociedad burguesa: el conocimiento de que toda posesión empírica es esencialmente “casual”, de que reside en una adquisición mediante la “voluntad unilateral” (apropiación) y, por lo tanto, nunca podría crear un derecho colectivo y obligatorio, “puesto que la voluntad unilateral no puede imponerle a cada individuo una obligación que en sí es casual (...)”.²² No es esta misma posesión empírica la que puede fundamentar su garantía universal y duradera, en el centro del ordenamiento jurídico burgués; la posibilidad de lo “mío” y de lo “tuyo” exteriores, entendida como una “relación legal”, más bien se verifica “totalmente al poner como hipótesis la posibilidad de una posesión meramente racional sin poseer físico”.²³

La manera como Kant construye esta hipótesis y como realiza la transición desde la posesión empírica hasta una “posesión meramente racional”, en muchos aspectos, corresponde al enfoque del problema por parte de la sociología burguesa. Kant dice: “para ampliar el concepto de posesión más allá de la posesión empírica y poder decir que cada objeto exterior de la voluntad pertenece a aquello que es mío, desde el punto de vista legal, lo cual (...) tengo en mi poder a pesar de no estar en posesión del mismo,

todas las condiciones de la visión que fundamentan la posesión empírica (...) deben ser eliminadas (prescindiendo de ellas);²⁴ “abandonar, respecto al espacio y al tiempo, todas las condiciones empíricas” y prescindir de las “condiciones sensibles de la posesión”, lleva al concepto de la “toma de posesión intelectual”.²⁵ Recorriendo ese camino, Kant llega a la idea de una posesión colectiva y originaria de la tierra, colectividad ésta en base a la cual se puede estipular una voluntad colectiva y general que habilita legalmente a todo individuo para la posesión privada. “El poseedor se fundamenta en una *posesión de la tierra colectiva y natural*, como también en la voluntad colectiva —ligada a la primera por una relación *a priori*— de una *posesión privada* de la tierra permitida (...)”.²⁶ De esta manera la posesión colectiva se convierte, de modo muy paradójico, en la “causa” de la propiedad privada: la posesión común es “la condición única bajo la cual yo podría impedir a cualquier otro poseedor el uso privado de la cosa (...)”.²⁷ Mediante la voluntad unilateral nadie puede obligar a otro a renunciar al uso de una cosa; la apropiación privada de lo colectivo, como estado legal, sólo es posible mediante “la unión de la voluntad de todos en una posesión común”; esta “voluntad unida”, a su vez, fundamenta también esa generalidad que coloca a todo individuo bajo un orden opresivo, universal y soberano, el cual se encarga de defender, reglamentar y garantizar, en forma perentoria, la sociedad basada en la propiedad privada.

Por lo tanto, en los orígenes de la sociedad burguesa, intereses privados y colectivos, voluntad y presión, libertad y sumisión tienen que estar unidos. La no-libertad burguesa del individuo, bajo el poderío legal de las autoridades sociales, debe estar de acuerdo con la concepción básica de la persona esencialmente libre y, por consiguiente, debe ser entendida como la auto-limitación originaria y mutua de todos los individuos. El sentido formal

de semejante auto-limitación es la creación de una generalidad, considerada como el verdadero sujeto del ser social, que une a todos los individuos.

Esta generalidad define a la sociedad considerada como la totalidad de los individuos socializados, lo cual significa lo siguiente:

- 1) una *comunidad* tal que permita que los intereses de cada individuo concuerden con los intereses del otro, y permita que haya realmente un interés general en el cual se absorban los intereses privados;
- 2) una *validez común* tal que el interés común pueda representar una *norma* (ley) *inmediatamente obligatoria* para todos los individuos. En cuanto los intereses de los individuos de ningún modo se imponen por “sí mismos” y tampoco se fusionan “de por sí” (en forma natural), sino que necesitan de una planificación social, entonces la generalidad, como primacía y *exigencia*, se opone al individuo: en virtud de su “validez” común, la generalidad exige el reconocimiento que logra y asegura mediante la fuerza cuando sea necesario.

Ahora bien, todo esto depende de que la generalidad, como forma determinada de la organización social, representa realmente esa absorción de los intereses privados en el interés general, y que los intereses del hombre sean realmente custodiados y administrados de la mejor manera en esa generalidad. El estudio de los problemas sociales bajo el aspecto de la “generalidad” ya representa “en sí” una etapa decisiva en la historia de la teoría: ya no es Dios sino el hombre mismo quien le otorga al hombre tanto la libertad como la no-libertad. En la teoría se realiza por completo la liberación del individuo burgués consciente de sí mismo: este individuo es tan libre que sólo él mismo puede conquistar su libertad, y llega a ser libre sólo cuando les quita la libertad a los demás hombres, mediante una

sumisión universal y mutua bajo la autoridad de la ley. El que posee la autoridad (en el sentido de que la fundamenta) no es Dios, ni tampoco una persona o cierto número de personas, sino la colectividad de todas las personas (libres), en la que cada individuo es a la vez delegado y delegando.

Pero toda generalidad, o sea toda sociedad realmente constituida, no es de ningún modo una verdadera generalidad desde el principio. Cuando el idealismo alemán explica el concepto de generalidad respecto a la sociedad burguesa, su teoría significa una nueva justificación de la no-libertad social. Esa sociedad no corresponde a los caracteres de la verdadera generalidad. Los intereses de las clases dominantes se oponen a los de la mayoría de los otros grupos. La autoridad de la ley, obligatoria para todos, tiene, pues, su razón suprema, no en una generalidad "auténtica" (en la cual los intereses de todos los individuos se resumen en un interés común), sino en una apariencia de generalidad que se realiza cuando los intereses particulares de determinadas clases adquieren el carácter de intereses generales, al independizarse aparentemente en el aparato del estado. Los verdaderos representantes de esa generalidad son las relaciones de posesión existentes ya al "comienzo" de la sociedad burguesa y que son garantizadas en forma perentoria sólo cuando se crea una organización opresiva universalmente obligatoria.

La generalidad sigue siendo una generalidad "privada", en la que los intereses opuestos de los individuos no se absorben en los intereses comunes sino que llegan sólo a equilibrarse mediante la autoridad soberana de la ley. La "casualidad" de la posesión no desaparece cuando se "eliminan" las condiciones empíricas de la aprehensión de la posesión: más bien se perpetúa legalmente como tal y se separa de la conciencia del hombre. La generalidad, constituida a partir de la reunión de los propietarios privados, no puede constituir, a su vez, sino un or-

den general de la injusticia. Kant entendió que esta injusticia, respecto a la cual elaboró su doctrina del derecho, estaba anclada en el fundamento de aquella sociedad.

El sabía que, “en el estado actual del hombre (...), la felicidad de los estados crece a la par que la miseria de los hombres”,²⁸ y que debía ser un “principio de la educación” formar “a los niños no en virtud del estado presente, sino en virtud del estado venidero, posiblemente mejor, de la raza humana”.²⁹ Además, declaró que en ese orden la justicia misma debe convertirse en injusticia, es decir que “la legislación misma (...) —y con ella también la constitución burguesa—, mientras siga siendo bárbara e inculta, se vuelve culpable de que los estímulos del honor en el pueblo (subjetivamente) no aspiren a conciliarse con las disposiciones adecuadas (objetivamente) a su propósito, de tal modo que la justicia general, basada en el Estado, se convierte en *injusticia* con respecto a aquella que se origina en el pueblo”.³⁰

* Sin embargo, Kant mantuvo firme su interpretación de la generalidad de la “voluntad unida” como el principio básico de la sociedad que sirve de fundamento a toda autoridad, y de dicha interpretación extrajo todas las consecuencias: desde el reconocimiento incondicional de la autoridad siempre imperante, hasta la exclusión —respecto al derecho burgués— de los individuos económicamente dependientes.³¹ Igual que Lutero, él afirmó la inmanencia del derecho en el orden burgués e interpretó la insurrección contra este último como el “vuelco de todo derecho”,³² como el camino hacia “un abismo que lo devora todo sin posibilidad alguna de regreso”,³³ hacia la aniquilación de la existencia social. “En contra del jefe legislativo del Estado, no puede haber una resistencia legal del pueblo, puesto que sólo mediante la sumisión a su voluntad legisladora, válida para todos, puede haber un estado legal (...)”.³⁴ La fundación es ante todo mera-

mente formal: puesto que todo sistema de dominio existente se basa tan sólo en una voluntad general afirmativa y puesta como condición previa, destruir dicho sistema significaría entonces la auto-destrucción de la voluntad general. La misma formalización acarrea en sí la fundación legal: en el conflicto entre el pueblo y el soberano, no puede haber fuera del soberano ninguna otra instancia decisiva con fuerza de ley, ya que ésta sería una contradicción respecto al “contrato originario”; el soberano es y sigue siendo el único —tal como lo declara Kant en una expresión característica— “en poseer la máxima administración de la justicia pública”.³⁵ Aquí vuelve a aparecer una consecuencia, ya observada en Lutero, a saber, la inmanencia del derecho en el sistema de autoridad imperante: el soberano es su propio juez y sólo el juez puede ser a la vez demandante: “Un cambio de la constitución (errónea) del Estado, que a veces resulta indispensable, puede efectuarse únicamente por el soberano y mediante *reformas*, y no por el pueblo mediante la *revolución* (...)”.³⁶

Considerando este terminante rechazo del derecho a la resistencia, se dijo que Kant no reconocía un “derecho” (positivo) a la resistencia (como componente de cualquier orden jurídico concebible), pero que la idea de una posible resistencia, o sea de un cambio violento de órdenes sociales “erróneos”, estaba totalmente de acuerdo con el sentido de su filosofía práctica. Esta interpretación (que concilia con el contexto de los fragmentos de la doctrina del derecho ya citado) se afianza en la apología que hace Kant de la Revolución Francesa en el “*conflicto de las facultades*”³⁷ y por el reconocimiento incondicional que él exige respecto a cualquier orden que haya nacido de una revolución.³⁸ Semejante interpretación nos parece acertada, siempre y cuando no trate de anular la contradicción que existe en la toma de posición kantiana a favor de una parte de la oposición. La libertad trascen-

dental del hombre, la autonomía incondicional de la persona racional, sigue siendo el vértice en todas las dimensiones de la filosofía kantiana; no hay aquí ni regateo, ni cuenta, ni compromiso. El hecho de que esta libertad no se convierta en una fuerza práctico-social, que la libertad de pensar no incluya la "libertad de *actuar*",³⁹ se fundamenta en aquel orden social en torno al cual concretó Kant su filosofía.

La antinomia interna entre la libertad y la opresión no se resuelve dentro de las esferas "exteriores" de la acción social. Sigue vigente la idea de que toda libertad no es sino un ser-libre "bajo leyes opresivas" y se verifica en el "derecho innato universalmente igual" de cada uno a "oprimir a cualquier otro para que permanezca siempre dentro de los límites fijados por la conformidad del uso que él hace de su libertad y el que hago de la mía".⁴⁰ Sin embargo, la simple auto-sumisión bajo una opresión general no fundamenta aún una generalidad en la que se absorbe la libertad de los individuos. La solución de la antinomia reside en la dimensión trascendental de la filosofía kantiana, en el camino que va desde la posición empírica hasta la posesión inteligible, de la generalidad real y social a la idea de una generalidad originaria. Vuelve a aparecer el problema de la generalidad en la que la libertad del individuo se realiza bajo una legislación general.

En la esfera "exterior", la relación entre libertad y opresión se había definido como una relación de fundamento. La forma de esa fundación se expresa con la mayor claridad en aquella fórmula que Kant utilizó al discutir en torno a la constitución "meramente republicana"; es decir una forma de estado "que hace de la *libertad* el principio, e incluso la condición, de toda *opresión*".⁴¹ Asimismo, como la opresión "legal" exige la libertad como base, la libertad "legal" requiere de por sí la opresión para poder existir. Esta fundación es unilateral dentro de la esfera "exterior": la libertad "burguesa" de la

cual se trata aquí no puede existir sino bajo una opresión multilateral, pero el conocimiento no es de ningún modo la supresión de la verdadera no-libertad, es más bien su confirmación; ¿qué sucede entonces con la libertad trascendental?

El concepto de libertad trascendental (única de la cual hablaremos, con excepción de algunas indicaciones particulares) aparece en Kant como un principio de causalidad e incluso como un contra-concepto que se opone a la causalidad natural: causalidad por libertad en oposición con la causalidad por necesidad bajo orígenes "extraños" (causalidad de las manifestaciones en el tiempo). En esta definición de la libertad como forma de causalidad, se ha visto una derivación del problema de la libertad, es decir el riesgoso traslado de unas categorías científicas naturales hacia la dimensión del ser humano, y un desconocimiento del carácter "existencial" de la libertad humana. Creemos que la superioridad de la ética kantiana respecto a toda ontología existencial posterior reside en que, desde un principio, entiende la libertad como una forma determinada del obtener real en el mundo sin colocarla en una forma estática del ser; cuando la base definidora de la causalidad por libertad se condiciona de antemano por la "validez general", el individuo es situado en la comunidad de un reino racional y general de personas libres, la cual "antecede" y "supera" cualquier comunidad "natural", eliminándose así todas las erróneas interpretaciones posteriores de la doctrina organizadora de la sociedad; pero, al entender la libertad como autonomía incondicional, y considerar de manera apriorística y formal la pura auto-determinación de la voluntad personal y la validez universal que ella requiere, se establecen los límites internos de la doctrina kantiana de la libertad (los cuales no se podrán salvar mientras a la ética "formal" se le oponga una "ética material de valores").

Para Kant, la libertad es un “estado de cosas” trascendental, un “hecho”: es aquello que el hombre tiene tan pronto como quiere ser libre. Como en Lutero, la libertad “antecede” siempre a todo actuar libre, es el eterno *a priori* de éste; nunca se reduce al resultado de una liberación, y tampoco exige esta liberación. No cabe duda de que, para Kant, la libertad “está” únicamente en el actuar según la ley moral, pero este actuar, en su principio, se deja totalmente al arbitrio de cada uno.

Al remitir definitivamente la libertad a la ley moral, haciendo de ésta su única “realidad”, se logra que dicha libertad sea compatible con toda no-libertad real: en su trascendencia no puede ser afectada por ninguna no-libertad real. También es cierto que la libertad es, además, liberación; es el volverse libre respecto a todos los fundamentos “empíricos” de la voluntad, es la liberación de la persona respecto al dominio de la sensibilidad que hace del hombre un *ens creatum*, pero esta liberación deja intacta toda forma de servidumbre real.

La ley moral que la persona libre se da a sí misma, en la cual se mantiene, posee una “validez universal” como *ratio cognoscendi* de su verdad, pero ello significa que esta ley moral implica la concepción de un “mundo” de generalidad en la coexistencia de los individuos. Sin embargo, esta generalidad es formal y apriorística: no debe introducir nada de la materialidad de esta coexistencia en la ley del actuar. La simple “forma” de la ley moral disimula otra “forma”, es decir, la de una coexistencia de los individuos, de una “sociedad en general”, lo cual quiere decir lo siguiente: en cualquier decisión real que el individuo tome respecto a su acción, él considera únicamente la forma del ser social; debe hacer abstracción de la materialidad social presente ante él y, en cierto modo, debe salvarla. En la misma medida en que el individuo actúa bajo la ley de la libertad, esta materialidad no debe interferir en nada la determinación básica de su volun-

tad; en cuanto dicha materialidad se separa por completo de los fundamentos de la praxis libre, el individuo queda entregado a ella como algo dado. La libertad trascendental acarrea por sí sola la no-libertad social.

La unanimidad interna de la norma como ley general sirve de criterio para las decisiones de toda acción que se realice bajo la ley moral —como era ya el caso en la esfera de la doctrina del derecho—: la norma “mala”, convertida en el principio de una “legislación general”, suprimiría el orden de la coexistencia humana; significaría la auto-destrucción del ser social. Ya hemos mostrado en otra parte que este criterio no puede tener vigencia, en un sentido intencional, en ninguna de las aplicaciones que el mismo Kant propone.⁴² No es la forma de un orden social en general la que se eliminaría por medio de las normas “malas”, sino siempre y únicamente un determinado orden social (la ética kantiana no es de ningún modo tan formal como se lo reprocha la ética material de valores.) Entre la generalidad formal de la ley moral y su posible validez general material, se asoma una contradicción que no puede resolverse dentro de la ética kantiana. El orden existente, en el cual la ley moral debe convertirse en una realidad práctica, no es el campo de una verdadera validez general, y el cambio de este orden no puede en ningún caso servir de norma a la praxis libre, puesto que este cambio —según el criterio kantiano— destruiría el ser social como tal (una ley general que exija el cambio del orden existente sería un *nonsens*).

Pasar de la libertad personal e institucional a la autoridad de la ley, significa pasar de la materia de la praxis a la forma de la “ley” para fundamentarla. Esta “formalización” defiere un poco del reconocimiento “formal” luterano respecto a las autoridades terrenales existentes, independientemente de sus bases individuales y sociales. Para Kant, toda autoridad personal e institucional tiene que identificar-

se ante la idea de una ley general que los individuos unidos se han dado y dentro de la cual se mantienen. En la esfera "exterior" del ser social esta ley fundamenta —como lo hemos visto en la doctrina del derecho— no solamente el poderío del sistema real de "autoridades", sino la autoridad en general como necesidad social: la auto-limitación universal y voluntaria de la libertad individual, en un sistema general de mutua subordinación y dominación, es indispensable para la garantía perentoria de una sociedad burguesa construida sobre relaciones de propiedad privada. Esta es la máxima racionalización de la autoridad social dentro de la filosofía burguesa.

Si la racionalización, en la aplicación de la ley, se detiene ante las contradicciones internas de la sociedad burguesa y ante su "injusticia" inmanente, lo mismo pasa con el origen de la legislación: "no se puede sentir la posibilidad de una posesión inteligible, y por ende de "lo mío" y de "lo tuyo" exteriores, sino que debe deducirse de la razón práctica, puesta como postulado".⁴³ La ley sigue siendo una autoridad que no se puede fundamentar racionalmente desde sus orígenes, sin que se traspasen las fronteras de aquella sociedad, para cuya existencia es indispensable dicha autoridad.

NOTAS

1. *Handbuch der Pädagogik* (ed. Nohl-Pallat), tomo I, Langensalza 1928, pág. 221 sqq.
2. *Obras* (ed. Cassirer), Berlín 1912, tomo IV, pág. 171.
3. a.a.O., Tomo VIII, pág. 227.
4. a.a.O., Tomo IV, pág. 170.
5. a.a.O., pág. 171.
6. a.a.O., pág. 171.
7. a.a.O., VII, pág. 44.

8. a.a.O., pág. 59.
9. a.a.O., pág. 68, 149.
10. a.a.O., pág. 31.
11. a.a.O., pág. 33.
12. a.a.O., pág. 33.
13. a.a.O., pág. 32. Véase Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín 1926, pág. 10 sq.
14. a.a.O., pág. 48.
15. a.a.O., pág. 70.
16. a.a.O., pág. 125 (nota personal).
17. a.a.O., VI, pág. 381.
18. a.a.O., pág. 130.
19. a.a.O., VII, cap. 6, 7 y 11.
20. a.a.O., pág. 47.
21. a.a.O., pág. 51.
22. a.a.O., pág. 66 sq.
23. a.a.O., pág. 57.
24. a.a.O., pág. 54.
25. a.a.O., pág. 67 y 72.
26. a.a.O., pág. 52.
27. a.a.O., pág. 64.
28. a.a.O., VIII, pág. 465.
29. a.a.O., VIII, pág. 462 sq.
30. a.a.O., VII, pág. 144.
31. a.a.O., pág. 120 s.; VI, pág. 379.
32. a.a.O., VII, pág. 148.
33. a.a.O., pág. 129.
34. a.a.O., pág. 126 sq.; importantes fragmentos también a.a.O., páginas 125, 179 sq.; VI, pág. 383 sqq.; pág. 469 sq.
35. a.a.O., VI, pág. 384.
36. a.a.O., VII, pág. 128 sq.
37. a.a.O., pág. 398 sq.
38. a.a.O., pág. 129 sq.
39. a.a.O., IV, pág. 176.
40. a.a.O., VI, pág. 376.
41. a.a.O., VII, pág. 148.
42. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, (1933), pág. 169 sq.
43. a.a.O., VII, pág. 57 sq.

III. HEGEL

KANT había introducido la oposición entre libertad y opresión en la idea de la libertad misma: la libertad sólo existe bajo una ley (apremiante), y había buscado la resolución de esta contradicción en la unión del individuo con la generalidad. En la esfera del actuar social, dicha resolución apareció como la auto-limitación universal y voluntaria de los individuos unidos, única en hacer posible la existencia social como mundo de individuos libres, como "sociedad burguesa".

El hecho de que la "generalidad" que se basa en la sociedad burguesa no pueda de ningún modo absorber la libertad individual en una libertad general, sirve de punto de partida a la crítica hegeliana en torno a la doctrina kantiana del derecho: si se toma como principio que el "individuo particular", la "voluntad del individuo en su arbitrariedad inherente", debe ponerse como premisa y fundamento esencial (...), lo racional se convierte entonces en la limitación de esta libertad, (...) en una generalidad exterior y formal".¹ En Hegel, el problema de la libertad está ligado todavía a la idea de la generalidad, ya que sólo en una "generalidad" se puede realizar la libertad individual; es preciso definir esta generalidad en forma conceptual, indicando a la vez su realidad social.

La descripción de la sociedad burguesa que hace la filosofía del derecho hegeliana se apoya en el

conocimiento de que la generalidad que se realiza en esta sociedad no es ninguna “verdadera generalidad ni representa, por lo tanto, la forma verdadera de la libertad (absorbida y realizada), o sea que no *puede* representarla, de tal modo que la realización de la verdadera libertad conduce necesariamente más allá de la sociedad burguesa como tal.

El doble “principio” de la sociedad burguesa es la “persona concreta, la cual es para sí misma un fin *particular* respecto a otra particularidad análoga, de manera que cada persona se hace valer y se satisface a través de otra, lo cual sólo se logra mediante la forma de la generalidad (...)”.² En esta sociedad, la persona particular no es sino una “mezcla de necesidad natural y de voluntad”; la reciprocidad de “fines egoístas” fundamenta un “sistema de dependencia universal”, que ciertamente puede “garantizar” la subsistencia, el bienestar y el derecho del individuo pero sin dejar de estar dominado por “una casualidad y arbitrariedad” externa.³ En primer lugar, la generalidad no es otra cosa que la mutua dependencia de los individuos “egoístas”; es un mundo donde se satisfacen las necesidades privadas. “Los individuos, como ciudadanos de este estado, son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés, finalidad proporcionada por lo general, que no es para ellas sino un simple medio”.⁴ El principio de este “sistema de necesidades” contiene en sí la generalidad de la libertad, pero sólo en una forma abstracta, o sea como *derecho a la propiedad*, el cual ya no es de por sí, sino en su realidad vigente, la *protección de la propiedad* mediante la administración de la justicia”.⁵ La etapa más alta de la unidad entre la particularidad subjetiva y la generalidad a la cual puede llegar semejante orden de contingencia universal y de arbitrariedad es, por lo tanto, la organización básica de la opresión y de los intereses: “la realización de esta unidad, en toda la amplitud de la peculiaridad, como reunión relativa en primer lugar, implica la

determinación de la *policía* y —en una totalidad más limitada pero más concreta— determina la *corporación*.

Hegel entiende la sociedad burguesa, fundamentalmente, desde el mismo punto de vista de Kant, es decir, como un orden opresivo y general que preserva (la propiedad) de los propietarios privados libres, un orden cuya autoridad es “general” (reconocida según la existencia y el interés de todos los individuos subordinados a ella) y legal; pero que, sin embargo, permanece y desaparece junto a sus propias bases y condiciones, es decir junto a un orden social que asegura la propiedad privada en forma perentoria.⁶ Kant considera estas condiciones, obligatoriamente, como la idea de un orden social “legal” en general que Hegel no contradice aunque en su visión de la sociedad burguesa la negatividad de esta última aparece con rasgos muy diferentes. Cuando dicha sociedad se encuentra “en una realidad sin trabas, aumentan, por un lado, la acumulación de las riquezas (...), por otro, el aislamiento y la limitación del trabajo particular y, por consiguiente, la dependencia y la miseria de la clase sujeta a ese trabajo (...)”.⁷ Por primera vez, el carácter revolucionario de la dialéctica desemboca en la dimensión de la sociedad burguesa, y surge una imagen de la sociedad que Kant veía en forma esencialmente estática. En presencia de cualquier “exceso de riqueza”, la sociedad burguesa no es suficientemente rica como para “impedir el exceso de pobreza y el excesivo aumento de la plebe”; esta dialéctica, pues, podría exceder sus límites,⁸ pero ¿hacia dónde? Ante la verdadera respuesta a esa pregunta, la dialéctica se evade en el sistema filosófico; en el lugar correspondiente de la *Filosofía del Derecho* se muestra una salida que consiste en el mercado económico mundial y en la colonización. El desarrollo sistemático de la dialéctica es otro: conduce a la absorción de la sociedad burguesa en el “Estado”. La idea de la auto-consti-

tución en estado de la sociedad burguesa está descartada; sociedad y estado se separan en su principio, se da un paso decisivo en el desarrollo del problema de la autoridad cuando se reconoce que la sociedad burguesa —casi entendida en toda su problemática— ya no puede proporcionar por sí misma los fundamentos del sistema social de autoridad; deja de ser el lugar verdadero de la libertad y, por lo tanto, de la generalidad. Cuando el Estado se enfrenta a dicha sociedad como totalidad autónoma, se libera de la negatividad de ésta y se convierte obligatoriamente en el detentador de toda autoridad social. La racionalización general del orden autoritario se elimina y la filosofía de la razón absoluta edifica una autoridad completamente irracional sobre las bases del Estado. Este es, a grandes rasgos, el aspecto del problema de la autoridad en la filosofía hegeliana del derecho, el cual estudiaremos a continuación.

Como Kant, Hegel concibe el Estado y la sociedad, en primer lugar, bajo la idea de la propiedad. Ya en 1798-99, y en torno a la exhortación de Jesús que recomienda “deshacerse de las preocupaciones materiales y despreciar las riquezas”, él escribe: “es una letanía que quedará tan sólo en los sermones y las poesías, ya que semejante exhortación no tiene, para nosotros, ninguna validez. El destino de la propiedad se hizo tan importante para nosotros que reflexionar en torno a éste e imaginar que pueda separarse de nosotros se ha vuelto inconcebible.” Los escritos sobre la constitución del imperio añaden lo siguiente: “Una multitud de individuos puede llamarse estado, siempre y cuando esté unida para defender en forma colectiva la totalidad de sus pertenencias”.¹⁰ Sin embargo, allí donde se acoplan el Estado y la propiedad se va delineando un cambio: el deber de asegurar la propiedad jurídica y políticamente deja de incumbir al Estado como tal para ser entregado a la “sociedad burguesa” misma, lo cual trae como consecuencia la elevación e inde-

pendización del Estado respecto a la sociedad. “Cuando al Estado lo sustituye la sociedad burguesa y cuando se define el primero a través de la garantía y la protección de la propiedad y de la libertad personal, el interés de los individuos como tales se convierte en la meta suprema, en torno a la cual éstos se unen (...). Sin embargo, el Estado mantiene respecto al individuo una relación muy distinta a la de dicha sociedad”.¹¹

Antes de considerar la definición positiva de Hegel respecto a esta relación, debemos insistir brevemente sobre la diferenciación que aparece aquí. Hegel asocia la separación fundamental entre estado y sociedad a una crítica de la “teoría del contrato” rousseaukantiana: cuando esta teoría comprende la voluntad general sólo como lo colectivo que se desprende de la voluntad individual, la generalidad del estado es, en cierto modo, privatizada y se convierte en una reunión de personas privadas, basada en la voluntad, las opiniones, la adhesión voluntaria y explícita de estas últimas, lo cual trae las consecuencias más peligrosas para el devenir en y para sí de la divinidad y para la absoluta autoridad y majestad de ésta”.¹² La teoría del contrato lleva “la definición de la propiedad privada hacia una esfera (...) de naturaleza muy distinta y superior”;¹³ semejantes consideraciones tienen que amenazar la absoluta autoridad del estado “divino”. Claramente se muestra la tendencia a separar la comprensión genética de los orígenes del estado, de los intereses (materiales) y de las necesidades de los individuos considerados como peligrosos para la autoridad, y a elevar por encima de toda condición empírica el “devenir en y para sí” de la objetividad del Estado. Las razones que justifican la autoridad de un “verdadero estado”, “siempre y cuando ésta las tenga”, deben desprenderse únicamente de las formas del “derecho vigente en dicho estado”.¹⁴ El temor ante una remisión histórica a la causa legítima del orden estatal existente se evidencia con bastante claridad: “Pero es esencialmente indis-

pensable considerar la constitución —a pesar de que tenga vigencia desde hace tiempo— *no como algo hecho*; ella es más bien el devenir en y para sí, y por lo tanto debe entenderse como lo divino, lo persistente, como aquello que sobrepasa la esfera de lo que se hace”.¹⁵ En presencia de un devenir de y para sí”, la pregunta en torno a la razón legítima de su autoridad pierde todo sentido. El problema que la filosofía kantiana del derecho enfocaba bajo el título de derecho a la resistencia, deja de ser un motivo de preocupación para Hegel. “Todo pueblo tiene (...) la constitución que le conviene y que le es propia”.¹⁶ En cuanto alguna realidad corresponda al concepto de pueblo en general, excluyendo la generalidad de los “gobernados” encerrada en el estado, la frase anterior sólo puede referirse a aquella parte de los miembros del Estado “que no sabe lo que quiere”.¹⁷

Lo que se desprende de esta doctrina del Estado parece significar ante todo una total cosificación del orden político y social. El Estado que se convierte en el único detentador de la autoridad de este orden, es aislado como “totalidad” precedente a todo y como la realidad “en su constante devenir en y para sí” de toda génesis histórica; se pone además como una esfera autónoma respecto al individuo y a la sociedad. A través de la dialéctica sistemática que absorbe la sociedad burguesa en el Estado, la dialéctica histórica se vuelve impotente. La “soberanía” del Estado, separada de todo fundamento personal y social, aparece como una cualidad “metafísica” propia del Estado como tal, ya que tiene sus raíces íntimas “en la unidad del Estado considerada como su mera esencia”.¹⁸ Este concepto de la soberanía del Estado, “pura en sí pero desprovista de toda relación explícita con sus portadores humanos”, se convirtió luego en el arma principal de la teoría.¹⁹ La elevación de la sociedad burguesa en la esfera del Estado permite subordinar toda autoridad social a la autoridad del Estado como tal. Mientras más ostensiblemente la sociedad burguesa

pierda la apariencia de la verdadera "generalidad" y deje que se manifiesten las contradicciones de la sociedad de clases, más difícil se vuelve el recurrir a esta sociedad para realizar la verdadera absorción de la libertad del individuo. La historia de la sociedad refuta la filosofía práctica kantiana. La crítica más brillante que hace Hegel de la crítica kantiana²⁰ demuestra la imposibilidad práctica de la generalidad social que Kant proclama, y presenta otra generalidad, esta vez no social, como el detentador de la autoridad y el campo donde pueda realizarse la absorción de la libertad individual. En esa misma dirección, Hegel puede incluso llegar a afirmar la esfera de la propiedad privada —"el interés de mostrar que la propiedad debe existir"— como la hipótesis de la ética kantiana y ejemplificar en torno a dicho interés la vacuidad de la legislación de la razón práctica; en efecto, Hegel tiene presente en la mente aquella separación entre la sociedad burguesa y el Estado que le permite determinar una esfera de la generalidad, la cual, aparentemente, se separa por esencia de esta esfera de la propiedad. Queda por demostrar cómo Hegel define positivamente aquella generalidad que, según él, se convierte en el verdadero detentador de toda autoridad; para ello es indispensable estudiar el cambio que efectúa Hegel en torno al concepto burgués de la libertad, cambio que ulteriormente dio a dicho concepto su forma decisiva.

La indiferencia de la voluntad en lo que se refiere a la libertad de elección, la posibilidad de abstraer la voluntad de toda certidumbre que se haya podido lograr, y de abstraer incluso el concepto positivo kantiano de la libertad como autonomía de la libertad, hasta el punto de no encontrar sino un "automatismo" formal, pertenecen para Hegel a los conceptos de libertad meramente negativos o abstractos.²¹ Esto significa que tampoco la generalidad que nace mediante la limitación y absorción de dicha libertad puede ser la verdadera generalidad. Hegel afirma que el concepto de libertad debe desprenderse tanto

de la dimensión de los simples instintos, sentimientos, tendencias, voluntad, como del reino del puro deber: la libertad es únicamente como existencia, como realidad, o sea como realidad conocida y consciente, como "espíritu". Pero, puesto que la libertad determina en forma esencial la voluntad humana, es decir en su unidad con la "inteligencia", en la unidad del espíritu "teórico y práctico", se deduce que únicamente el hombre se da siempre a sí mismo la existencia de su libertad: la libertad no existe sino como acto libre del hombre.

La definición de la libertad como realidad parece indicar un fuerte carácter concreto del concepto de libertad. Sin embargo, cuando la libertad se explica luego como libertad "absoluta", se va mostrando un cambio: en la esfera de la verdadera libertad, todo lo ajeno, lo opuesto, lo exterior, lo casual, debe suprimirse; la libertad existe sin oposición (puesto que toda oposición la convertiría en algo dependiente) y, por lo tanto, deja de tener la necesidad en contra suya: "La libertad, convertida en la realidad de un mundo, adquiere la forma de la necesidad".²² Esta unidad esencial para la libertad se consume subjetivamente en el constante "ser-en-sí-mismo" de la conciencia y, objetivamente, en la supresión de la tensión, o sea de la oposición que existe entre el "concepto" y el "objeto". En cuanto el hombre, en cada decisión real de su existencia, se determina libremente a sí mismo en vista de esta decisión y reconociendo a la vez libremente lo que descubre como necesidad, se suprimen entonces "la casualidad y la limitación del anterior contenido práctico".²³ La voluntad que se rebela en contra de la realidad, que tiende a estar en contra de la existencia, no es todavía absolutamente libre: hay algo indómito, algo exterior que sigue oponiéndose a ella, que todavía no logra ser "en sí misma". La voluntad verdaderamente libre no se apoya "sino en sí misma" y, por lo tanto, ha anulado toda "relación de dependencia respecto a otra cosa".²⁴

Es exactamente en esa supresión de toda peculiaridad y de todo carácter inmediato —en la igualdad de la voluntad consigo misma— que se constituye también aquella “generalidad” en la que desemboca la teoría hegeliana de la libertad.²⁵ Tanto en Hegel como en Kant, el problema de la libertad se acopla desde un principio con el concepto de generalidad y, en la forma definitiva del sistema, libertad y generalidad se convierten en dos conceptos sinónimos.²⁶ El despliegue del concepto de generalidad exigiría que se le remita a la evolución de los fundamentos de la filosofía hegeliana; pero aquí tampoco podemos sino constatar los hechos. Es muy importante reconocer que la “generalidad” no es de ningún modo una simple determinación de la voluntad individual, pero tampoco hay que confundirla simplemente con lo general de las diversas voluntades individuales unidas. El concepto, conforme al lugar que ocupa el problema de la libertad dentro de la filosofía del espíritu objetivo, tiende más bien a una realidad espiritual y objetiva; “lo general no debe proceder simplemente de lo pensado, debe ser algo existente; como tal, está presente exactamente en el Estado y es aquello que tiene vigencia”.²⁷

El ser-en-sí-misma de la libre voluntad y la desaparición de la contradicción entre libertad y necesidad se verifican en una verdadera generalidad que, por ser la forma del espíritu objetivo en sí, anula la tensión entre el concepto y el objeto y convierte lo existente en algo “razonable” en el mundo de la “moral” o, más exactamente, del Estado. “El Estado es el objeto inmediato de la historia universal en general, en donde la libertad alcanza su objetividad y vive en el disfrute de ésta”;²⁸ el Estado es “la realidad de la libertad concreta” y la idea de libertad es “verdadera sólo cuando se confunda con el Estado”.²⁹

El Estado, por su parte, está construido en forma doble en la filosofía hegeliana, es decir como una estructura determinada dentro de la evolución tanto

histórica como sistemática; y como único asiento del “existir razonable” del hombre, como “realización de la libertad”, se volvió efectivo en una etapa bastante tardía de la evolución histórica, es decir en el estado cristiano-germánico del Occidente. Al realizarse en el Estado, la forma de la generalidad se vuelve histórica: la libertad humana tiene, pues, una historia. Pero esta historia no se consumó sino después de que la cristiandad hubo engendrado la concepción de la libertad del hombre como tal, y después de que éste, de por sí, se hubo pronunciado por la más elevada libertad”.³⁰ Así como el individuo descubre ahora el Estado, éste se convierte en “la realidad de lo razonable” y el individuo no debe sino reconocerlo como “lo que tiene vigencia”. En el Estado se realiza la sustancialidad de nuestro ser; “lo razonable se confunde obligatoriamente con lo sustancial y somos libres en cuanto reconocemos como ley esta razonabilidad”.³¹

La autoridad del Estado se arraiga en aquella profundidad que se sustrae al espesor del individuo, es decir en la evolución del “espíritu universal”, el cual, en el transcurso de los siglos, ha llegado hasta su verdad. En presencia de dicho espíritu, preguntarse en torno a los fundamentos reales de la autoridad, a la adecuación de la forma presente de la realidad social y política con las necesidades del hombre, pierde todo sentido: en el Estado, “concepto y objeto” están unidos desde un principio. Objetivamente, la libertad no puede engendrarse, ya que existe desde siempre: la idea de la libertad es “la realidad de los hombres, no la que ellos tienen porque sí, sino la realidad que ellos son”.³² Cuando la libertad se realiza de este modo en la generalidad del Estado, la libertad del individuo no puede ser otra cosa que la supresión, en esta generalidad, de su autonomía “arbitraria”; únicamente en el Estado “está presente la autonomía de los individuos”. “El individuo obedece a las leyes y sabe que en esta obediencia él posee su libertad”.³³ Tal vez por primera vez en la filosofía burguesa, la

Historia se convierte en la primera y última autoridad pero, mediante la aptitud, propia del sistema, de tener un término, una forma determinada de la evolución histórica se pone en forma absoluta y la “comprensión de aquello que existe” adquiere el tono quietista del reconocimiento justificativo de lo existente.

Al grado extremo de la subordinación del individuo bajo la autoridad de la generalidad del Estado “relativa” a este grado, corresponde, por otro lado, es decir en el vértice del Estado, una autoridad totalmente “sin base” e “inmediata”: la autoridad del monarca. El sí-mismo último, “elevado por encima de toda peculiaridad y condición”, de la voluntad del Estado ya no fundamenta su autoridad en la historia, sino en la “naturalza”. Su concepto contiene la “definición de la naturalidad”; se determina —y en eso consiste su dignidad— de una manera inmediata y natural desde un origen natural.³⁴ Hegel acumula los caracteres que marcan la irracionalidad del monarca hereditario; es decir, “el sí infundado de la conciencia”, el “carácter inmediato desprovisto de bases” y el “último ser-en-sí”, que nunca podrá ser llevado “hasta la esfera del razonamiento” y el cual —exactamente en virtud de su naturalidad irracional— se desprende de la lucha de las facciones para conseguir el trono, “y del debilitamiento y de la decadencia de la fuerza del Estado”.³⁵ El retorno a la naturalidad carente de bases, como última protección de la autoridad, no es el único lugar donde se pueda percibir la irracionalidad en el sistema de la razón. Antes de discutir al respecto, hay que insistir sobre otra tendencia de la filosofía hegeliana del Estado, importante para el problema de la autoridad.

El fundamento (subjetivo) de la filosofía hegeliana del Estado y de la sociedad es —como lo era también en Kant— la voluntad humana. El mundo del derecho y de la sociedad burguesa fueron considerados como la esfera de la existencia de la libre voluntad, y el Estado fue definido como la realidad consumada de la libre voluntad. La construcción del Estado, a par-

tir de la voluntad de los individuos, terminaba con la libre subordinación de la voluntad individual bajo la autoridad de la voluntad general del Estado. Dicha subordinación a su vez requiere, por decirlo así, una preparación subjetiva, es decir la creación de un *pensar* en función del Estado en la psiquis del individuo: la autoridad del Estado debe arraigarse en la actitud psíquica de los ciudadanos del Estado. Seguiremos dicha creación en sus más importantes etapas ya que bosqueja a la vez la evolución de la conciencia de autoridad.

Las “instituciones” del Estado son por sí mismas capaces de crear dicho “pensar político” y de mantenerlo vivo, lo que constituye la base subjetiva del Estado. “La convicción política, el patriotismo en general y el querer que se ha vuelto *costumbre* son el simple resultado de las instituciones existentes en el Estado (...).”³⁶ Pero para convertir en costumbre ese querer sobre el cual descansa el Estado, no bastan las instituciones del Estado que el individuo siempre encuentra ya constituidas. La preparación se arraiga más hondamente en la historia del individuo, pasando por la etapa de las “corporaciones” para llegar hasta la “familia”. “Junto a la familia, la corporación constituye la segunda raíz del Estado, una raíz moral y basada en la sociedad burguesa”.³⁷ En especial, es a través de los conceptos de aptitud burguesa, de orden y de habilidad, de “honor profesional”, que el individuo está ligado aquí a la generalidad”.³⁸ “Cuando el individuo no es miembro de una corporación autorizada (...), carece entonces de honor profesional”,³⁹ su “acatamiento” burgués de la generalidad supone que acate también las instituciones de esta generalidad. Aún más importante es el significado de la otra y segunda “raíz” del Estado, es decir la *familia*. Ante todo, es preciso aclarar un malentendido en torno a Hegel, malentendido según el cual él había visto una evolución genética del Estado a partir de la familia (tal como lo hicieron varias teorías sociológicas). En realidad, la familia es para Hegel la raíz “moral”

del Estado: forma los caracteres a través de los cuales el individuo puede convertirse en miembro del Estado considerado como moralidad "objetiva": ésta es la primera forma, todavía inmediata y natural, de la generalidad objetiva en la que está absorbida la "peculiaridad subjetiva" y que representa a la vez el "espíritu moral", inmediato y natural.

Los datos que asignan a la familia semejante función son, por una parte, la unidad inmediata de los individuos en vista de una generalidad, sin que la persona como tal sea negada; por otra, el carácter real de esta generalidad, del cual los individuos, en su existencia cotidiana, están continuamente conscientes, y, por último, la comunidad real de los intereses y necesidades, los cuales, por cuanto conciernen a una verdadera generalidad, se elevan y se "moralizan", más allá de la esfera del mero egoísmo. Todos estos caracteres de la familia se realizan en el centro único alrededor del cual Hegel agrupa todos los momentos de la familia, es decir en la relación específica entre *familia* y *propiedad*. La familia encuentra en la propiedad no sólo su "realidad exterior" sino también su "personalidad sustancial". Es únicamente en la familia y a través de ella donde puede desprenderse de la propiedad un "poder permanente y seguro" —propiedad ésta considerada como el "momento arbitrario de la necesidad particular"— y donde el "egoísmo de la codicia" puede absorberse en el "preocuparse para algo colectivo, en lo moral".⁴⁰

A partir de aquí se comprende toda la importancia de la familia en el camino que va desde el individuo hasta el Estado, desde el egoísmo hasta el pensar en función del Estado. Para Hegel, el individuo, como persona existente, es esencialmente propietario privado. Sólo en la propiedad la persona está "encerrada consigo misma"⁴¹ y posee la "esfera exterior de su libertad". La dependencia entre la libertad personal y la propiedad es tan esencial que esta última, además de ser el medio para satisfacer la necesidad, se convierte también, "desde el punto de vista de la li-

bertad, en la existencia primera de ésta y en un fin esencial para sí mismo".⁴² Sin embargo, mientras el individuo permanece ligado a la "arbitrariedad" de la propiedad privada no puede realizarse aquella generalidad verdadera que el orden político-social requiere para su autoridad.

Puesto que la idea de un no-ser de la propiedad privada (después de que la propiedad se haya proclamado como "destino") ya no se puede discutir, es en la propiedad y a través de ella donde debe verificarse una relación entre el individuo y la generalidad: en cierta forma, la propiedad debe deshacerse de su carácter meramente "privado" y egoísta, sin que por eso pierda el carácter de propiedad; esta función la desempeña esencialmente la familia, o, más exactamente, el derecho sucesorio de la familia. Cuando la familia como entidad, y no el individuo aislado, se convierte en el verdadero sujeto de la propiedad, y cuando entrar en posesión de la herencia significa entrar en posesión de la propiedad de unos "bienes colectivos en sí",⁴³ entonces la generalidad de la propiedad está asegurada en base a la limitación característica de la arbitrariedad del libre testamento, y, sobre todo, se afirma ante la voluntad de la persona misma. En cuanto la propiedad esté anclada en la familia y el derecho de sucesión esté garantizado mediante la descendencia, el individuo recibe su propiedad de la generalidad misma en virtud de un orden natural constante, en homenaje a la generalidad y a su servicio. Sólo aquí, mediante la función específica de la familia, o sea la de moralizar y perpetuar la propiedad, se justifica la elevación del Estado más allá de la esfera de la propiedad, elevación ésta indicada por la separación entre el Estado y la sociedad burguesa. Sociedad y Estado están desligados del deber de asegurar la propiedad en forma "perentoria", puesto que es la familia quien asume esa tarea.⁴⁴ Debido a esas funciones, la familia aparece en la descendencia como "base" del Estado y de la sociedad en la sociología burguesa.

En ese remitirse al orden político-social “establecido”, la familia no es la última etapa en la cual se edifica este orden y se coloca al individuo en la generalidad. La remisión más lejana conduce a las primeras fases de la filosofía hegeliana, las cuales, una vez realizado el sistema, ya no tienen su contenido original. En esas fases, el mundo histórico-social no es visto aún en la forma quietista-justificativa que tendrá vigencia más tarde; una determinación sistemática no separa aún la dialéctica de su fundamento; por lo tanto, ésta conserva intacta toda su fuerza. Vamos a dejar aparte la significación de la familia en la *Fenomenología del espíritu*, para estudiar la edificación y las raíces del orden autoritario social-político en la historia de los orígenes de dicha obra. La familia está estrechamente ligada a la relación entre *dominio y servidumbre* en cuanto Hegel hace del “reconocimiento” mutuo la base del ser social. En la *Jenenser Realphilosophie*, de 1805 a 1806, a la constitución de la familia le sigue inmediatamente la lucha en torno a la propiedad que culmina en el reconocimiento de ésta como un derecho general, y en el *System der Sittlichkeit*, de 1802, la familia está calificada como lo “exterior, lo aparente” de la relación dominio-servidumbre en su “indiferencia”.⁴⁵

Dentro del mundo del “espíritu”, es decir el mundo histórico-social, el ser humano es, ante todo, “conciencia de sí mismo”; pero esa conciencia de sí es “en y para sí” tan sólo cuando lo es “para otro”, o sea cuando se presenta “como algo conocido”.⁴⁶ Puesto que el reconocimiento está puesto al comienzo del orden social, este concepto encierra no solamente una sumisión “voluntaria” de uno respecto al otro —que descansaría de alguna manera en el entendimiento y que vendría a agregarse a la fuerza inmediata (tal como lo mostraremos más adelante)—, sino que encierra también la fundación de dicho reconocimiento en la esfera material de la sociedad: según Hegel, este reconocimiento es el resultado de una “lucha a muerte”, en el campo de la apropiación y la posesión,

entre el trabajo y el oficio, el miedo y la disciplina. La evolución que sigue al constituirse el dominio del señor es la siguiente (resumiremos aquí las explicaciones de la *Fenomenología* y las etapas del sistema que la preceden): la “codicia” del “disfrute” de las cosas, la “apropiación” como “toma de posesión sensible” que “excluye” al otro de la posesión, y la atadura del subordinado mediante un “trabajo” que le es impuesto y en el cual el esclavo “elabora”, “forma” los objetos para que el señor disfrute de ellos. La servidumbre del esclavo consiste en su impotencia material, en el “temor absoluto” que siente respecto al señor, en la constante “disciplina” del servicio y, sobre todo, en su encadenamiento al trabajo mediante el cual se vuelve “inautónomo” respecto a los objetos y, por mediación de éstos, respecto al señor que los posee. Es de suma importancia reconocer que el dominio y la servidumbre no son posibles sino mediante una forma determinada del proceso de *trabajo*, en el cual el ser se convierte para el esclavo “en una cadena de la cual no puede hacer abstracción en la lucha”; el proceso de trabajo fundamenta y garantiza su “inautonomía” de la misma manera como fundamenta y garantiza, por otro lado, la autonomía del señor.

El análisis que hace Hegel del dominio y de la servidumbre no contiene únicamente la fundación de la autoridad del dominio en la esfera de la lucha social, sino que expone también la *dialéctica* de esta autoridad. La evolución inmanente de la relación dominio-servidumbre no conduce tan sólo al reconocimiento de la servidumbre como “verdad” auténtica del dominio, sino también al auto-entendimiento de la servidumbre en su fuerza verdadera y, por lo tanto, a su (posible) supresión; queda demostrado, pues, que la autoridad del dominio depende en última instancia de la servidumbre que cree en ella y que la mantiene.

Tan sólo mediante el trabajo que se lleve a cabo en la servidumbre puede verificarse el dominio como poderío reconocido sobre la disponibilidad de los obje

tos. "La verdad de la conciencia autónoma es, por consiguiente, la conciencia sierva (...) pero, ya que el dominio demostró que su esencia es todo lo contrario de lo que quiere ser, entonces la servidumbre, al realizarse, se convertirá más bien en lo contrario de lo que es naturalmente; se volcará en una conciencia reprimida y se convertirá en una verdadera autonomía".⁴⁷ "Miedo" y "servicio" (disciplina y obediencia), los caracteres de la impotencia e inautonomía exteriores se convierten en fuerzas productivas que llevan a la servidumbre fuera de la autonomía. En el temor ante el "poder absoluto", la conciencia del esclavo se devuelve a la "simple esencia de la conciencia de sí", a su mero ser-para-sí, y el temor al señor se convierte en el "comienzo de la sabiduría": mantiene al esclavo en forma opresiva en el proceso del trabajo donde comprobará su verdadera fuerza y llegará "a sí mismo". Mediante su trabajo, el esclavo suprime la forma originaria de los objetos y les otorga la forma en la que él puede disfrutar de ellos y utilizarlos. En el proceso del trabajo, la "conciencia en servicio" se pone "como conciencia en el elemento del permanecer y mediante ello, y para sí misma, se convierte en un existente para sí". La forma que dicha conciencia ha dado a los objetos no se vuelve algo ajeno, otro, a pesar de ser "puesta desde fuera" en el mundo de la objetividad: esta forma es el modo de existencia de la "verdad" de dicha conciencia; "mediante ese re-encuentro consigo misma efectuado por ella misma, la conciencia adquiere un *sentido verdadero* precisamente en el trabajo, a pesar de que aparente tan sólo tener un *sentido ajeno*".⁴⁸ Además, el verdadero promotor de una evolución más completa de la absorción de la relación dominio-servidumbre, no es la conciencia dominante sino "aquella que está en servicio" adquiriendo su forma verdadera en el proceso del trabajo.

Este análisis de la relación entre dominio y servidumbre muestra explícitamente la irrupción del idealismo alemán en aquella dimensión donde la exis-

tencia social de los hombres se edifica como orden autoritario de dominio. Al comienzo del “espíritu objetivo” no se coloca la razón absoluta sino la fuerza absoluta, es decir la “lucha a muerte” por el reconocimiento de la posesión, la constitución del dominio mediante el avasallamiento del subordinado en el proceso de trabajo. El camino es largo hasta la total justificación del Estado en la verdad absoluta del “concepto”, un camino que sigue siendo prisionero de su origen. El joven Hegel lo sabía cuando decía: “el concepto (...) lleva consigo algo tan desconfiado en su contra que sólo mediante la fuerza puede legitimarse; más tarde el hombre se somete a él”.⁴⁹

NOTAS

1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Lasson), Leipzig 1911, cap. 29.
2. a.a.O., párr. 182.
3. a.a.O., párr. 185.
4. a.a.O., párr. 187.
5. a.a.O., párr. 208.
6. a.a.O., párr. 209.
7. a.a.O., párr. 243.
8. a.a.O., párr. 246.
9. *Theolog. Jugendschriften* (ed. Nohl), Tübingen 1907, página 273.
10. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (ed. Lasson), Leipzig 1911, pág. 17.
11. *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 258; véase párr. 100
12. a.a.O., párr. 258.
13. a.a.O., párr. 75.
14. a.a.O., párr. 258.
15. a.a.O., párr. 273.
16. a.a.O., párr. 274.
17. a.a.O., párr. 301.
18. a.a.O., párr. 278.
19. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München 1920, II, página 143.

20. *Schriften zur Politik*... a.a.O., pág. 355 s.; *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 29 y 135.
21. a.a.O., párr. 5, 15, 29.
22. *Grosse Enzyklopädie*, párr. 484. Véase *Philosophie der Weltgeschichte* (ed. Lasson), I, Leipzig, 1917, pág. 84.
23. *Grosse Enzyklopädie*, párr. 481.
24. *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 23.
25. a.a.O., párr. 24.
26. a.a.O., pág. 38; *Grosse Enzyklopädie*, párr. 485.
27. *Philosophie der Weltgeschichte*, a.a.O., I, pág. 92.
28. a.a.O., I, pág. 90.
29. *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 260, 57.
30. *Grosse Enzyklopädie*, párr. 482.
31. *Philosophie der Weltgeschichte*, a.a.O., I, pág. 94.
32. *Grosse Enzyklopädie*, párr. 482.
33. *Philosophie der Weltgeschichte*, a.a.O., I, pág. 99.
34. *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 280.
35. a.a.O., párr. 281.
36. a.a.O., párr. 268.
37. a.a.O., párr. 255.
38. a.a.O., apéndice al párr. 201.
39. a.a.O., párr. 253.
40. a.a.O., párr. 170.
41. *Grosse Enzyklopädie*, párr. 490.
42. *Philosophie des Rechts*, a.a.O., párr. 145.
43. a.a.O., párr. 178.
44. Rosenzweig dice, muy a propósito, lo siguiente (a.a.O., II, página 118): "El derecho sucesorio de la familia, basado en la comunidad de bienes de ésta, sirve para mantener la relación indispensable entre la persona y la propiedad, sin que para eso se deba molestar al Estado y a la sociedad. Este es el primer punto importante en el que la tesis hegeliana de la propiedad indispensable para cada individuo se diferencia *a priori* del comunismo".
45. Para la interpretación de la dialéctica del dominio y de la servidumbre, y del cual que ocupa dicha dialéctica dentro de la filosofía hegeliana, véase H. Marcuse *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932, pág. 291 s. Debemos contentarnos aquí con indicar los resultados.
46. *Fenomenología del Espíritu*, in: *Obras* (edición original), tomo II, pág. 140.
47. a.a.O., pág. 147.
48. a.a.O., pág. 149.
49. *Schriften zur Politik*, a.a.O., pág. 136.

IV. CONTRARREVOLUCION Y RESTAURACION

a) *Contrarrevolución*

SIMULTANEAMENTE con la revolución francesa se constituye la teoría de la contrarrevolución: en 1790 aparecen las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Burke, en 1796 la *Teoría del Poder* de Bonald y las *Consideraciones sobre Francia* de de Maistre. En Alemania, Gentz, Fr. Schlegel y Adam Müller emprenden su propaganda y la evolución social e ideológica adquiere una línea recta desde estos últimos hasta la *Teoría de la Restauración alemana* por Fr. J. Stahl. En la filosofía del Estado y de la sociedad que se expresa en la contrarrevolución, aparece por primera vez el tipo de la teoría de la autoridad que irá adquiriendo una importancia cada vez mayor, es decir una doctrina de la autoridad conscientemente irracional y tradicional. Mientras los franceses la utilizan en forma clara y a menudo cínica como arma en la lucha política y social, dicha doctrina aparece en el caso de los alemanes totalmente separada de su base real; por lo tanto, nos orientaremos principalmente según su forma originaria.

La teoría de la contrarrevolución lucha primero a favor de los grupos feudales y clericales y en contra de la burguesía considerada como portavoz de la revolución. En su larga historia experimenta un cambio de función decisivo: se adapta finalmente a las capas dominantes de la burguesía y ésta deja de ser el objeto para convertirse en el sujeto de la teoría. Para los últimos tiempos, dicha teoría es el ejemplo más

grande de la justificación y defensa de un orden social amenazado. El cambio de función de la teoría acompaña la historia de la burguesía, desde la lucha de una clase en ascenso contra los restos de una organización social convertida en cadena, hasta el absoluto dominio de capas menos privilegiadas opuestas a la irrupción de todas las fuerzas progresistas; ese cambio acompaña también el desvío de la burguesía respecto a todos los valores que había proclamado en el tiempo de su ascenso. Exactamente a partir de la teoría de la contrarrevolución se nota con toda claridad —especialmente en lo que se refiere al problema de la autoridad— cuán fuertes eran las tendencias progresistas en la filosofía burguesa del Estado y de la sociedad.

Ello se muestra ya en una tesis fundamental común a toda la teoría de la contrarrevolución,¹ la cual se orienta en contra de la construcción burguesa del Estado y de la sociedad a partir de la voluntad racional de los hombres. El hecho de que Estado y sociedad se pongan directa o indirectamente como institución divina y que se considere la autoridad de esta última en su mera existencia, su mera permanencia o en un *alma nacional* (de Maistre) mística, revela que el sistema dominante existente se eleva por encima de toda justificación posible ante el entendimiento y las necesidades de los individuos. El orden autoritario que transforma la sociedad y el Estado es el orden “divino y natural” de los objetos. “La sociedad no es obra del hombre, sino el resultado inmediato de la voluntad del Creador, que quiso que el hombre fuera lo que siempre y en todas partes ha sido”.^{2*}

Muy lejos de poder constituir por sus propias fuerzas un estado y una sociedad, el hombre puede solamente “demorar el éxito de los esfuerzos”^{*} que

* En ésta y en las páginas que siguen, los asteriscos indican que las expresiones entrecomilladas precedentes aparecen en francés en el texto original. (N. del T.)

hace una sociedad para llegar a su "constitución natural".* Las constituciones políticas y religiosas de la sociedad "resultan de la naturaleza de los seres":* "no podrían ser diferentes de lo que son sin ir en contra de la naturaleza de los seres que forman toda sociedad".³ Al hombre no le incumbe constituir la sociedad:⁴ la organización social jamás puede ser objeto de un plan humano racional y conforme a la razón. Este es un golpe no sólo contra toda "teoría burguesa del contrato" (el *Contrato social* de Rousseau es el primer punto de ataque de la teoría contrarrevolucionaria), sino también contra toda unión del Estado y de la sociedad con las categorías de la "razón": más tarde, la teoría de la Restauración combatirá bajo el mismo lema la doctrina hegeliana del Estado.

La *constitución civil** de los pueblos nunca es "el resultado de una deliberación";^{5*} más bien es Dios quien otorga a los pueblos su debido régimen, lo cual puede hacer en dos formas distintas: o no deja el régimen a ninguno, "en forma insensible como una planta",* o utiliza para ello "unos hombres excepcionales", "verdaderos elegidos a los cuales confía sus poderes".^{6*} Los motivos centrales de la doctrina contrarrevolucionaria de la autoridad están reunidos aquí en la fundación (teológico)-*naturalista* y *personalista* de la autoridad. Se considera como una tendencia importantísima de la doctrina burguesa de la autoridad la separación entre el oficio y la persona, la ruptura entre la autoridad y su detentador personal: lo fundamental no es aquella persona (casual) que podría legitimar la autoridad del oficio, sino más bien cualquier legalidad y orden objetivo. Esto es, pues, diferente. El dominio se convierte en un carisma concedido por Dios a la persona dominante y éste se irradia desde la persona del gobernante en todo el orden político y social que él encabeza; dicho orden es un orden personal, y "por naturaleza" se orienta de acuerdo con una personalidad única e indivisible, es decir el monarca.

“Allí donde todos los hombres quieren necesariamente dominar con voluntades iguales y fuerzas desiguales, es necesario que un solo hombre sea el que domine, o que todos se destruyan”.^{7*}

Esto conduce, por una parte, a absolutizar irracionalmente la autoridad, es decir la doctrina de la “infalibilidad del soberano”,* y, por otra parte, a condenar absolutamente todo por cambiar el orden dominante, dado que conduce al tradicionalismo: “todas las soberanías posibles (...) actúan necesariamente como infalibles, puesto que todo gobierno es absoluto”.^{8*} La soberanía “vale” en forma incondicional, independientemente de su función, de su idoneidad y de sus resultados; el soberano rige porque tiene el “espíritu real”,* lo cual se expresa con máxima claridad en la fórmula de de Maistre: “se cree que una familia es real porque rige; en realidad ella rige porque es real”.^{9*} (La filosofía alemana de la Restauración disimuló luego esta doctrina unívoca: C. L. v. Haller se esfuerza en mostrar, mediante extensísimos desarrollos, que los que dominan son los más capaces, “según una ley natural y general”, en todos los campos de la vida política y social.¹⁰

Ahora bien, ¿a qué se debe el hecho de que el proceso social de la vida se lleve a cabo en un orden en el cual la mayor parte de los hombres es sometida al dominio incondicional de algunas personas menos capacitadas desde el punto de vista carismático? El orden divino es, a la vez, el orden “natural” en la etapa de la concupiscencia, y el orden natural es necesariamente un orden de clases: “En aquella sociedad que se compone de varias clases, algunas de ellas deben necesariamente colocarse arriba. Los apóstoles de la igualdad cambian y alteran, pues, el orden natural de las cosas”.¹¹ “Ya que el hombre es a la vez moral y corrompido, justo en su inteligencia y perverso en su voluntad, necesariamente debe ser gobernado”.¹² Apelar a la “naturaleza del hombre” remite a la particular An-

tropología que sirve de base, como componente fundamental, a la teoría de la contrarrevolución.

Se ha diseñado una imagen del hombre, hecha tanto de odio y de desprecio como de conocimiento del mundo y de fuerza: el hombre repudiado por Dios es un animal malo, cobarde, torpe y casi ciego, que, abandonado a sí mismo, no crea sino inmundicias y desorden; que en el fondo quiere ser gobernado y guiado, y para el cual la total dependencia es finalmente lo mejor. La "soberanía"* y la sociedad nacen al mismo tiempo: "la sociedad y la soberanía nacieron juntas".^{13*} Aquel que conoce verdaderamente la "triste naturaleza"* del hombre sabe que "el hombre en general, abandonado a sí mismo, es demasiado malo para ser libre".¹⁴ A la maldad natural del hombre corresponde su natural debilidad: la teoría de la contrarrevolución sanciona la total dependencia de los hombres respecto a unos pocos "soberanos"* mediante la total difamación de la *Ratio* humana. "La razón humana reducida a sus fuerzas individuales no es sino una bestia cuya potencia se reduce a destruir",^{15*} "tan nula para la dicha de los Estados como para la de los individuos";* el origen y la conservación de todas las grandes instituciones proceden de otra parte: "la razón humana (...) al inmiscuirse en ello no hace sino pervertirlas y destruirlas".^{16*}

Una tendencia semejante hacia la desvalorización de la *Ratio* ya se demostraba en Lutero, y precisamente en relación con la fundación de las autoridades terrenales. Aquí, sin embargo, en la teoría de la contrarrevolución, se anula todo carácter quietista-escatológico: el anti-racionalismo se emplea conscientemente como instrumento en la lucha de clases, como medio eficaz de dominación respecto a la "masa",* y muestra un explícito carácter activista-político. Basta leer el capítulo clásico: *¿Cómo se hará la Contrarrevolución en caso de que llegue?* en las *Consideraciones sobre Francia*^{17*} de Maître. La idea del significado social de la *autoridad*

aparece como el más importante de esta teoría de la dominación de las masas.

Esta frase es el motivo fundamental: “los hombres jamás respetan lo que han hecho”.^{18*} Puesto que el respeto ante lo existente es la base psíquica del orden dominante, pero ya que al mismo tiempo él falta necesariamente de las obras hechas por el poder humano (lo que yo he hecho, también lo puedo destruir), entonces Estado y sociedad deben ponerse como superiores a todo poder humano: “toda constitución (...) es una creación en toda la fuerza del término y toda creación sobrepasa las fuerzas del hombre”.^{19*} El principio constante en el Estado y la sociedad no es la verdad que logra el entendimiento humano sino la fe: prejuicio, superstición, religión y tradición se celebran como las virtudes sociales esenciales del hombre. Burke hace la apología del prejuicio: “el prejuicio es un impulso que se puede poner rápidamente en práctica a la hora de la necesidad, la cual encamina oportunamente al espíritu hacia la virtud y la inteligencia (...); el prejuicio convierte la virtud en el modo de vivir del hombre (...); mediante el prejuicio bien dirigido, el poder del hombre se vuelve finalmente una parte de su naturaleza”.²⁰ Aún más explícitas son las palabras de de Maistre: para el hombre “no hay nada tan importante (...) como los prejuicios”; éstos son “los verdaderos elementos de su felicidad, y el Palladium de los imperios”;^{21*} sin ellos no hay “ni culto, ni moral, ni gobierno”.^{*} Y, para la conservación de toda “asociación”^{*} religiosa y política, de Maistre hace la siguiente advertencia: “para conducirse, el hombre no necesita problemas, sino creencias. Su cuna debe rodearse de dogmas y, cuando su razón se despierta, es preciso que él encuentre hechas todas sus opiniones, al menos en lo que se refiere a su conducta”.²¹ Los verdaderos legisladores supieron muy bien por qué enmarañaron religión y política “de tal modo que los ciudadanos se volvieran unos creyentes cuya

fidelidad es exaltada hasta la fe y la obediencia hasta el entusiasmo y el fanatismo".²²

La segunda forma de la dominación de las masas, entendidas como la subordinación indudable de la *razón individual** a unos prejuicios generales, encuentra su expresión en el "patriotismo":* "reino absoluto y general de los dogmas nacionales, es decir de los prejuicios útiles".* El gobierno es una "verdadera religión"* que tiene sus dogmas, sus misterios y sus sacerdotes. "La primera necesidad del hombre es que su razón naciente se incline bajo ese doble yugo, es que se aniquile, es que se pierda en la razón nacional".²³* La concepción del *alma nacional* y de la *razón nacional* aparece aquí dentro de una doctrina anti-racional de dominación de las masas como factor creado por la autoridad; la oposición respecto al concepto hegeliano del espíritu popular, que, como consumación de la razón subjetiva y objetiva, estaba ligado a la voluntad razonable de los individuos, es, pues, muy clara: la teoría anti-burguesa de la contrarrevolución no coincide, incluso en sus conceptos más cercanos, con la filosofía del estado arraigada en la burguesía en ascenso. Mientras que en esta última, la "generalidad (en la cual la libertad del individuo estaba asimilada) debía satisfacer los valores y las necesidades de los individuos, absorbiéndolos, en la teoría de la contrarrevolución, en cambio, la generalidad se pone muy por encima de todo valor y de toda necesidad; está por encima de toda razón humana, aparte de la crítica y del entendimiento; para el individuo, dicha generalidad no significa consumación, sino "abnegación", "aniquilación". La generalidad mantiene respecto al querer razonable de los individuos una relación negativa: requiere obligatoriamente una subordinación. La apología de la religión y del patriotismo como base de la sociedad se convierte inmediatamente en apología de una autoridad y de una subordinación que sobrepasan todo entendimiento. Después que de Maistre haya celebrado "la

fe y el patriotismo”* como los grandes “taumaturgos de este mundo”,* él continúa diciendo: “no conocen sino dos palabras: *sumisión* y *creencia*; con estas dos palancas alzan el universo; hasta sus errores se vuelven sublimes”.^{24*}

Cuando el orden social, como orden divino y natural, se eleva por encima de la voluntad racional y del conocimiento creador de los individuos, cuando la autoridad de dicho orden se mantiene —mediante palancas psíquicas tales como la religión, el patriotismo, la tradición, el prejuicio, etc.— constantemente por encima del entendimiento crítico, entonces es necesario impedir que la “masa del pueblo”* extraiga las consecuencias de su conocimiento y se encamine hacia la destrucción de un orden cuyo origen y efecto ella conoce ya. Esto no es una interpretación, sino el mismo texto de de Maistre y de otros. Citamos los fragmentos esenciales del *Estudio sobre la soberanía* de de Maistre, ya que son suficientes algunas líneas para expresar los temas de toda esa doctrina de la autoridad: “En una sola palabra, la masa del pueblo no tiene nada que ver en todas las creaciones políticas. Incluso el pueblo respeta al gobierno tan sólo porque no es obra suya. Este sentimiento está profundamente grabado en su corazón. *El se dobla bajo la soberanía porque siente que es algo sagrado que él no puede ni crear ni destruir.* Si por fin lograra borrar en sí mismo, a fuerza de corrupción y de sugerencias pérfidas, este sentimiento preservador, si tuviera la mala suerte de creerse llamado en masa para reformar el Estado, todo estaría perdido. Por eso es indispensable, incluso en los mismos estados libres, que los hombres que gobiernen estén separados de la masa del pueblo por esta consideración personal que resulta del nacimiento y de las riquezas, *puesto que si la opinión no pone una barrera entre sí y la autoridad,* si el poder no está fuera de su alcance, si la multitud gobernada puede creerse igual al pequeño grupo que gobierna, entonces el gobierno

dejaría de existir: la aristocracia es, pues, soberana o reinante por esencia; y el principio de la Revolución Francesa choca de frente contra las leyes eternas de la naturaleza”.^{25*}

Remitir las relaciones sociales a la autoridad representa el núcleo de toda la teoría de la contrarrevolución. Bonald se esfuerza en mostrar que el lenguaje, el primer medio socializante, sólo es recibido por el individuo gracias a una comunicación autoritaria²⁶ igual que la ley, la ciencia, el arte, los métodos de trabajo, etc. “Así, el primer medio de todo conocimiento es la palabra recibida con fe y sin examen y el primer medio de instrucción es la autoridad”.^{27*} Por consiguiente, él define la relación entre autoridad y razón de la siguiente manera: “la autoridad en el hombre forma la razón iluminando el espíritu por el conocimiento de la verdad; la autoridad puso en la sociedad el germen de la civilización (...)”.^{28*} En particular, él incluye el “pueblo” —o sea “aquellos que, por sus ocupaciones puramente mecánicas y continuas, son mantenidos en un estado habitual de infancia” — tal como lo hace para los niños y las mujeres, en la clase de los hombres que, en razón de su “debilidad” natural, no pertenecen activamente a la sociedad sino que, por el contrario, deben ser protegidos por esta última. “La razón del pueblo debe ser sus *sentimientos*: se trata, pues, de dirigirlos, y de formar su *corazón* y no su *espíritu*”.* Además se debe mantener a dichos hombres en su estado natural de debilidad: leer y escribir no pertenecen ni a su felicidad física ni a su felicidad moral y en ningún caso corresponden a su interés.²⁹

Cuando de esta manera la autoridad es considerada como “el germen de la civilización”, no se aspira a su función “domesticadora” en el sentido de regular el proceso de producción, de disponer del trabajo social para lograr la mayor explotación de las fuerzas productivas, sino que se aspira más bien a la *fuerza productiva y preservadora*.* La

teoría de la contrarrevolución crea el *tradicionalismo* moderno como medio de salvación al servicio del orden social amenazado. El “descubrimiento de la historia” como “primer maestro en política”,* que se evoca en contra de la revolución “sin historia”, tiene, desde aquí y hasta Moeller van den Bruch y la “filosofía de la existencia”, un carácter meramente reaccionario: lo histórico como tal se convierte, sin consideración respecto a su contenido material, en una fuerza absoluta, que subordina incondicionalmente el hombre a lo existente, entendido como aquello que siempre ha sido, lo que perdura, para lo cual incluso es preciso “destruir la categoría del tiempo”.³⁰ La historia no es sino la conservación de lo que ha sido: “toda institución importante y realmente constitucional nunca establece algo nuevo; no hace sino declarar y defender derechos anteriores”.^{31*} Lo “nuevo” es ya de por sí un pecado contra la historia. Se reconoce explícitamente la fuerza obligatoria y paralizante de semejante concepción cuando ésta se entrega al pueblo desde la infancia mediante la educación pública y privada. Burke considera como el “primer principio, y en cierto modo como el germen de toda virtud burguesa”, “ser fiel a la clase social a la cual pertenecemos y amar al pequeño grupo que nos rodea más de cerca”.^{32*}

Con todo esto, la función de una doctrina irracionalista de la autoridad no es todavía suficientemente circunscrita; recibe todo su *pathos* de su lucha presente contra la revolución francesa, a la que dicha doctrina considera como un “crimen contra sí mismo”, según los términos de Fr. Gentz. La sanción divina y natural del sistema social de dominación vale, no en último lugar, para la desigualdad de las relaciones de propiedad, y la autoridad, no en último lugar, es una autoridad de la propiedad. De Maistre lo indicó al asociar “nacimiento”* y “riqueza”,* y Burke dice explícitamente lo siguiente: puesto que la sociedad lo vuelve a uno perezoso

y temeroso, el propietario “nunca estará seguro ante las ingerencias de los hábiles, si no tiene la más decisiva superioridad en la representación. Y esto aún no es suficiente. Si se quiere realmente proteger a la propiedad, es preciso acumular las pertenencias por grandes cantidades. Ser *desigual* es una característica de la propiedad, conforme a los principios de su adquisición y basada en su conservación. Ante todo, hay que alejar cualquier posibilidad de peligro que afecte esas grandes cantidades, las cuales despiertan la envidia y suscitan la codicia, y que sirven entonces de fortificación natural alrededor de los humildes en todas las gradaciones”.³³ De la esfera de la propiedad procede también la posición de la familia dentro del sistema social de autoridad: “la certidumbre de perpetuar nuestras pertenencias en nuestra familia es uno de los hechos más apreciables y más llamativos en la posesión de las mismas, un hecho que contribuye, más que cualquier otro, a la perpetuación de la sociedad”.³⁴

La idea de la transmisión hereditaria de la propiedad es uno de los más importantes momentos que ligán la familia al orden estatal y social que la protege; sin embargo, no constituye la única razón que hace que la familia tenga para el Estado un interés vital. El tradicionalismo autoritario sabe muy bien que es precisamente la familia quien transmite oralmente aquellos “dogmas y prejuicios” que él considera la base de la sociedad: “conocemos la moral que hemos recibido de nuestros padres como un conjunto de dogmas o de prejuicios útiles que adopta la razón nacional”.^{35*} La familia es la imagen originaria de aquel dominio social, y a pesar de que de Maistre no quiera reconocer ninguna “paridad exacta entre la autoridad paternal y la autoridad soberana”,* afirma que “el primer hombre fue rey de sus hijos”.^{36*} Burke atribuye la estabilidad de la constitución inglesa al hecho de que “tomamos nuestras leyes fundamentales del seno de nuestras familias”; la familia autoritaria se convierte en uno

de los baluartes más fuertes contra la revolución, ya que “el constante recuerdo de nuestros antepasados, que nos rodean como santos, reprime el espíritu de independencia (...) dentro de los límites de una seria dignidad”.³⁷ De la familia se desprende la constitución genética de la sociedad, con miras a su constitución ideal: según Bonald, la “sociedad política”^{*} surge de la lucha entre las “familias propietarias”.^{38*}

NOTAS

1. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, segunda edición, München 1925, pág. 153.
2. de Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon, 1891-92, tomo I, página 317.
3. Bonald, *Oeuvres complètes* (ed. Migne), París 1864, tomo I, página 121 s.
4. a.a.O., pág. 123.
5. a.a.O., pág. 346.
6. a.a.O., pág. 344.
7. Bonald, a.a.O., pág. 151.
8. de Maistre, a.a.O., II, 2; véase I, pág. 417.
9. a.a.O., II, pág. 421.
10. C.L.v. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur 1820, I, pág. 355 sqq.
11. Burke, *Beiträge über die französische Revolution*, in: Fi Gents, *Ausgewählte Schriften* (ed. Weick), Stuttgart 1836, I, pág. 95.
12. de Maistre, a.a.O., II, pág. 167.
13. de Maistre, a.a.O., I, pág. 323.
14. a.a.O., II, pág. 339.
15. a.a.O., I, pág. 357.
16. a.a.O., pág. 367.
17. a.a.O., I, pág. 113 sqq.
18. a.a.O., pág. 353.
19. a.a.O., pág. 373.

20. Burke, a.a.O., I, pág. 158.
21. de Maistre, a.a.O., I, pág. 375.
22. a.a.O., pág. 361. Burke define la religión como "la base de la sociedad burguesa", a.a.O., pág. 163.
23. a.a.O., pág. 376.
24. a.a.O., pág. 377.
25. a.a.O., pág. 354 sq. (nota personal).
26. Bonald, a.a.O., pág. 1.212.
27. a.a.O., pág. 1.175.
28. a.a.O., pág. 1.199.
29. Bonald, a.a.O., pág. 747.
30. H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven 1927, pág. 127.
31. Bonald, a.a.O., pág. 373.
32. Burke, a.a.O., I, pág. 91.
33. a.a.O., pág. 97.
34. a.a.O., pág. 98.
35. de Maistre, a.a.O., I, pág. 400.
36. a.a.O., pág. 323.
37. Gentz, a.a.O., I, pág. 74.
38. Bonald, a.a.O., pág. 1.242.

b) *Restauración*

La adopción en Alemania de la teoría de la contrarrevolución y su conversión en teoría de la restauración se llevan a cabo según dos grandes corrientes: por una parte, se centralizan alrededor del “romanticismo político”, comienzan con la traducción por Gentz de las obras de Burke (1793) y llegan a su apogeo antes y durante el período del congreso de Viena (el viejo Fr. Schlegel, Adam Müller, Baader, Görres); la segunda corriente, es decir la doctrina del Estado de la restauración, se consolida en la filosofía del Estado de Fr. J. Stahl, cuya primera edición aparece con la revolución de julio y recibe su forma definitiva en 1854. La *Restauración de la ciencia del Estado* (de 1816 a 1843), de C. L. v. Haller, representa en cierto modo una conciliación de las dos corrientes. Mientras en Francia la burguesía vencía la contrarrevolución de la aristocracia feudal y afirmaba, desde la revolución de julio, su dominio político, en Alemania —en cambio— la evolución económica más débil de la *Bourgeoisie* nunca condujo a una fuerza política. La teoría alemana de la contrarrevolución carece por lo tanto de todo carácter inmediato, de toda agudeza y agresividad; en ningún caso lucha en contra de una revolución; en ella las oposiciones sociales reales no se suprimen sino por interminables mediaciones. No se encuentra ningún hecho decisivo para nuestro análisis que no esté presente ya en la teoría francesa de la contrarrevolución. Pero al final de esta evolución, la si-

tuación ha cambiado: las monarquías feudales se erigen en contra de la revolución. Ahora, la teoría de Stahl del estado autoritario-teocrático se convierte en armas para una lucha abierta.

El prefacio a la tercera edición (la segunda apareció un año después de la agitación de los textiles y tres años antes de la revolución de marzo en Alemania) llama a la filosofía a defender a las autoridades amenazadas en el Estado y la sociedad; dicho prefacio es un documento que convence de la función de defensa y justificación que desempeña la filosofía en Alemania.

“Desde hace siglo y medio, la filosofía ha fundamentado la autoridad, el matrimonio y la propiedad, no en el orden y la voluntad de Dios, sino más bien en la voluntad y el contrato de los hombres, y los pueblos seguían sus enseñanzas, ya que se elevaban por encima de las autoridades y de todo orden establecido históricamente como también por encima de la propiedad existente como derecho”.¹ El reproche no se refiere tan sólo a Rousseau y a Kant, sino también a Hegel, que proclama la “santidad del concepto” en el lugar de la soberanía de la voluntad, pero “¿quién se atemoriza ante este concepto y quién lo respeta?” Pues se trata precisamente de temor y de respeto: la filosofía debe implantar y mantener la “culpable obediencia a las autoridades”. Stahl pregunta ansiosamente: “¿Debemos dejar que Proudhon sea el único en contestar la pregunta: qué es la propiedad?”² La filosofía debe asumir ese gran deber: “cultivar la veneración ante todo orden y toda autoridad, que Dios ha colocado por encima de los hombres, y ante todos los hechos y derechos que, conforme al orden, dependen del mando divino”.³

El sistema que propone Stahl es (en sus fundamentos y no en su edificación, la cual muestra muchas concesiones respecto a las tendencias burguesas y liberales) la primera filosofía alemana del Estado meramente autoritario, en cuanto las relaciones

sociales de los hombres, como también el sentido y el objetivo de la organización política de la sociedad, se orientan hacia la conservación y el fortalecimiento de una autoridad inatacable. Las "normas del orden burgués" no se toman de las verdaderas necesidades de los hombres, ni de la voluntad general con miras a constituir una verdadera "generalidad", ni tampoco del conocimiento del progreso de la "razón" histórica; se toman más bien de la concepción de un "reino moral", cuyo primer carácter es "la necesidad de una autoridad totalmente superior al hombre", es decir la necesidad de "exigir obediencia y veneración, lo cual no incumbe solamente a la ley, sino a una fuerza real exterior al hombre, o sea a la autoridad (poder del Estado)". Puesto que todas aquellas teorías que toman como punto de partida la voluntad racional de los hombres nunca pueden llegar a una "autoridad real completamente superior", todas ellas son "revolucionarias, en su fondo más íntimo".⁴

La definición de esta autoridad agrupa las tendencias que, ya en la teoría de la contrarrevolución, triunfaban contra los caracteres del orden social burgués; las hemos reunido en los términos de personalización irracional y de estabilización tradicionalista del sistema de dominación existente (feudal y aristocrático). El derecho de las autoridades vigentes se libera de toda fundación basada en el resultado y el efecto, y se eleva, pues, en forma carismática, por encima de todo control por parte de la sociedad. A la inobjetivación de la autoridad a través de su fijación en la persona "capacitada", corresponde, por otro lado, una independización (irracional) del aparato del Estado dominado por las personas autoritarias: puesto que la sanción carismática sólo puede consagrar personas y no aparatos, el Estado como tal debe convertirse *in toto* en persona, es decir en un "organismo" autónomo, que perdura más allá de las transformaciones sociales y que, puesto indirectamente por Dios, realiza

la vida sin tomar en cuenta las aspiraciones de las voluntades individuales y generales. En el absolutismo estatal de Stahl, la personalización irracional de la autoridad se convierte en la cosificación más exterior, o sea en la autoridad del Estado como el objeto-en-sí más elevado. "En cuanto representa la institución para dominar todo el estado común humano, el Estado es la potencia *única, máxima y soberana* sobre la tierra. Los hombres y sus aspiraciones, las otras instituciones y comunidades, incluso la Iglesia y su existencia exterior, están subordinadas a él. Los rige, sin ser regido por ellos, ya que no hay ninguna autoridad y ningún juez por encima de él".⁵ Este absolutismo estatal cosificado era ajeno a la contrarrevolución francesa: su imagen de la dominación se había basado demasiado en el orgullo y el odio personales, en el desprecio personal de la vieja nobleza respecto a la *masa del pueblo** para poder realizar semejante despersonalización. La independización del aparato estatal permite cambiar al detentador de la autoridad, conservando las relaciones de producción entendidas como base; la filosofía del Estado de la restauración ofrece la oportunidad de un compromiso con la burguesía afluyente. Allí se revela también la relación del estado absoluto con el "alma del pueblo", con el pueblo como "unidad originalmente dada", en cuya conciencia se arraiga el Estado. Ya no es, pues, el "alma nacional"* de la contrarrevolución, la cual, al fin y al cabo, no era sino una unidad de "prejuicios útiles". Los conceptos de alma del pueblo y de pueblo que tiene Stahl ya anuncian explícitamente una real participación en el dominio por parte de las capas dominadas: la "comunidad natural y orgánica" del pueblo debe reemplazar aquella generalidad social requerida hasta ahora por la filosofía burguesa del Estado y desprendida de la voluntad racional. .

Sin embargo, a través de la capa de conceptos éticos y organizativos, siempre se asoma la pura irra

cionalidad de la autoridad estatal, la cual ya no puede ni exigir ni fundamentar la obediencia. La autoridad del Estado “descansa en su mera existencia como tal. Es una autoridad íntima, y originaria en él, y los subordinados tienen por lo tanto el deber inmediato de obedecer (...). Esta obediencia no es voluntaria, sujeta al consentimiento, sino necesaria, análoga al deber respecto a los padres (...).”⁷

El amor y la justicia reciben ahora su verdadero sentido como sanciones del sistema social existente de la autoridad. El amor se fundamenta en la obediencia, que es “el motivo moral primero e imprescindible” y sin la cual todo amor no es sino “patológico”.⁸ La justicia se define como la “inviolabilidad de un orden dado, (...) considerado aparte de su contenido”.⁹ Con ingenua franqueza, se proclama la función ideológica del derecho. El organismo sabe por qué insiste sobre la “constancia” tradicional del derecho: “mediante semejante constancia se conserva aquella simplicidad originaria de la conciencia popular que considera como justo aquello que representa el derecho vigente y como vigente aquello que es justo. Esta simplicidad hace que no se conozca el derecho en sí sino en la forma del derecho patrio, de tal modo que lo vigente vale como lo necesario, como aquello que no puede ser de otra manera”.¹⁰ El derecho y el derecho positivo se vuelven unos “conceptos homónimos”; no existe ningún derecho natural y ningún derecho racional que pueda jugar en contra de ello.¹¹

El derecho rige una organización social que se apoya en pilares fundamentales como “la protección de la persona”, “la fortuna” y “la familia”.¹² Esta es la trinidad característica que ya hemos encontrado en la teoría burguesa. Stahl también ve en la propiedad un “derecho originario de la personalidad” y la “materia en la cual se manifiesta la individualidad del hombre”;¹³ además él considera que es a través de la familia como puede realizarse la “consagración moral” de la propiedad, pero se asoma

una importante diferencia: él recusa toda fundación de la propiedad que se haga en función de la voluntad de los hombres y la remite en cambio a la voluntad de Dios. La doctrina de la sociedad que promulga la Restauración se opone a una teoría socialista; Stahl polemiza en contra de Considérant, de Fourier y de Proudhon. Él sabe que “cuando no se reconoce la voluntad divina como la causa legítima de toda propiedad”, no existe entonces ninguna razón que justifique el derecho privado sobre aquello que es medio de disfrute y de sustento para todos. “Por lo tanto, el comunismo tiene razón en contra de la filosofía del derecho desde Grotius hasta Hegel, la cual fundamenta la propiedad simple y totalmente en la voluntad del hombre, y tendría razón en contra de la sociedad actual si ésta fuera capaz, simultáneamente con dicho comunismo, de liberarse de Dios”.¹⁴ De ello se deduce la necesidad de volver, desde la institución humana, a la institución divina. Pero, para el estado real de las relaciones de propiedad, se exige finalmente una autoridad real que pueda funcionar como representante de Dios; allí vuelve a aparecer el carácter anti-burgués de la Restauración: “el comienzo de la propiedad dentro del pueblo (...) no es la toma de posesión por parte de los individuos, sino la distribución por parte de la autoridad”. En ningún caso, la razón histórica del reparto de las pertenencias no puede basarse —como en la doctrina burguesa— en el éxito y el rendimiento individuales. La propiedad debe fundamentarse “no en el arbitrio sino en la autoridad, y no debe ser una propiedad conseguida, sino recibida”.¹⁵ Es la estructura feudalista monárquica la que se expresa aquí: la autoridad de la propiedad no descansa en las pertenencias individuales y tampoco en la ley general que las garantiza, sino en una “autoridad” última, de la que los individuos reciben en “feudo” su propiedad; esta distribución es, por lo tanto, “inapelable”.¹⁶

En la teoría feudal-tradicionalista de la propiedad también se reconoce y afirma la significación de la *familia* para la estabilización del estado autoritario. Ya que la fortuna contribuye “a la manifestación de la individualidad y a la protección de la familia”, aparece “la consagración moral de dicha fortuna”.¹⁷ En la forma definitiva del sistema, Hegel ya había subrayado con gran insistencia esta función de la familia, la cual se encuentra al mismo tiempo en la teoría de la familia, típicamente burguesa, profesada por Riehl. Al celebrar la familia como el fundamento material y moral de la sociedad, se concilian las doctrinas de la restauración feudal y de la burguesía liberal, y se unen las teorías autoritarias y constitucionalistas: la protección del orden de la propiedad y la protección de la familia constituye la base común de estas teorías.

“La familia es el punto central de la existencia humana, el lazo que une la vida individual y la vida colectiva” puesto que, al ser la “satisfacción del individuo”, ella es a la vez el medio a través del cual se origina la comunidad burguesa y religiosa, “tanto física como moral y espiritual (mediante la educación)”.¹⁸ La organización social y estatal de la monarquía feudal que muestra Stahl es edificada en todos sus campos en forma tan autoritaria que la educación con miras a la autoridad se vuelve indispensable en la familia. En cambio, se muestra explícitamente que la duración y la estabilidad del orden de clases existentes se deben a la sujeción familiar, la cual, en el transcurso de las generaciones, inculca en la conciencia individual el interés por la continuidad de este orden: “para toda la raza humana, el *orden* y la *continuidad* se encuentran en la sucesión familiar y testamentaria, y llevan consigo la fortuna durante el transcurso de las generaciones, de tal modo que se reina sin interrupción sobre la fortuna considerada como substrato de la conciencia y de la voluntad y se conservan así las esferas —trazadas con respecto a estas últimas— que con-

tienen los derechos de las personas, mientras se asegura, mediante ellos, la cohesión de las generaciones. En lo que se refiere a la base material de la comunidad familiar, Stahl reconoce que sólo mediante la propiedad los “bienes de la tierra” pueden convertirse en un medio para “los lazos familiares y la vida familiar”.²⁰ Declara además que la educación, “en su aspecto más esencial, no tiene otra meta que la protección del niño”; pero ya que este vínculo sirve también para la satisfacción de los padres, él establece en beneficio de ellos un dominio sobre los niños, es decir el disponer de sus servicios y trabajos”.²¹

NOTAS

1. Stahl, *Rechtsphilosophie*, tercera ed., Heidelberg 1854-56; II, I, pág. X.
2. a.a.O., pág. XVII.
3. a.a.O., pág. XXII.
4. a.a.O., II, 2, pág. 3 sq.
5. a.a.O., II, 2, pág. 154 sq.
6. a.a.O., pág. 234, 241.
7. a.a.O., pág. 179 sq.
8. a.a.O., II, I, pág. 106 sq.
9. a.a.O., pág. 163.
10. a.a.O., pág. 227.
11. a.a.O., pág. 221 sq.
12. a.a.O., pág. 310.
13. a.a.O., pág. 351.
14. a.a.O., pág. 375.
15. a.a.O., pág. 360 (nota personal).
16. a.a.O.
17. a.a.O., II, 2, pág. 93.
18. a.a.O., II, I, pág. 424.
19. a.a.O., pág. 500 sq.
20. a.a.O., pág. 352.
21. a.a.O., pág. 487.

EN EL CAMINO que va desde Lutero hasta Hegel, la filosofía burguesa había tratado cada vez más la relación de autoridad como una relación social de dominio, yendo de ese modo del centro hacia la periferia: el centro constante era la libertad cristiana (íntima y trascendental) de la persona, y el orden social aparecía únicamente como la esfera exterior de ésta. En presencia de semejante valoración, era fácil considerar fundamentalmente el orden exterior como un reino de servidumbre y de no-libertad; pero no se abordó la “verdadera” libertad. La liberación no se refería sino al campo íntimo de la libertad, y era un acontecimiento “espiritual”, a través del cual el hombre se volvía aquello que él había sido siempre y verdaderamente. Puesto que la libertad íntima seguía siendo la hipótesis constante, el *a priori* de la no-libertad, la no-libertad exterior, nunca podía alcanzarla: dicha libertad se perpetuaba junto con su polo opuesto.

Desde el siglo XVIII no faltaron, dentro de la filosofía burguesa, los movimientos que protestaban en contra de esa interpretación. El iluminismo francés hizo de la preocupación por la libertad y la felicidad terrenales de los hombres el objeto de la filosofía; sus límites eran los del orden social mismo, el cual, en lo esencial, no podía trascenderlos. Sólo más allá de este orden se hacía posible vencer toda la interpretación.

Marx vio detrás del concepto burgués de libertad, en la unión que éste realiza entre la libertad íntima y la no libertad exterior, el “culto cristiano del hombre abstracto”; la libertad cristiana ya no concernía la praxis social de los hombres concretos (aquí reinaba más bien la autoridad incondicional de la “ley”, es decir de la autoridad terrenal), sino su verdadero ser “íntimo”, distinto de su existencia exterior. De este modo, la esfera en la cual los hombres producen y reproducen su vida aparecía como una esfera de libertad real y de contradicciones donde se considera a los hombres solamente “como hombres”, como “personas”, como libres e iguales, sin tomar en cuenta su existir material. A esta imagen le corresponde la sociedad burguesa como una sociedad de mercancías con la cual los hombres se enfrentan, no como individuos concretos, sino como compradores y vendedores abstractos de mercancías: su “trabajo privado” se expresa como “trabajo humano abstracto e igual para todos” y se mide en función de un tiempo abstracto y social de trabajo.¹ Esta sociedad supone terminantemente la libertad del trabajo, en la que se verifican todas las determinaciones del concepto cristiano-burgués de libertad. La libertad respecto a todos los bienes terrenales significa aquí que el trabajador se ha vuelto “libre” respecto a todas las cosas indispensables para el sustento de su vida; la libertad del hombre respecto a sí mismo significa, pues, que él puede disponer libremente de lo único que le queda todavía, es decir su fuerza de trabajo: debe venderla para poder vivir.² En cuanto la puede vender, se comporta respecto a ella como si ésta fuera su “propiedad”. La filosofía burguesa había enseñado que la libertad de la persona se realiza únicamente en la libre posesión. En la realidad de la sociedad burguesa, la verdadera persona misma se vuelve propiedad y se pone a la venta en el mercado.

Una perspicaz ironía revela la doble verdad que se basa en las categorías burguesas: lo que esta sociedad

ha hecho con el hombre y lo que se puede hacer con él. Queda, pues, despejado el terreno donde es posible poner a funcionar, dirigida a sus dos polos, la palanca de la praxis transformadora. Según Marx, en el tipo capitalista de producción se han convertido en mercancía tanto los valores culturales como las fuerzas físicas y psíquicas de los hombres. La situación del mercado de trabajo decide sobre la libertad del hombre, sobre las posibilidades de su vida, y esta situación misma depende de la dinámica de la sociedad en su conjunto.

De la misma manera como se invierten los planteamientos de la filosofía burguesa, se tratan su teoría de los dos reinos de libertad y de necesidad y su relación de fundamento. La esfera de la producción material es y sigue siendo un “reino de la necesidad”: una lucha con la naturaleza, determinada mediante la “carencia y la utilidad práctica” y dependiente de las “condiciones más o menos amplias de la producción”, en las que se lleva a cabo esta lucha.³ Pero también este reino de la necesidad posee su libertad —por cierto no una libertad “trascendental”— que la necesidad deja en su sitio y que se conforma con un acontecimiento “íntimo”. Así como Marx había reducido a su contenido el concepto de necesidad, al incluir en este último la verdadera carencia de los hombres: su lucha con la naturaleza para la preservación de la vida, así mismo lo hace respecto al concepto de libertad. “En este campo, la libertad sólo puede consistir en lo siguiente: el hombre social, los productores asociados, rigen racionalmente su metabolismo con la naturaleza, los someten a su control colectivo, en lugar de dejarse dominar por él, como si éste fuera una fuerza ciega; lo realizan con el menor desgaste de energías y bajo las condiciones más valiosas y adecuadas a su naturaleza humana”.⁴ Por primera vez la libertad se entiende como una forma de la verdadera praxis humana, como una tarea de la organización social consciente. En el contenido de dicha praxis aparece la felicidad terrenal de los hombres,

la cual se evoca con los términos de “condiciones más valiosas y adecuadas” de la naturaleza humana: la absorción de la carencia y de la servidumbre “exteriores” está contenida en el significado de este concepto de libertad.

Sin embargo, hay una libertad “aún más elevada”, es decir un “desarrollo de las fuerzas humanas”, el cual ya no obedece simplemente al impulso de la carencia y de la utilidad práctica exterior, sino que “vale como fin en sí”. Esta libertad empieza solamente “más allá” de la esfera de la producción material, que, por cierto, sigue siendo “un reino de la necesidad”. Pero su hipótesis es aquella organización racional de la sociedad: “el verdadero reino de la libertad” puede florecer “solamente en aquel reino de la necesidad que él entiende como su base” (...). La disminución del día de trabajo es la condición primordial”⁵.

“La disminución del día de trabajo es la condición primordial”. Esta frase muestra la injusticia que ha venido cometiéndose durante una evolución de siglos, y reúne los sufrimientos y las aspiraciones de muchas generaciones. En cuanto se reconoce que la estructuración del proceso social del trabajo debe darse la libertad como tarea y se determina el modo cómo debe llevarse a cabo dicha estructuración, entonces se traza el camino que va desde el reino de la necesidad hasta el de la libertad; ciertamente, este camino representa todavía un más allá, pero ya no el más allá trascendental que eternamente precede a los hombres, ni tampoco el más allá religioso que deberá absorber su carencia al desaparecer ellos, sino el más allá que los hombres mismos pueden lograr al transformar un orden social que se ha vuelto insatisfactorio. El enfoque completo del problema de la libertad, mediante el cual el reino de la libertad, entendido como una determinada organización “terrenal” de la sociedad, se fundamenta en el reino de la necesidad, es solamente un momento de aquel enfoque general en el que las relaciones materiales de producción se en-

tienden como la base de todo el “saledizo” político y cultural y de las formas de conciencia que corresponden a este último.

En este mismo contexto se trata también el *problema de la autoridad* en su significado social. Marx enfoca la autoridad como una relación de dependencia en el proceso capitalista de producción. En su análisis no se trata, pues, de la autoridad como tal, sino como factor dentro de las relaciones de producción de una sociedad determinada. Es solamente levantando esta autoridad específica respecto a las formas de autoridad vigentes en otras sociedades como se vuelven visibles las funciones más generales de la autoridad.

La autoridad es una manifestación de la relación dominio-esclavitud considerada como relación de dependencia. Pero dicha relación, “tal como surge inmediatamente de la producción misma”, se determina por medio de la “forma específica y económica que quita a los productores inmediatos su trabajo adicional no pagado”.⁶ La forma específica del proceso capitalista de trabajo determina la forma de las relaciones de autoridad en la sociedad capitalista. Este proceso de trabajo⁷ requiere “la colaboración de muchos obreros asalariados”, primero en la manufactura y luego en la fábrica, es decir un “trabajo social o colectivo en mayor escala”. Semejante trabajo necesita obligatoriamente de una “dirección”, la cual reúne las actividades individuales, repartidas conforme a la división del trabajo, en un “cuerpo general productivo”: ella proporciona, supervisa y orienta. Puesto que los medios de producción y las condiciones inmediatas de ésta estaban en posesión del capital, esta dirección incumbía necesariamente al capitalista: originalmente apareció el “mando del capital sobre el trabajo sólo como la consecuencia formal de que el trabajador trabajaba no para sí, sino para, y por lo tanto bajo, los capitalistas”. En cuanto el dominio autoritario del capitalista es “una necesidad inmediata para la consumación del proceso mismo de trabajo”,

dicho dominio es una verdadera condición de la producción y sus órdenes en el campo de esta última son tan rigurosas como las de un general en el campo de batalla.

Pero ésta es sólo una cara de la autoridad. El proceso capitalista de producción tiende a la mayor producción posible de plusvalías, o sea a la mayor explotación posible de la fuerza de trabajo de los obreros asalariados. Mientras más crece la masa de estos últimos y su resistencia contra su situación económica, más fuerte se vuelve la opresión del dominio autoritario por parte del capital. “La gestión del capitalista no es solamente una función surgida de la naturaleza del proceso social del trabajo, ni ninguna función peculiar que le pertenezca a éste; consiste más bien en explotar un proceso social del trabajo y, por consiguiente, está condicionada por el inevitable antagonismo que existe entre el explotador y la materia prima de su explotación”. Esta es la segunda cara de la autoridad, la cual, en esta discrepancia, se vuelve determinante para la forma específica que las relaciones de dominio y de dependencia adquieren en la sociedad capitalista.

De la dialéctica de la relación de trabajo surge primero lo que Marx llama la “forma despótica” de la gestión capitalista; surge cuando coinciden inmediatamente la función de la gestión en cuanto se desprende del proceso social del trabajo, por una parte, y, por otra, la función de la gestión en cuanto se desprende del proceso de aprovechamiento del capital, o sea cuando coinciden la autoridad como condición de producción y la autoridad como explotación. El “oficio” de la gestión no se deduce mediante la organización práctica y racional del proceso de trabajo, sino que aparece apropiado a la posesión de los medios de producción: se convierte en el privilegio del capitalista. “El capitalista no es capitalista porque es jefe industrial, sino que se vuelve jefe industrial porque es capitalista”. La división del trabajo se cosifica y se estabiliza con miras a la separa-

ción “natural” entre el trabajo disponible y el trabajo ejecutado; el “trabajo de la supervigilancia se afirma en beneficio de su función exclusiva”.

Mediante la presión de la necesidad económica constantemente reproducida, todo el proceso se desarrolla en cierto modo a espaldas de los hombres que están sujetos a él. La autoridad que se desprende de la potencia económica se presenta a los hombres como la autoridad personal del capitalista, como la “fuerza de una voluntad extraña, voluntad que subordina la acción de dicha autoridad a sus propios fines”. La cosificación se convierte en una falsa personificación: es el jefe casual del proceso de trabajo quien todavía detenta la autoridad, la cual no podría desprenderse sino de la verdadera dirección del proceso de trabajo. El capitalista posee y emplea su autoridad esencialmente como “personificación del capital”, su autoridad personal respecto a los trabajadores es únicamente “la personificación de las condiciones de trabajo respecto al trabajo”.⁸

Este análisis de la relación de autoridad que surge del proceso de producción muestra también en qué medida la personificación irracional de las autoridades, típica para el período ulterior, está anclada a la esencia del proceso capitalista de producción. Muestra además cómo la coordinación de la conducta autoritaria y de la antiautoritaria, la cual podemos seguir a través de toda la filosofía burguesa, nace precisamente del carácter peculiar de este proceso.⁹

Mientras la división del trabajo subordina a los trabajadores cooperando de un modo uniforme a la autoridad incondicional del capitalismo dentro del taller y de la fábrica, así como crea una forma conscientemente despótica de gestión, la división social del trabajo en su conjunto está entregada a la arbitrariedad sin regla: “en la distribución de los productores y de sus medios de producción entre las distintas ramas sociales del trabajo”, “casualidad y arbitrariedad desempeñan su juego polifacético”. Sin un plan que rijan uno de los procesos sociales y colectivos

de producción, los productores independientes se enfrentan entre sí y no reconocen como autoridad sino la de la competencia, sino la opresión y el peso de sus intereses. Mientras más actúa la anarquía que reina en todo el proceso social colectivo, más despotícamente la autoridad del capitalista dominará, en el proceso del trabajo, a los productores inmediatos. En la sociedad capitalista, “la anarquía de la división social del trabajo y el despotismo de dicha división al nivel de la manufactura” se condicionan mutuamente. Al volver a la organización social precapitalista, Marx separa la estructura anárquico-despótica de la autoridad —la cual acabamos de describir— respecto a las relaciones de autoridad vigentes en aquellas sociedades.¹⁰ La relación entre la división social del trabajo y esta división a “nivel de la manufactura” es aquí exactamente inversa: mientras la primera división está sujeta a “una organización adecuada a un plan y a la autoridad, la división del trabajo dentro del taller no evoluciona o evoluciona en una “mínima proporción”. Marx insiste en el ejemplo de los pequeños estados hindúes: la especialidad de las profesiones se desarrolla “naturalmente” a partir de las fuerzas y las condiciones de producción determinadas y se consolida con miras a una legalidad que rige autoritariamente y en forma planificada las relaciones de producción del Estado entero, mientras que, dentro de su profesión particular, cada artesano trabaja ciertamente según la tradición, pero “en forma autónoma y sin reconocer ninguna autoridad”. La ley de la división social colectiva del trabajo actúa aquí también “con la autoridad inviolable de una ley natural”, pero la “ley natural” es transparente al hombre que está subordinado a ella y es en gran medida una ley “natural” que rige la reproducción de la sociedad de acuerdo a las condiciones naturales e históricas de producción, mientras que, en la sociedad capitalista, dicha ley es impenetrable y actúa como una fuerza extraña y resistente respecto a las posibilidades ya existentes.

Resumiendo, Marx formula como “regla general” la diferencia que existe en la distribución de la autoridad en las sociedades capitalistas, por una parte, y precapitalistas, por otra: “mientras la autoridad presida cada vez menos la división del trabajo dentro de la sociedad, se desarrollará cada vez más dicha división dentro del taller y cada vez más estará sometido a la autoridad de uno solo. De este modo, la autoridad en el taller y aquella en la sociedad, en torno a la división del trabajo, están en *razón inversa* una respecto a la otra”.^{11*}

Ahora bien, el carácter dialéctico y dual de la relación de autoridad también es determinante para formular un *concepto positivo de la autoridad*, tal como aparece particularmente en el punto central de la polémica con el anarquismo antiautoritario de los bakunistas. Un pequeño desarrollo de Engels, *En torno al principio de autoridad*, reúne los puntos fundamentales de esta discusión:

En presencia de la condena no-dialéctica de toda autoridad, se subraya en primer lugar el carácter dialéctico de la relación de autoridad: es un “contrasentido” considerar el principio de la autoridad como absolutamente malo y el de la autonomía como absolutamente bueno. Hay una autoridad, indisolublemente ligada a la “organización” en general: una subordinación —basada en las condiciones materiales y racionales— respecto a una dirección real, o sea la disciplina del trabajo. Semejante autoridad material es indispensable como condición de la producción en toda organización social; tendrá también una función importante en una sociedad venidera. En todo caso, esta sociedad admitirá la autoridad sólo dentro de los límites “que trazan imprescindiblemente las relaciones de producción”. Los momentos de la estructura de la autoridad, condicionados por la sociedad de clases, desaparecerán, en particular la función de la explotación y la apropiación política de la “gestión” en el sistema capitalista de dominio. Las funciones públicas perderán este carácter político para convertirse en

“simples funciones administrativas, cuyos detentadores cuidarán de los intereses sociales de la comunidad”.

Engels opone a los antiautoritarios otra función importante de la autoridad auténtica, es decir el papel de la dirección y del partido dirigente en la revolución. “Una revolución es sin duda la cosa más autoritaria que exista; es un acto en el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra, utilizando fusiles, bayonetas y cañones, los cuales representan medios muy autoritarios”. La subordinación revolucionaria en las propias filas y la autoridad revolucionaria contra el enemigo de clase son las hipótesis indispensables en la lucha por la organización futura de la sociedad.

Lenin definió más precisamente esta función progresiva de la autoridad, en relación con su lucha contra el “economismo”. El separa la autoridad de una dirección racional del anarquismo, por una parte, de la teoría de la espontaneidad, por otra. La veneración del movimiento espontáneo de las masas, que persiga su meta por sí mismo, y el descrédito, ligado a dicha veneración, de la iniciativa de los dirigentes, significarían la transformación del movimiento de los trabajadores en un instrumento de la democracia burguesa.¹³ El “elemento consciente” sería un factor decisivo del movimiento; debilitarlo significaría fortalecer la influencia burguesa y particularmente la pequeño-burguesa. “La conciencia política de clases puede entregarse al trabajador *únicamente desde fuera*, es decir fuera de la lucha económica, fuera de la esfera de las relaciones entre trabajadores y empresarios”.¹⁴ De la importancia del elemento consciente se infiere la necesidad de una organización rigurosa y centralista, encabezada por un grupo de dirigentes comprobados. Lenin afirma que “ningún movimiento revolucionario puede durar sin una organización dirigente capaz de resistir y de preservar la continuidad, y que mientras más amplia sea la masa que entre espontáneamente en el combate, que forme los funda-

mentos del movimiento y participe en éste, más urgente es la necesidad de semejante organización".¹⁵

Marx tomaba como punto de partida para el análisis de la autoridad el interés en la subordinación bajo una conciencia dirigente, que tiene una determinada sociedad en su proceso material de producción y reproducción. En la sociedad capitalista, este interés es, en primero y último lugar, el de la clase dominante en su oposición —que va agudizándose— con el interés de la mayoría, aun cuando —gracias a la dualidad de la relación de autoridad aquí presente— se preserve en cierta medida (cada vez más problemática) el interés de la comunidad. La raíz material de la relación de autoridad que describimos era la forma específica del proceso capitalista de producción, o sea "la relación inmediata entre los dueños de las condiciones de producción y los productores inmediatos". Sin embargo, la función social de la autoridad no termina en esta relación inmediata y sus derivaciones directas. Partiendo de allí y mediante intervenciones de todo tipo, ella abarca todo el conjunto de la organización social de los hombres. Marx ha seguido estas intervenciones en sus direcciones fundamentales: bajo los títulos más diversos de Estado, Derecho, Tradición, Historia, etc., estudió el problema y lo hizo desembocar en la pregunta final acerca de la realidad de la libertad social del hombre. A continuación nos limitamos a indicar algunos planteamientos directamente ligados al problema de la autoridad.

Es preciso afirmar ante todo que la "relación dominio-servidumbre, tal como surge de la producción misma (...), reacciona a su vez, terminantemente, sobre esta última".¹⁶ Dicha relación pertenece a aquellas relaciones sociales que, una vez originadas en un determinado nivel del proceso de producción, logran resistir fuertemente a la evolución de este proceso, se fortalecen en la forma que han adquirido, e influyen, en esta forma rígida, sobre el proceso vital material de la sociedad. Este mecanismo, en el cual una relación autoritaria de dominio, creada originalmente por

el proceso de trabajo, se extiende y se establece sobre su terreno de origen, esta "cosificación" de la autoridad acontece, en parte, "de por sí" y, en parte, como praxis de los grupos dominantes; de por sí, en cuanto la base de un estado existente de la producción social se reproduce continuamente, adopta una forma reglamentada y ordenada, y en cuanto la regla y el orden mismos representan "un momento indispensable de todo tipo de producción"; como praxis de los grupos dominantes, en la medida en que a estos últimos les interesa "consagrar como ley" el estado existente a través del cual han llegado al dominio. Esta es la autoridad de la *tradición*, acerca de la cual Marx subraya aquí la misma dualidad que en el caso de la autoridad del jefe del trabajo: la apropiación privada de un interés social y su transformación en un medio económico y psicológico de dominación.

Marx estudia esta misma dualidad, condicionada por las relaciones materiales de producción, en aquellas relaciones de autoridad que, la mayoría de las veces, tienen un carácter general, es decir en la organización política de la sociedad. La filosofía burguesa había entendido el problema de la no-libertad social, esencialmente, como el problema de la conciliación del individuo con la generalidad (absorción de la libertad individual en la generalidad); al estudiar esta generalidad desde un punto de vista histórico-material, Marx muestra el carácter de *apariencia* que ella ha tenido hasta ahora en la historia, y el mecanismo que transforma esta apariencia en fuerza real.

¿Qué significa lo general en la existencia social de los hombres? Primero, no significa otra cosa que la "dependencia mutua de los individuos entre los cuales el trabajo se divide",¹⁷ es su necesidad común, su común dependencia respecto a las fuerzas productivas y las condiciones de producción existentes. El interés general consiste en la reproducción de la comunidad, bajo el mejor uso de las fuerzas productivas existentes y para la mayor felicidad de los individuos. Ahora bien, en toda sociedad en la que el trabajo esté

dividido y apropiado en función de las clases, en la que el proceso de producción se desarrolle con la apropiación de las plusvalías a expensas de los productores directos, aparece necesariamente una contradicción entre el interés general y el de la clase dominante; y es “precisamente a partir de esta contradicción de los intereses particular y colectivo” como el *Estado* adopta una forma aparentemente autónoma. El proceso de independización y consolidación de lo general en una fuerza extraña, independiente y separada del querer y la acción de los individuos, representa uno de los momentos decisivos de la cosificación universal, que ya era activa en la autoridad de la “dirección” del trabajo. Aquí también el proceso contiene una dualidad. Por una parte, la clase dominante, para justificar su posición directora en el proceso de producción, tiene que hacer valer el interés particular de su clase como el interés general, “es decir, expresándolo ideológicamente: dar a sus pensamientos la forma de la generalidad y presentarlos como los únicos razonables y valederos generalmente”.¹⁸ Hasta aquí lo general es una simple “creación” de los individuos determinados como hombres privados y tanto la oposición entre el interés general y el interés privado, como la autonomía de lo general, se reducen a una “apariencia”¹⁹ que siempre vuelve a nacer y a desaparecer en el transcurso de la historia. Por otra parte, una fuerza muy real se fundamenta en la independización de lo aparentemente general, a saber: el estado en todas sus instituciones como fuerza verdadera. La acción opuesta continua, la lucha duradera de los “intereses singulares contrarios” requiere —para poder garantizar la reproducción de la sociedad produciendo en forma anárquica— un aparato universal dotado de todos los medios de presión materiales e ideológicos: dicho aparato hace necesario un estado que se confunda con la “intromisión y represión prácticas mediante el ilusorio interés ‘general’ ”.

El análisis del carácter social concreto de la generalidad, de su carácter aparente y real, conduce también, a la vez, a la crítica del concepto burgués de libertad.

La libertad personal, que la sociedad burguesa desarrolló oponiéndose a la sujeción del feudalismo, expresa la libre competencia de los productores. Libertad de trabajo, libertad de establecimiento, libertad de profesión, libertad del beneficio, en todas estas formas de libertad burguesa se expresa la “contingencia de las condiciones de vida”, la cual el proceso capitalista de producción ha creado en la competencia general y en la lucha general de los individuos entre sí.²¹ Semejante libertad no es sino una contingencia, la personalidad “misma se vuelve una contingencia y ésta una casualidad”;²² y lo que contiene la forma de esta contingencia es únicamente aquella forma anárquica de su reproducción. En ésta, y particularmente en la transformación en salario del valor y del precio de la fuerza de trabajo —transformación que oculta la verdadera relación—, residen “todas las ilusiones de libertad” de la sociedad burguesa.²³ Su libertad es sólo la apariencia de la no-libertad general, es decir la impotencia respecto al proceso social de producción, el cual se convierte para estos hombres en una “fuerza material” que los domina en lugar de ser dominada. La libertad sólo es posible en la generalidad: ésta es la respuesta exacta de la filosofía burguesa. Pero la generalidad que posibilita la libertad es una organización muy determinada de la comunidad, la cual puede realizarse tan sólo si se absorbe su organización burguesa. Ella era una generalidad “aparente”, en la que la unión de los individuos significaba una no-libertad general. En la verdadera generalidad, “los individuos alcanzan su libertad en la asociación y, al mismo tiempo, a través de ella”.²⁴ “En el lugar de la vieja sociedad burguesa (...) aparece una asociación donde el libre desarrollo de cada uno condiciona el libre desarrollo de todos”.²⁵

Hemos seguido el problema de la autoridad hasta en sus formulaciones más generales, porque solamente

de este modo era posible mostrar que este problema es para Marx un problema social que sólo puede enfocarse a través de una determinada praxis social y a un determinado nivel de la evolución histórica. La obra de Marx no es ninguna descripción de estados sociales, sino la enseñanza de tendencias históricas. La absorción de la sociedad capitalista por la sociedad socialista es una tendencia histórica activa en la situación social dada. “La *idea* siempre se desacreditaba, en cuanto se diferenciaba del *interés*”.²⁶ La autoridad decisiva no es la idea (tampoco la idea de una sociedad justa y libre), sino la *Historia*, en la cual sólo el *interés* puede originarse, un interés que necesita la idea para poder realizarse.

El análisis materialista de la tendencias del proceso capitalista de producción ataca también el componente, importante desde Lutero, de la teoría burguesa, o sea la doctrina idealista de la *familia* como fundamento moral del sistema social de dominio. El concepto de familia es una abstracción indiferente (la cual, en todo caso, tiene un buen significado ideológico, ya que perpetúa y generaliza una forma peculiar de la familia); es la forma de la pequeña familia monógama y patriarcal —que se origina en el transcurso de una larga evolución histórica a un nivel determinado del proceso social de vida— la que se convierte en objeto, como momento importante de este proceso.²⁷ Marx diferencia la apariencia ideológica de la familia burguesa de su realidad material, mientras que antes de él la teoría las había confundido a ambas.²⁸

La realidad de la familia burguesa está diseñada —como toda forma de vida en el capitalismo— por el carácter de la economía de comercio; es como un “bien” con su costo y sus gastos específicos, con su beneficio y plusvalía, que dicha realidad incluye en la cuenta general. Los intereses económicos son determinantes no solamente en la escogencia de los cónyuges (a menudo decidida por el padre), sino también en la procreación y la educación de los

hijos. Tanto los valores espirituales como las funciones fisiológicas están ligados a los intereses económicos y dominan la coexistencia cotidiana en una forma convertida en costumbre y comodidad. “La *bourgeoisie*, históricamente, le da a la familia el carácter de familia burguesa, cuyos vínculos son el aburrimiento y el dinero”.²⁹ Sobre esta base se revelan los fenómenos que Marx describe como la descomposición de la familia burguesa por parte de la *bourgeoisie* misma: ruptura de la monogamia mediante “adulterios secretos”, “comunidad oculta de las esposas”, prostitución, etc. Mientras que la *bourgeoisie*, por una parte, “arranca a la relación en la familia su velo conmovedor y sentimental y la reduce a una mera relación financiera”,³⁰ por otra parte el “concepto sagrado que se tiene de ella en las frases oficiales y en la hipocresía general” corresponde a su “existencia sucia”.³¹ En efecto, la *bourgeoisie* tiene un interés vital en la continuidad de la familia, puesto que el matrimonio, la propiedad y la familia “son prácticamente las bases sobre las cuales ella ha edificado su dominio, puesto que constituyen, en su forma burguesa, las condiciones que hacen del *bourgeois* un *bourgeois*”.³² Esta es la formulación materialista de aquella relación—idealizada según Marx— de la teoría burguesa según la cual la familia de los propietarios privados se convirtió en fundamento moral de la sociedad. La familia burguesa sigue existiendo porque su existencia se ha hecho indispensable por su conexión con el tipo de producción independiente de la voluntad de la sociedad burguesa”.³³ Mientras la descomposición de la familia burguesa es solamente aparente, este tipo de producción conduce, en el lado opuesto, es decir en el proletariado, a la verdadera destrucción de la familia. Marx describió la terrible aniquilación de la familia proletaria por parte de la gran industria desde mediados del siglo XIX:³⁴ la explotación del trabajo de los niños y de las mujeres destruyó las bases económicas de la vieja familia; a la creciente explotación general se agregó una explota-

ción suplementaria de la mujer y de los niños por parte del padre, la cual culmina en la venta de ambos.

Al pervertir realmente de ese modo todas las relaciones familiares aparentemente “eternas” y “naturales”, el capitalismo, precisamente gracias a ello, mostró la limitación social de la forma existente de la familia e indicó el camino hacia su vencimiento. “Con el papel decisivo que ella asigna a las mujeres, a los jóvenes y a los niños de ambos sexos en los procesos de producción organizados socialmente, más allá de la esfera del régimen doméstico, la gran industria crea la nueva base económica para una forma más elevada de la familia y de la relación entre ambos sexos”.³⁵ Las funciones que cumplía la familia burguesa dejarán de estar ligadas al carácter del proceso capitalista de producción: la autoridad se separa del interés de la explotación, la educación de los niños se independiza del interés de la propiedad privada. De este modo desaparecen las dos bases sobre las cuales se había apoyado el matrimonio hasta ahora: “la dependencia de la mujer respecto al hombre, y la de los niños respecto a los padres por medio de la propiedad privada”.³⁶

NOTAS

1. Marx *El Capital* (ed. Meissner), Hamburg, I, pág. 45.
2. a.a.O., pág. 130.
3. a.a.O., III, pág. 355.
4. a.a.O.
5. a.a.O.
6. a.a.O., pág. 324.
7. Según *El Capital*, a.a.O., I, pág. 294 sqq.
8. a.a.O., III, pág. 418.
9. Según *El Capital*, a.a.O., I, pág. 320 sq.
10. a.a.O., pág. 321 ss., y *Misère de la Philosophie. Edición completa* Marx-Engels, primera parte, tomo VI, pág. 198 sq.

11. *Misère de la Philosophie*, a.a.O., pág. 199.
12. *Die neue Zeit*, colección 32, 1914, tomo I, pág. 37 sqq.
13. Was tun? in: *Obras completas*, tomo IV, segundo medio-tomo, Wien-Berlin 1929, pág. 235.
14. a.a.O., pág. 216 sq.
15. a.a.O., pág. 267.
16. *El Capital*, a.a.O., III, pág. 324.
17. *La Ideología alemana, Edición completa* Marx-Engels, V, pág. 22.
18. a.a.O., pág. 37.
19. a.a.O., pág. 228.
20. a.a.O., pág. 23.
21. a.a.O., pág. 66.
22. a.a.O., pág. 354.
23. *El Capital*, a.a.O., pág. 503.
24. *La Ideología alemana*, a.a.O., V, pág. 64.
25. *Manifiesto comunista*, a.a.O., VI, pág. 546.
26. *La Sagrada Familia*, a.a.O., III, pág. 253.
27. No abordamos aquí la teoría de la familia, elaborada por Engels histórica y genéticamente.
28. Respecto a esta diferenciación, véase particularmente *La Ideología alemana*, V, pág. 162 sq.
29. a.a.O., V, pág. 162.
30. *Manifiesto comunista*, a.a.O., VI, pág. 528.
31. *La Ideología alemana*, a.a.O., V, pág. 162.
32. a.a.O.
33. a.a.O., pág. 163.
34. *El Capital*, a.a.O., I, pág. 454 sq.
35. a.a.O., I, pág. 455.
36. *Edición completa* Marx-Engels, a.a.O., VI, pág. 519.

VI. LA CONVERSION DE LA TEORIA BURGUESA DE LA AUTORIDAD EN DOCTRINA DEL ESTADO TOTALITARIO (SOREL-PARETO)

EN LA TEORIA burguesa de la autoridad se refleja una porción importante de la historia de esta sociedad. Cuando ésta logró el dominio político y económico en Europa Central y Europa Occidental, las contradicciones se hicieron evidentes dentro de la sociedad que había organizado dicho dominio; como clase dominante, la burguesía ya casi no podía tener interés en la teoría a la cual había estado ligada en la época de su ascenso y la cual estaba en contradicción manifiesta con el presente. De allí que la verdadera teoría burguesa de la sociedad esté ligada al verdadero dominio por parte de la burguesía, y que la teoría de la burguesía dominante deje de ser la teoría burguesa. Comte (en Francia) y Hegel (en Alemania) son los últimos en discutir los problemas de la organización social dentro de una amplia teoría, y los últimos en entenderlos como tareas de la praxis humana racional.

Los problemas de organización estatal y social que se desprenden del fundamento de la teoría totalitaria, recaen en el campo de la disciplina de la *sociología*. En otra parte hemos estudiado brevemente ya las formas que adquirió el problema de la autoridad en las distintas direcciones de la sociología burguesa.¹ Ellas son sintomáticas para determinadas etapas y corrientes dentro de la evolución social, pero ninguna aporta una nueva interpretación del dominio social, en ninguna se expresa conscientemente una nueva coyuntu-

ra social.² La verdadera teoría burguesa camina sobre una cuerda floja, cada vez más floja en lo que se refiere a su contenido (filosofía neokantiana del derecho); mientras más poderosamente se transforma la burguesía liberal y alcanza formas de dominio antiliberales, más abstracta se vuelve la doctrina del Estado (doctrina del Estado constitucional formal) que se sujeta a las bases liberalistas.

Sólo en el período que precede a la guerra mundial se reúnen los elementos de una nueva teoría del dominio social que corresponde a esa nueva coyuntura. Simultáneamente con la supresión de las formas de gobierno democrático-parlamentarias en la Europa central y en la septentrional, esta teoría adquiere una forma bastante clara. La burguesía conservó el dominio en la dirección de los grupos más pequeños y más potentes económicamente. En medio de las crisis económicas más agudas se edifica el aparato político entero. Las relaciones sociales de autoridad adquieren una nueva forma. La teoría, en general, adquiere otra significación: “queda” conscientemente “politicizada” y transformada en el arma del Estado total-autoritario.

La unidad de la teoría burguesa es *negativa* a este nivel: reside exclusivamente en el frente común contra el liberalismo y el marxismo. El adversario es aquel que le impone a la teoría la posición que debe de tomar. No tiene ninguna base propia en la que se pueda reconocer la totalidad de las manifestaciones sociales. Todos sus conceptos fundamentales son *contraconceptos*: en contra del materialismo histórico, se crea la concepción “orgánica” de la historia; en contra del idealismo liberal, se crea el “realismo heroico”; en contra de la teoría racionalista de la burguesía, se crea la filosofía “existencialista”; y en contra del Estado racional, el Estado total-autoritario. Permanece oculto el contenido material y social de la teoría, o sea la forma determinada de las relaciones de producción para cuyo mantenimiento trabaja esta teoría.

Esto supone un determinado carácter básico de la teoría, a saber su *formalismo*, lo cual puede parecer sorprendente, ya que los contenidos materiales (como la raza, el pueblo, la sangre, el suelo) entran a batallar contra el racionalismo formal de la vieja doctrina del Estado y de la sociedad. Pero allí donde estos conceptos no están aún en primer plano (como en Pareto) o representan un disfraz ulterior (como en Carl Schmitt), aparece evidente el carácter formal de la teoría, lo que mostraremos a continuación en lo referente al concepto de autoridad.

Considerándola desde la última etapa de la evolución, la relación de autoridad y dominio se determina de tal modo que la autoridad vale no como función del dominio, como medio de dominación, sino como la causa del dominio. La autoridad, como potencia superior al reconocimiento voluntario, a la subordinación voluntaria bajo la voluntad y la razón del que la detenta, es una "cualidad" que ciertas personas poseen "en forma innata". Parece que allí volviera a adoptarse la fundación carismática de la autoridad, pero no es así puesto que el carisma de la autoridad, a su vez, vuelve a "fundamentarse" (sin recurrir directamente a Dios). Su hipótesis es la pertenencia del que detenta la autoridad a una "nación" dada, a una "raza" dada: su autoridad descansa en la genuina "identidad de raza" que existe entre el dirigente y los dirigidos.³ Esta base muy biológica permite que la autoridad carismática se extienda a voluntad a una infinidad de personas en todos los grupos sociales. ¿Cómo puede formarse, sobre tal fundamento, la jerarquía de las autoridades, necesarias para el dominio social, cuando la evolución social imposibilita así todo criterio racional, material y "vigente generalmente" que justifique la necesidad del sistema de autoridad reclamado?

Después de que se haya destruido todo contenido posible, racional y material, de la autoridad, no queda sino su mera forma: la autoridad como tal se convierte en la característica esencial del estado au-

toritario.⁴ Los actos absolutos, la decisión absoluta de los dirigentes, se vuelven un valor propio ante el contenido social de la acción y de la decisión; el reconocimiento absoluto de su decisión y el sacrificio “heroico” de los dirigentes se convierten en valor propio ante la razón en su significado social. Según esta teoría, la sociedad no se divide en pobres y ricos, en satisfechos y miserables, en progresistas y reaccionarios, sino, identificando todos estos contrarios materiales, en dirigentes y dirigidos. La jerarquía específica de semejante sistema de autoridad carece de base (puesto que la mera identidad biológica de especie en la sociedad humana aún no fundamenta ninguna gradación jerárquica): las “élites” dirigentes son intercambiables a voluntad según las exigencias de los grupos de fuerzas que se esconden detrás de ellas.

El formalismo de la teoría autoritaria del Estado es el fino velo que en vez de disimular la verdadera constelación de fuerzas, las revela, como revela también la distancia que separa la nueva teoría respecto a la filosofía verdaderamente burguesa del Estado y de la sociedad. Muy arbitrariamente, se recomienda la idea “orgánica” del Estado, sostenida por Hegel, con la que el antirracionalismo de la nueva teoría, entre otras cosas, está en evidente contradicción. En esta dimensión, la filosofía de Hegel es totalmente “material”: ella evalúa el carácter racional del Estado según el progreso material y social y es evidentemente incapaz de defender el estado total-autoritario. Además, aquellos que lo defienden, haciendo de la lucha contra el idealismo alemán un asunto sentimental de “realismo heroico”, son guiados por el instinto más correcto.⁵

No abordaremos aquí la teoría del Estado total-autoritario; trataremos sola y brevemente las teorías de Sorel y de Pareto como transición hacia la interpretación contemporánea de la autoridad.⁶

a) Sorel

En la obra de Sorel (desde 1898, año de la aparición de *El futuro socialista de los sindicatos*)* se anuncia por primera vez en la literatura sociológica la nueva situación social, que hace necesario un cambio en la táctica de la lucha social. El *pathos* anárquico-sindicalista de Sorel, su mito de la huelga general escatológica, la violencia proletaria que destruye “inmodificablemente” el orden burgués, parecen muy alejados de la teoría del estado autoritario. La posición y la acción de Sorel son ambiguas,⁷ y no intentaremos aquí una nueva clasificación; simplemente extraeremos de su obra algunos momentos que preparan la teoría del estado autoritario.

La obra de Sorel ofrece un ejemplo típico del cambio de una posición abstracta y antiautoritaria en un autoritarismo fortalecido. Sorel lucha contra el centralismo organizado bajo la dirección del partido, contra la organización política del proletariado en “imagen de poder”; reclama un “mundo sin trabas y federalizado de asociaciones e instituciones proletarias”, es decir, la “acefalía” del movimiento socialista.⁸ Este anarquismo anti-autoritario está ligado a una separación del socialismo respecto a su base económica, a su transformación en una “metafísica de las costumbres”.⁹ El materialismo es abandonado en un punto decisivo: “El socialismo como promesa de felicidad material es destrucción”,¹⁰ una frase cuya importancia no podría quedar disminuida ni siquiera mediante los ataques de Sorel contra los idealistas.

El desconocimiento del sentido de la autoridad como condición de toda “organización” (incluso socialista) no expresa sino el desplazamiento de la base socialista. La “violencia” proletaria que, junto con el mito de la huelga general, lleva el combate definitivo contra el orden burgués, se separa de su meta económica y social: se convierte en autoridad en sí. Cuando el criterio de dicha violencia deja de encontrarse en la razón material y en la felicidad mayor dentro del

proceso vital social hacia el cual se orienta la violencia, entonces el examinar por qué la violencia proletaria tiene que ser “mejor” que la violencia burguesa deja de ser racional. Considerándola en su efecto, la obra de Sorel, con sus violentos ataques contra el blando humanitarismo, contra el encenegamiento parlamentario, contra la cobarde disponibilidad para todos los compromisos, contra la primacía de los intelectuales, etc., puede valer también como un llamamiento a la burguesía para que ésta emplee en forma abierta la fuerza que ya posee realmente: “Es aquí donde el papel de la violencia nos parece singularmente importante en la historia, puesto que puede actuar sobre los burgueses, de una manera indirecta, para recordarles su sentimiento de clase”.¹¹

Sorel subrayó la importancia central de la autoridad para el movimiento revolucionario, en un contexto muy significativo, al preguntarse cuál es la nueva autoridad en base a la cual se puede mantener a los trabajadores en el proceso de trabajo, después del éxito de la lucha para una mayor disciplina de trabajo.¹² El problema de la autoridad aparece aquí con el nombre de “disciplina” revolucionaria; Sorel establece una diferencia esencial entre la “disciplina que impone a los trabajadores un paro general del trabajo, y aquella que puede llevarlos a manejar las máquinas con mayor habilidad”. El separa esta autoridad positiva de toda presión exterior y trata de fundarla en una nueva “moral de los productores”, en una clasificación libre del individuo dentro de la colectividad. La “acefalía” del socialismo se transforma en la doctrina de las “élites” revolucionarias: la revolución social engendra nuevas “autoridades sociales”, que “surgen orgánicamente” de la vida social y se encargan de la dirección disciplinaria en el proceso de producción. La élite, como portadora de la “autoridad social” futura, es una élite del “mérito social”: se compone de “grupos que gozan de una hegemonía moral, que sienten un verdadero respeto

por la tradición y se preocupan en forma racional por el futuro".¹³

Del concepto que tiene Sorel de las élites sociales se tomaron normas de evolución que sirvieron tanto a la *Avant-garde* proletaria del leninismo como a las élites dirigentes del fascismo. Al separarse de toda base económica unívoca y al elevarse hasta el campo "moral", la concepción de la élite tiende al autoritarismo formalista. Seguiremos primero esta dirección y consideraremos brevemente la forma que ha tomado dicho concepto en la sociología de Pareto.

b) Pareto

El concepto que Pareto tiene de la élite está ligado a una teoría racional-positivista de la sociedad, la cual establece el "equilibrio" social en base a momentos muy irracionales, es decir, en base al funcionamiento de ciertos mecanismos psíquicos y de sus derivaciones. Esta sociología realizó el ideal de una "libertad total de valores": con un manifiesto cinismo, ella renuncia a toda toma de posición "moral" respecto a los procesos sociales, y también respecto al contenido material de dichos procesos. La materia económica de la producción y reproducción social es indiferente para ella: se limita a describir lo que debe suceder sobre una base material dada, cualesquiera que sean el tiempo y el lugar, y determinar cuáles son los grupos sociales en cuyo interés actúa su formalismo no significa aquí ningún problema.

Para Pareto la sociedad, necesariamente y por naturaleza heterogénea, se divide en dos capas: "la capa inferior, ajena a la élite"* y la "capa superior", la élite, que a su vez se divide en dos: a) la élite gubernamental; b) la élite no-gubernamental".^{14*} La élite dominante se constituye en base al nivel de "capacidad",* a través del cual el individuo se distingue en su "profesión".* La profesión misma no tiene importancia. La gran cortesana y el gran capi-

talista, el gran estafador y el gran general, el gran poeta y el gran jugador pertenecen de este modo a la "clase superior",* a la élite,¹⁵ e incluso a la "élite gubernamental",* cuando de alguna manera logran adquirir influencia sobre el grupo dominante. Poder llegar "arriba" y mantenerse allí se convierte en el único "criterio" de la élite en el cual lo de "arriba" se define de una manera puramente formal en oposición con lo de "abajo", y significa tener el poder y la disposición de los demás hombres y objetos (independientemente del campo y del fin que tendrá el uso de dicho poder)".

En esta concepción de la élite se ocultan todavía importantes elementos *liberalistas*; la libertad de acción de la burguesía ambiciosa, la simple "ideología del éxito", la posibilidad individual de ascender para cualquiera y a partir de cualquier posición social. Estos elementos se afianzan aún más gracias a la teoría de la "circulación de las élites":* en la *clase superior*, según su constitución psíquica cada vez más entumecedora y adormecedora, penetran nuevas y refrescantes corrientes que proceden de la *clase inferior*;* la clase gobernante es mantenida (...) por las familias que vienen de las clases inferiores, las cuales le suministran la energía y las proposiciones de residuos necesarias a su mantenimiento en el poder".¹⁶ Como sustitución repentina y violenta de una élite por otra, la revolución se reduce, en cierto modo, a una perturbación del proceso normal de circulación.¹⁷ Sustituir la división material en clases de la sociedad, por una división según las capacidades, formal, a su vez fluctuante y que confunde las clases, interpretar el dominio social como un sistema "abierto" universalmente, en el cual pueden entrar elementos de todos los grupos sociales, constituye un carácter importante de esta teoría. Esta interpretación, que oculta el verdadero estado de cosas, se ha transformado en el núcleo de la teoría total-autoritaria.

El concepto del sistema abierto del dominio no concernía, ya en el año de aparecer la sociología

de Pareto, sino a una fina superficie de la realidad social. Desde hace tiempo, el sistema de dominio estaba cerrado en clases, a partir de la base económica, y la circulación de las élites que acabamos de describir se resumía a una manifestación secundaria y periférica del mecanismo social. Más fácil les resultaba a los grupos dominantes adaptar dicha teoría: una circulación de las élites podía realizarse sin obstáculos sobre el fondo firme de la jerarquía de clases; el aparato económico y político era suficientemente fuerte como para regular dicha circulación dentro de determinados límites. Lo que Pareto les dio a los estudiantes políticos de su teoría es ante todo una indicación sobre la importancia central de ciertos mecanismos y constantes psíquicos y sobre el valor de las acciones irracionales y “no-lógicas” para la estabilización del dominio social. “Como otras colectividades, las clases gobernantes realizan acciones lógicas y acciones no-lógicas. La parte principal del fenómeno es la organización, y no la voluntad consciente de los individuos, los cuales, (en ciertos casos), pueden ser llevados por la organización hacia donde su voluntad consciente no los llevaría”.¹⁸ Pareto es el primero en comprender y tratar en la fase monopolista del capitalismo el problema *psicológico* en el dominio de las clases; también él es el primero en colocar la autoridad en este contexto social.¹⁹ Para la organización social son determinantes los “residuos, y su forma racionalizada, es decir las “derivaciones” y los “apetitos e intereses” que expresan los residuos.”²⁰ Residuos y ciertas constantes psíquicas socialmente eficaces, ciertos instintos simples (*apetitos, gustos, disposiciones*) y los intereses de los hombres “coinciden” y constituyen el verdadero núcleo de las “acciones no lógicas”* tan importantes socialmente.²¹ Las *derivaciones* se dejan interpretar aproximadamente como la racionalización de los residuos, que transforman dichas derivaciones y las convierten en un sólido complejo de ideas.²² Si los residuos son

una “manifestación de los sentimientos”,* entonces las derivaciones son una “manifestación de la necesidad de razonar”.*²³ Estas actúan principalmente para mantener el “equilibrio social”, o, más concretamente (tal como lo expresa Pareto respecto a las ciencias sociales), para persuadir a los hombres de que actúen en una forma determinada, reconocida como útil a la sociedad”.^{24*}

Ahora bien, es muy importante que estas constantes psíquicas y su racionalización se realicen en una teoría del dominio social. De la existencia y del efecto de los residuos y derivaciones, de la determinada proporcionalidad que existe entre ambos, dependen la estabilidad y la continuidad del dominio.²⁵ Todo dominio depende de la fuerza y de la racionalización de ésta, pero ello por sí solo nunca puede garantizar la estabilidad y la continuidad del dominio, ya que se necesita el consentimiento más o menos voluntario de los gobernados: “en todas partes hay una clase gobernante poco numerosa, que se mantiene en el poder, en parte, gracias a la fuerza y, en parte, al consentimiento de la clase gobernada, la cual es mucho más numerosa”.²⁶ Además, este consentimiento depende esencialmente de la existencia correcta de los *residuos* y derivaciones y de la capacidad que tenga la *clase gobernante* para utilizarlos como “medio del gobierno”. Pareto destacó el carácter ideológico de este medio de dominio, a saber: que su valor social no reside de ningún modo en la verdad que pueda contener dicho medio sino en la “utilidad social” que él tenga para ocultar los fondos verdaderos de la organización social y para despertar unos sentimientos que cimienten psíquicamente la estructura existente del dominio y la reproduzcan continuamente. “En resumen, estas derivaciones expresan sobre todo el sentimiento de aquellos que, aferrados al poder, quisieran conservarlo, y expresan también el sentimiento más general de la utilidad de la estabilidad social”;²⁷ sirven “para apaciguar”* los gobernados; se les

dice que toda fuerza procede de Dios, que toda rebelión es un crimen, que para alcanzar lo que es justo se debe emplear la "razón"* y nunca la "fuerza".* Esta derivación tiene como objeto principal impedir (a los gobernados) luchar en un terreno que les sería favorable".²⁸ Pero todas esas derivaciones, a su vez, no pueden prescindir de las constantes psíquicas que se encuentran más profundamente arraigadas en lo inconsciente, en lo irracional. "(...) la obra de los gobiernos es tanto más eficaz en cuanto saben obtener mejor provecho de los residuos existente".²⁹ Pareto reconoce que el cambio relativamente lento de estas constantes y su resistencia respecto a las manifestaciones sociales que cambian más rápidamente, son una de las causas decisivas para la continuidad en el proceso social de la vida: "es esto también lo que asegura la continuidad de la historia de las sociedades humanas, puesto que precisamente la categoría (a) (los residuos) varía poco o lentamente".^{30*}

Mediante ello se clasifica también el fenómeno de la autoridad, el cual aparece, primero: como *derivación*, en su forma manifiesta racionalizada, y segundo: como *residuo*, como los *sentimientos* que se basan en esta manifestación. Bajo el título de *derivación*, Pareto describe esencial y únicamente varias relaciones de autoridad³¹ a través de las cuales muestra la particular "tenacidad" del fenómeno de autoridad: "el residuo de la autoridad atraviesa los siglos sin perder nada de su fuerza".³² Más importantes son los *residuos** cuya derivación representa la relación de autoridad: la clase de los agregados"* entra en juego ante todo como base psíquica de dicha relación.³³ Entre estos sentimientos,* se encuentran en primer plano aquellos sentimientos que abarca la expresión "persistencia de familia y de colectividad, relaciones entre los vivos y los muertos, relación entre un muerto y unas cosas que poseía durante su vida,* etc. Pareto advirtió la importancia que tiene la familia para la

preparación, la conservación y la propagación de la autoridad; subrayó de varias formas que todo debilitamiento de esta persistencia de los agregados amenazaría inmediatamente la estabilidad del dominio social.³⁴ El ve la segunda raíz psíquica de la autoridad en los *sentimientos de los inferiores: sujeción, afecto, respeto, temor*. “Sentir estos sentimientos es una condición indispensable para la constitución de las sociedades animales, para la domesticación de los animales, para la constitución de las sociedades humanas”.^{35*} Aquí también, Pareto sólo describe los fenómenos “sin pronunciar un juicio de valor”, pero es precisamente en esta descripción abierta, separada de toda representación moral y sentimental, y que descansa totalmente sobre la utilización de los mecanismos psíquicos constantes, donde se expresa claramente la función social de las manifestaciones que acabamos de describir, mucho más claramente que en Sorel, el cual, en muchos aspectos, precedió a Pareto en el descubrimiento de los campos psíquicos inconscientes entendidos como base de la estabilización social.

Ante todo, Sorel llamó la atención sobre el papel de la *familia* en la realización de los “valores sociales de virtud”.* La familia es la “región misteriosa (...) cuya organización influye en todas las relaciones sociales”;^{36*} en ella se realizan aquellos valores que la sociedad aprecia en grado sumo, tales como “el respeto de la persona humana, la fidelidad sexual y la dedicación hacia los débiles”.^{37*} Pero en oposición a Pareto, Sorel envuelve a la familia con una aureola moral y sentimental: glorifica a la familia monógama como “administradora de la moral de la humanidad”,³⁸ sin reconocer su relación con la sociedad burguesa. Al método intuicionista de Sorel, que privilegia el conjunto “contemplado” respecto al análisis desmenuzador, se opone totalmente el carácter dialéctico de los objetos sociales. El concibe a la familia estáticamente, en el modo de un “o esto o lo otro”, tal como ve también la autoridad

y la coloca en una dimensión metafísico-moral, más allá de una alternativa entre la autoridad en el estado de clases y la ausencia de autoridad en la anarquía.

El análisis positivista de Pareto presenta una mayor afinidad con la dialéctica de la realidad social. En él se advierte también el carácter dual de la relación de autoridad, el cual se expresa en el cuidado de lo que concierne a los objetos de la autoridad, en cierto modo a espaldas del detentador de la autoridad. "Tampoco se puede decir que la clase gobernante sufra necesariamente un daño cuando tiende a un fin que sea beneficioso para ella, sin preocuparse de lo que ese fin representa para la clase sometida. En efecto, son muy numerosos los casos donde la clase gobernante, en busca exclusivamente de su propio beneficio, logra al mismo tiempo el de la clase gobernada".^{39*}

Pareto no estudió más profundamente la dinámica del carácter dual de esta relación; yuxtapuso mecánicamente el momento positivo y el negativo; pero es esta dinámica la que caracteriza a la Historia.

NOTAS

1. Véase mi escrito: *Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933*, Félix Alcan, París, 1936.
2. Evocamos aquí la teoría del "círculo de Basilea", particularmente de Nietzsche y de J. Burckhardt, la cual contiene unas concepciones importantes de la evolución social que aún no han sido reconocidas en su sentido concreto; hasta ahora no existen sino falsas interpretaciones. Hasta hace poco, dichas concepciones han quedado sin efecto y aquello que se recomienda de ellas está en evidente contradicción con su verdadero contenido. Nos remitimos a las indicaciones sobre tal estado de cosas en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), pág. 15 sq.
3. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo 1933, página 42.

4. Kroellrcutter, *Allgemeine Staatslehre*, Tübingen 1933, página 58.
5. Así Ernst Kriek en sus disertaciones en la revista *Volk im Werden*, 1933, y en su libro *Nationalpolitische Erziehung*.
6. Algunas de las relaciones de la teoría total-autoritaria del Estado con el problema aquí tratado han sido expuestas en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), pág. 161 sqq.
7. Una buena recopilación del material aparece en M. Freud, *Georges Sorel*, Frankfurt a.M. 1932.
8. a.a.O., pág. 105.
9. a.a.O.
10. a.a.O., pág. 104.
11. *Réflexions sur la violence* (6ième ed.), París 1925, pág. 117. Véase la apología de los capitalistas brutales e hipócritas a.a.O., pág. 114 s.
12. a.a.O., pág. 358 s.
13. Freund, a.a.O., pág. 215.
14. V. Pareto, *Traité de Sociologie générale* (Ed. francesa por P. Boven), Lausanne-Paris 1919; II, párr. 2.034.
15. a.a.O., párr. 2.027.
16. a.a.O., párr. 2.054.
17. a.a.O., párr. 2.057.
18. a.a.O., párr. 2.254.
19. a.a.O., I, párr. 861; II, párr. 2.205.
20. a.a.O., I, párr. 850-51.
21. a.a.O., II, párr. 798.
22. a.a.O., II, párr. 1.397.
23. a.a.O., párr. 1.401.
24. a.a.O., párr. 1.403. Como aclaratoria, transcribimos la división general que hace Pareto entre los *residuos* y las *derivaciones* (I, párr. 888; II, párr. 1.419):

Residuos:

- 1) Instinto de combinaciones.
- 2) Persistencia de los agregados (entre ellos, particularmente, los sentimientos religiosos y familiares).
- 3) Necesidades de manifestar sus sentimientos a través de actos exteriores.

- 4) Residuos ligados a la sociabilidad (entre ellos, particularmente, la necesidad de uniformidad; la piedad y la crueldad y los sentimientos de jerarquía).
- 5) Integridad del individuo y de sus dependencias.
- 6) Residuo sexual.

Derivaciones:

- 1) Afirmaciones.
 - 2) Autoridad.
 - 3) Acuerdo con unos sentimientos o unos principios.
 - 4) Pruebas verbales.*
25. a.a.O., II, párr. 2.183.
 26. a.a.O., párr. 2.244, 2.251.
 27. a.a.O., párr. 2.184.
 28. a.a.O., párr. 2.192.
 29. a.a.O., párr. 2.247.
 30. a.a.O., párr. 2.206.
 31. a.a.O., párr. 1.434-1.463.
 32. a.a.O., párr. 1.439.
 33. a.a.O., párr. 1.434.
 34. a.a.O., párr. 2.191, 2.254, 2.048.
 35. a.a.O., I, párr. 1.156.
 36. *Réflexions sur la violence*, a.a.O., pág. 213.
 37. a.a.O., pág. 361.
 38. Freund, a.a.O., pág. 106.
 39. Pareto, a.a.O., párr. 2.249.

**HACIA EL CONCEPTO DE NEGACION
EN LA DIALECTICA**

Yo CREO que todos coincidimos en reconocer las dificultades que acarrea definir el contenido del período histórico actual, y particularmente la evolución del capitalismo “avanzado”, en los conceptos originarios e incluso en los conceptos desarrollados de la teoría marxiana; o, más bien, es posible definirla, pero esto nos lleva a una nueva confusión. Cuando la misma teoría puede comprender tanto la evolución A como la no-A, tanto la prosperidad como la crisis, tanto la revolución como la ausencia de ésta, tanto la radicalización de la clase trabajadora como su integración en el sistema vigente, entonces todo esto puede ir a favor de la validez de la teoría, pero también a favor de su indiferencia. En efecto, desde ese punto de vista, se reprochó a la teoría marxiana el contener un mecanismo construido que la impermeabilizaba —por medio de la realidad— contra cualquier refutación.

Ahora bien, yo pienso que esas dificultades tienen algo que ver, en la dialéctica hegeliana, con el origen de la dialéctica marxiana, y por eso quisiera discutir brevemente esta relación, desde el punto de vista que acabamos de indicar.

Lo que estamos viendo en el período actual parece ser algo semejante a un estancamiento de la dialéctica de la negatividad. Estamos en presencia de nuevas formas del capitalismo “avanzado” y, por consiguiente, tenemos el deber de desarrollar

el concepto dialéctico adecuado a estas formas. Permítanme formular esto en forma general: me parece que la dificultad primordial reside en el concepto dialéctico según el cual las fuerzas negativas se desarrollan dentro de un sistema antagónico existente. Parece que este desarrollo de la negatividad dentro de las fronteras antagónicas resulta hoy en día difícil de demostrar. Por eso quisiera empezar mi breve informe por la discusión sobre lo negativo, alejándome de la controversia, que actualmente tiene lugar en Francia, en torno al intento de Althusser, el cual quiere definir en forma nueva la relación de la dialéctica hegeliana respecto a la de Marx. Bastante a menudo se ha subrayado el carácter positivo-conformista de la dialéctica hegeliana. Hasta quisiera decir que la negación adquiere en la dialéctica hegeliana un carácter de apariencia en el que, a través de toda negación y de toda destrucción, no es sino la ya-existente-en-sí lo que siempre termina por desplegarse y —mediante la negación— por elevarse a un grado histórico superior. Parece que, a través de todos los altibajos revolucionarios, explosivos y radicales, en la filosofía hegeliana hay siempre un ser que se despliega cuyas posibilidades, presas e impedidas en él mismo, son libertadas por la negación. Creo que este carácter conformista no es la acomodación —por parte de Hegel— a unas relaciones exteriores, sino que se funda en el concepto de su dialéctica, en la que se imponen finalmente la positividad de la razón y el progreso.

Ahora bien, Althusser afirmó que si Marx simplemente hubiera puesto la dialéctica hegeliana “boca abajo”, ciertamente habría cambiado la base del sistema, pero de esta manera sólo estaría oponiendo al sistema hegeliano otro sistema de la razón; es decir que se habría quedado dentro de la filosofía en lugar de superarla. En realidad, según Althusser, Marx hubiera roto toda relación con la dialéctica de Hegel, al desarrollarla, en base al “verdadero

desarrollo” —según una expresión de Engels—, como una nueva dialéctica autónoma.

A continuación, quisiera exponer la contratesis a la tesis de Althusser; a saber: también la dialéctica materialista permanece en la esfera de la razón idealista y en la positividad mientras no destruya la concepción del progreso según la cual el futuro siempre está fundamentado dentro de lo existente; y mientras la dialéctica de Marx no radicalice el concepto del paso hacia una nueva etapa histórica —es decir, la vuelta, la ruptura respecto al pasado y a lo existente— e incluya en la teoría la diferencia cualitativa en la orientación del progreso. Esto no es ninguna exigencia abstracta, sino un problema muy concreto, es decir, saber si y hasta qué punto la etapa avanzada de la sociedad industrial occidental —por lo menos en lo que se refiere a la base *técnica* del desarrollo de las fuerzas productivas— puede servir de modelo para la construcción de una nueva sociedad.

Quisiera explicar el estado de cosas respecto a los dos conceptos dialécticos centrales: es decir, respecto al concepto de la negación de la negación como evolución interna de un conjunto social antagónico y al concepto del conjunto en el que toda posición individual encuentra su valor y su verdad. Ante todo trataremos el primer concepto, el de la negación como absorción. Tanto para Marx como para Hegel, es esencial que las fuerzas que eliminan las contradicciones desplegadas en un sistema y que conducen a la nueva etapa, se desarrollen *dentro* de este sistema. Así como, por ejemplo, la *bourgeoisie* dentro de la sociedad feudal, el proletariado como fuerza revolucionaria dentro del capitalismo, lo cual expresa una determinada negación en contra del conjunto ya dentro de éste. Es más, mediante esa negación que se desarrolla en el seno de un sistema, el movimiento hacia la nueva etapa se convierte necesariamente en una etapa *superior* al liberar las fuerzas productivas que estaban atadas

dentro del sistema establecido. Encontramos, pues, en todo cambio revolucionario del conjunto existente la manifestación de un ser ya existente en sí, el cual ya no puede hacerse realidad dentro de lo existente. Del mismo modo, también en la muy desarrollada base técnica de la producción capitalista, existen fundamentos materiales para el desarrollo de la productividad socialista.

Pero ¿no será esto de nuevo una forma del progreso de la razón objetiva y una nueva forma de poderío del trabajo pasado que va reproduciéndose, objetivado en el aparato técnico sobre el trabajo viviente?

En oposición a la concepción de la dialéctica que indicamos aquí, hago la siguiente contrapregunta: de esa forma progresista y liberadora ¿llegarían las fuerzas de negación a desplegarse con una necesidad histórica dentro de un sistema antagónico? y ¿deberían colocarse las clases y las luchas de clases en semejante dinámica positiva? Este problema concierne al materialismo histórico como conjunto en su relación con la dialéctica idealista. Es decir: ¿no reduce el materialismo dialéctico su propia base material, al no colocar con suficiente profundidad el efecto de las instituciones sociales sobre el ser y la conciencia de los hombres? al reducir, pues, el papel de la violencia, tanto de la fuerza brutal como de la fuerza de los hechos (por ejemplo de la productividad del trabajo y del creciente nivel de vida); al subestimar el papel que juegan la ciencia y la técnica conciliadas con la fuerza en la formación y la determinación de las necesidades y de su satisfacción. O sea: ¿no subestima el materialismo marxista las fuerzas de integración y de cohesión vigentes en la fase avanzada del capitalismo?

No se trata de fuerzas espirituales, ideológicas; son fuerzas sociales suficientemente potentes y materiales como para neutralizar o suspender las contradicciones para todo un período, o para convertir en fuerzas positivas las fuerzas negativas y destruc-

toras que reproducen lo existente en lugar de destruirlo. De esta hipótesis resulta sospechoso el concepto de una negación que se desplegaría como liberación *dentro* de un conjunto existente, y también resulta sospechoso ese concepto materialista de la razón en la historia. De allí la necesidad de liberar el concepto de praxis de la adhesión a este esquema y de volver a ligar lo interior con lo exterior, de lo cual depende en la historia.

Con esta oposición entre interior y exterior, formulada voluntariamente en forma no-dialéctica, paso a estudiar ahora el segundo concepto que me propongo discutir brevemente, a saber: el concepto de conjunto.

Las preguntas que se plantean aquí conciernen a la posibilidad real de que, en la dinámica histórica, se niegue y se absorba *desde fuera* un conjunto antagónico existente, y de que se alcance de ese modo la fase histórica que sigue. Creo que este concepto de "fuera", el cual explicaré brevemente, ha encontrado su sitio también en la filosofía hegeliana y exactamente en la filosofía del derecho. Me refiero a la relación de la sociedad burguesa con el Estado. Sin embargo, a pesar de todas esas transiciones dialécticas muy hábilmente elaboradas, las cuales unen desde adentro al Estado con la sociedad burguesa, sigue siendo muy importante el hecho de que Hegel imponga el Estado desde afuera a la sociedad burguesa, para lo cual, indudablemente, tiene buenas razones, puesto que sólo una fuerza que se encuentre fuera de todo el sistema de intereses, del "sistema de las necesidades" de la sociedad burguesa puede representar lo general en esta sociedad antagónica sin esperanza. En este sentido, lo general permanece fuera del sistema de la sociedad burguesa. Ahora, puesto que para semejante "fuera" existe un lugar histórico, todo conjunto histórico determinado debe ser entonces parte de una totalidad más grande, dentro de la cual él pueda ser afectado desde fuera. Esta totalidad ma-

yor debe ser, a su vez, una totalidad concreta e histórica. Para Marx, el capitalismo nacional es una parte del capitalismo global; pero creo que aquí también ya se presenta la diferencia entre dentro y fuera, particularmente en el concepto de imperialismo: los conflictos interimperialistas aparecen como una fuerza exterior de la destrucción respecto a la acción revolucionaria interna del proletariado, que es la fuerza decisiva.

¿Qué pasa entonces con la relación entre la parte y la totalidad? Hoy en día consideramos el sistema global del capitalismo —el cual, para Marx, representaba todavía la totalidad— como parte del sistema mundial de la coexistencia entre capitalismo y socialismo; y es dentro de esta totalidad donde se realiza el fenómeno de la absorción del potencial revolucionario en el capitalismo avanzado. Como consecuencia de esta absorción, la negación —conjunto separado y autónomo geográfica y socialmente— se opone hoy a la negatividad. La contradicción interna se despliega y se transforma en esta oposición global. Yo creo que la dialéctica tiene hoy el deber de utilizar teóricamente esta situación esencialmente nueva sin constreñirla de un modo simple dentro de los conceptos tradicionales. Aquí bastarían algunas indicaciones: lo exterior de lo cual he hablado no se puede comprender mecánicamente en el sentido espacial, sino como la diferencia cualitativa que supera las oposiciones existentes dentro de la parte antagónica —por ejemplo la oposición entre el capital y el trabajo—, diferencia ésta que no puede reducirse a dichas oposiciones; hablo de lo exterior en el sentido de fuerzas sociales que representan unas necesidades y unos fines que están oprimidos y no pueden desplegarse en el conjunto antagónico existente. Por lo tanto, es preciso ver la diferencia cualitativa de la nueva etapa de la nueva sociedad, no solamente en la satisfacción de las exigencias vitales y espirituales (la cual, sin embargo,

sigue siendo la base de toda evolución), sino más bien en la generación y satisfacción de *nuevas* exigencias que se asfixian en la sociedad antagónica. Estas nuevas exigencias encontrarían su expresión en relaciones radicalmente distintas entre los hombres y en un medio ambiente, social y natural, muy distinto: solidaridad en lugar de competencia; sensibilidad en lugar de represión, desaparición de la brutalidad, de la vulgaridad y de sus formas de expresión; la paz como estado duradero.

No estoy hablando aquí de valores ni de fines sino de *necesidades*, puesto que mientras estos fines y valores no se conviertan en necesidades reales, la diferencia cualitativa entre la sociedad antigua y la nueva no podrá manifestarse. Sin embargo, este humanismo puede volverse una fuerza social concreta tan sólo cuando se apoye en las nuevas fuerzas sociales y políticas existentes que han nacido y nacen en contra del viejo conjunto represivo.

En la medida en que la sociedad antagónica forma una totalidad represiva y monstruosa, se disloca, por decirlo así, el lugar social de la negación. La fuerza de lo negativo crece, fuera de esta totalidad represiva, a partir de fuerzas y movimientos que todavía no son comprendidos por la productividad agresiva y represiva de la llamada "sociedad de abundancia", o que ya se han liberado de ésta, evolucionan y tienen, por lo tanto, la oportunidad histórica de recorrer un camino completamente distinto al de la industrialización y modernización, es decir, el camino humano del progreso. A esta oportunidad le corresponde la fuerza de la negación dentro de la "sociedad de abundancia", la cual se rebela contra este sistema considerado como conjunto. Como sabemos, la fuerza de la negación actualmente no está concentrada en ninguna clase y representa todavía una oposición caótica, anárquica, política y moral, racional e instintiva: el negarse a colaborar y a tomar parte en el juego, el asco

ante toda prosperidad, la obligación de protesta. Esta es una oposición débil, desorganizada, que sin embargo se apoya, según mi opinión, en unos instintos y objetivos opuestos en forma irreconciliable al conjunto existente.

NUEVAS FUENTES PARA FUNDAMENTAR EL MATE- RIALISMO HISTORICO	7
I	19
II	25
III	35
IV	41
V	51
VI	61
ESTUDIO SOBRE LA AUTORIDAD Y LA FAMILIA	73
<i>Introducción</i>	75
I. <i>Lutero y Calvino</i>	81
II. <i>Kant</i>	109
III. <i>Hegel</i>	129
IV. <i>Contrarrevolución y Restauración</i>	149
V. <i>Marx</i>	171
VI. <i>La conversión de la teoría burguesa de la auto- ridad en doctrina del Estado totalitario (Sorel- Pareto)</i>	189
HACIA EL CONCEPTO DE NEGACION EN LA DIA- LECTICA	205

ESTE LIBRO SE TERMINO DE
IMPRIMIR EL 28 DE SETIEMBRE
DE MIL NOVECIENTOS SETENTA
Y UNO, EN LAS PRENSAS
VENEZOLANAS DE EDITORIAL
ARTE, EN LA CIUDAD DE
CARACAS

