

Galvano della Volpe

La libertad comunista

ICARIA

13.20

Titulo original: La libertad comunista
© 1972 - C.d.D.E./Savelli spa
Via Cicerone 44, 00193 ROMA
© de la edición española: ICARIA EDITORIAL, S. A.
De la Torre, 14, Barcelona-6
Traducción: Jacinto Zulueta
Primera edición: Noviembre 1977
ISBN: 84-7426-023-X
Depósito legal: B. 45.076 - 1977
Diseño de la cubierta: Joan Batallé
Imprime Conmar Color. Corominas, 28, Hospitalet de Llobregat

AVISO AL LECTOR DE LA SEGUNDA EDICIÓN ITALIANA

Esta reimpresión —de la que son promotores mis amigos de las Ediciones Avanti, a los que doy las gracias— de un libro que hace unos veinte años levantó un cierto interés en el inmediato segundo período de la postguerra, hambriento de verdades sociales, tiene quizás alguna justificación que va más allá de las razones conmemorativas o documentales. El autor piensa que tales justificaciones intrínsecas tienen un doble orden de intereses filosóficos: primero, el análisis del concepto tradicional de la persona a través de una crítica inflexible de los «revisores» clásicos del marxismo y de su ética y política social-liberal; segundo, la articulación lo más fiel posible al espíritu del marxismo (y no según el espíritu de un equívoco «humanismo» social-espiritualista, como hace una legión de intérpretes, especialmente extranjeros, llegados después) de los conceptos fundamentales de los marxianos Manuscritos de economía y filosofía del 1844 (examinados por quien escribe precedentemente en la Teoría marxista de la emancipación humana, 1945): como los conceptos de «hombre», «naturaleza», «sociedad», «alienación humana» (ahora un slogan de la inteligencia burguesa «inquieta») y «desaparición positiva de la alienación humana» y «comunismo», etcétera. De la primera lista basta recordar, en particular, el análisis de los antecedentes roussonianos y kantianos y también lockianos del revisionismo de los Bernstein, Kautsky y Mondolfo, y el examen de la «crítica» crociana de la plusvalía hecha desde el punto de vista de la

«idealidad» o absolutismo de la moral; de la segunda, la articulación de la fórmula marxiana cardinal de la «sociabilidad del trabajo». Naturalmente, los defectos y las limitaciones, manifiestos, de la obra, se notan más en la segunda parte, dedicada a la reconstrucción valorativa del marxismo, digamos de Marx: por lo menos a causa de la limitación de los documentos usados (principalmente los Manuscritos y la Ideología alemana I): defectos que se intentó paliar en Por la teoría de un Humanismo positivo (1949) y sobre todo en Rousseau y Marx (1962); por no hablar de la Lógica como ciencia positiva (1956) de la que, por lo demás, el ensayo Sobre la dialéctica, que aquí sigue a reimpresión de la Libertad, es a la vez una síntesis y una profundización. Y en Rousseau y Marx se puede encontrar, también, una profundización del mensaje roussoniano y del kantiano, la indicación de sus aspectos positivos e históricamente no agotados; rectificando de esta manera en una perspectiva más generosa, histórico-ideal, el juicio expresado sobre Rousseau y Kant en la primera parte de la obra presente, dedicada a la revisión de los revisores y de sus precedentes clásicos y en las últimas conclusiones. En cuanto a las notas 14, 15 y 17, que contienen bosquejos de ética y de lógica, el autor ha decidido dejarlas, a pesar de su residuo gnosologista abstracto y formalismo, principalmente con finalidad pedagógica; es decir, para permitir que alguno de los lectores más pacientes pueda medir toda la distancia entre el método aún incierto seguido entonces por quien escribe y el método de la Lógica como ciencia positiva y de los ensayos de crítica materialista contenidos en el Rousseau y Marx: método, éste, de una historificación radical en la dialéctica de los problemas filosóficos (incluidos los lógicos): sin el cual no tiene ningún sentido declararse seguidores del materialismo histórico. Así pues, el viejo libro está completo ante los nuevos lectores (sólo poquísimos renglones demasiado relacionados con la autobiografía del autor o con las crónicas culturales de una época, ya lejana, han sido eliminados) y pide razonable indulgencia.

GALVANO DELLA VOLPE

Roma, 15 abril 1963

AVISO AL LECTOR

La naturaleza del problema afrontado en este volumen hace superflua, si no nociva, una verdadera introducción en la cual el autor anticipe las intenciones y las directivas que le han guiado en la investigación. Quien escribe prefiere que quien lee lo haga sin prevenciones ni equívocos, posiblemente. Los motivos de consenso o disenso los encontrará el lector más naturales y genuinos en el mismo curso de la investigación. Las dificultades que ésta presenta no son todas achacables al autor, porque la gravedad del problema tiene necesariamente su parte, y también por el hecho de que la «literatura» (filosófica) sobre el tema es prácticamente inexistente. Sólo se podía contar, verdaderamente, con las «fuentes», no demasiado abundantes. Para lo esencial, que está en Marx, se ha tenido en cuenta también sus obras póstumas, especialmente las filosóficas: pero se ha tenido cuidado en distinguir, aunque no materialmente, el tratamiento histórico-crítico del teórico y personal.

El tratamiento teórico traza las bases de esa crítica de la persona en la cual el autor trabaja desde hace tiempo.

Este trabajo está especialmente dedicado a los jóvenes camaradas intelectuales.

GALVANO DELLA VOLPE

Messina, Universidad, marzo 1946

CAPITULO I

LA «PERSONA CRISTIANA» O PERSONA ORIGINARIA Y EL PROBLEMA SOCIAL

1. — Sin duda, un fenómeno relevante ético-político de la segunda postguerra mundial es la tendencia casi general a resolver la incumbente crisis económico-social con una conciliación de liberalismo y socialismo. Con esta solución han acordado el gran presidente americano, Franklin Delano Roosevelt y el arzobispo de Canterbury, Harold Laski y los *leaders* de otros partidos europeos de izquierdas, y no sólo de éstos, y en fin, al menos teóricamente, también Benedetto Croce (como veremos).

Las *Cuatro libertades* americanas «concilian», como es sabido, la socialista «igualdad de *chances* para todos» (son las palabras de Roosevelt en el mensaje del 6 enero 1941 al Congreso) con la individualista «libertad de iniciativa» («The right to live in an atmosphere of free enterprise»). Laski, el jefe del ejecutivo del partido laborista, en su interesante último libro, *Faith, reason and civilisation* (London, Gollancz, 1944, p. 81), computa las *Cuatro libertades* entre las «grandes concepciones» y repite el deseo de Roosevelt: que «la próxima sea la época del *hombre común*». (Pero, ¿no nació ya el «hombre común», hace más de siglo y medio, con la Revolución francesa, sustituyendo al «hombre de cualidad»?)

El Arzobispo de Canterbury, William Temple, expone en *Christianity and social order* (New York, Penguin Books, 1944), la cuestión actual claramente: «la cuestión actual no es: ¿tenemos que ser socialistas o individualistas?, sino: ¿cómo ser socialistas e individualistas?» (p. 77); y precisa (pp. 78-93) un *Programa* en seis artículos, en los que a las exigencias liberales tradicionales se suman exigencias socialistas, como la planificación económica («*Planning on a considerable scale*»).

2. — Ahora bien, lo que nos interesa ante todo, en el terreno ideológico y propiamente filosófico, en el que nos queremos mantener, son las razones generales que inducen también al Arzobispo a escoger el término medio, el camino de una conciliación (de la que veremos la precisa naturaleza) entre individualismo y socialismo.

Estas razones estriban en la necesidad de salvar el concepto cristiano-confesional de la persona humana, de la personalidad y a la vez demostrar la capacidad para resolver los problemas morales de cualquier época, por consiguiente también de la nuestra. Es la «santidad» de la persona lo que invoca de hecho el Temple (pp. 65-6) para motivar el respeto debido a los obreros, antes llamados en Inglaterra «hands», manos, es decir «instrumentos vivientes» (which is the classical definition of a slave). Y esta «santidad» tiene su explicación en el compromiso dogmático-fideista de que «cada hombre y mujer es un hijo de Dios»: por lo que «hay en cada hombre un valor absolutamente independiente de cualquier utilidad suya para la sociedad» (p. 45). Y la lógica conclusión de que «la persona es primaria, no la sociedad», en lugar de ser contradicha se refuerza y puntualiza con el corolario dogmático: para la concreción de la personalidad es necesaria tanto su relación hacia Dios como hacia el prójimo» (pp. 49-50). Ya que la sociedad instituida por la caritas, o por el amor hacia el prójimo es justamente una sociedad que nace únicamente en función del pre-existente —y transcendente— constituirse de la persona (es decir, individuo investido de universalidad o valor) mediante la unión originaria —es decir, dogmática, inmediata, gratuita— del individuo o particular con lo universal (que es Dios), por lo que se dice, que es «por amor de Dios», del Padre

común, por lo que se ama al prójimo, a los hermanos (como a nosotros mismos), que nos *unimos* con ellos; es en resumen una sociedad de personas pre-constituidas como tales al congregarse o asociarse: una sociedad, que es una cosa *secundaria*, posterior; siendo sólo primaria, como se ha dicho, la persona. Sin embargo, se entiende toda la implicación que significa lo que se ha dicho antes: como el valor o dignidad (procedente del estar investido por lo universal) del individuo, su ser persona, sea *absolutamente independiente* de cualquier utilidad del individuo para la sociedad en general (y para la política en especial); se comprende como «el primer principio de la ética cristiana y de la política cristiana deba ser el respeto por toda persona simplemente *como tal*» (p. 45).

Nos preguntamos, enseguida, cómo este individualismo (cristiano) pueda estirarse para resolver el problema del «orden social», pueda, en resumen, conciliarse no extrínsecamente ni eclécticamente con el socialismo. Nos preguntamos si la *santidad* de la persona del obrero, en el específico significado antes asumido, sea suficiente para motivar la emancipación de las *masas* de los obreros y trabajadores en general.

3. — Pero no nos anticipemos. Antes tenemos que ver si el individualismo cristiano, ahora examinado en una formulación suya abiertamente confesional, mantiene sus características esenciales, y la relativa pobreza sospechada, en otras formulaciones propias, doctrinalmente refinadas, es decir racionales o filosóficas. Pasamos por lo tanto del teísmo cristiano positivo, de iglesia, al teísmo racional, filosófico, al cristianismo «según la razón».

Veamos, pues, la formulación individualista de Tom Paine, filósofo político «iluminado», fundador como Franklin y Jefferson de la civilización americana en la que se apoyan las *Cuatro libertades*, y uno de los padres de la cultura política anglosajona en general (a él se remite aún Harold Laski en el libro citado).

El cristianismo laicizado, «razonable», que está en la base de su pensamiento político, se expresa así (en la *Edad de la razón*): «Yo creo en un Dios, y nada más; y confío en una felicidad después de la vida. Creo en la igualdad humana; y

que los deberes religiosos consistan en el obrar justo, en la piedad y en esforzarse por hacer felices a las criaturas compaÑeras nuestras... No creo en los credos profesados por la iglesia hebrea, ni por la romana, ni por la turca, ni por la protestante, ni por cualquier otra que yo conozca. Mi mente es mi iglesia». Y puesto que «el Todopoderoso ha imprimido en cada uno de nosotros estos inextinguibles sentimientos [del bien]», que «son como los custodios de Su imagen en nuestros corazones», y «nos distinguen del rebaño de los comunes animales», la dignidad o valor, que de este modo deriva a cada individuo humano y lo constituye en persona desde su nacimiento, se expresa en los «derechos naturales» (libertad, etc.) innatos o *imprimidos* a priori en cada individuo humano como tal. Y justamente en el sentido de que «en el nacimiento de cada individuo aparecen nuevos derechos que ningún precedente pacto [social] puede con justicia limitar o anular»; de donde la necesidad de una «continua reafirmación» del «pacto social», es decir, del pacto por el que se instituye la sociedad política y el relativo gobierno entendidos como la tutela de los *naturales* derechos. Y, por lo demás, el gobierno político es —lógicamente— un «mal necesario» y «como nuestros vestidos, señal de inocencia perdida» (*Sentido común*); lógicamente, porque el carácter apriorista-abstracto, *prehistórico*, de los valores y sus relativas pretensiones o derechos del individuo, desvaloriza en vía prejudicial, para todos sus fines, a la sociedad política, entidad *histórica*, empírica, y sin embargo *artificial*, no «natural».

Esta es la conclusión del laico e «iluminista» Paine, afirmando la importancia *secundaria* y subordinada de la sociedad política en relación con la persona, que coincide sustancialmente con la del Arzobispo Temple respecto a la *primariedad* de la persona; y en suma el individualismo cristiano mantiene, incluso traducido en términos racionales y filosóficos (aunque sean corrientes, como los usados por el filósofo-libelista americano), su significado esencial: pero revela mucho más su incapacidad fundamental para resolver aquel problema de un «orden social» que es una instancia ulterior y más elevada que el problema de un *orden* político meramente (hasta cuya solución sólo se puede llegar, como veremos mejor, estudiando las bases roussonianas cristianas de

la «democracia moderna»). Sucede que el problema de un orden social, que significa el problema de una sociedad digna del nombre, de una sociedad *social* o sociedad veraz y no aparente queda completamente extraño para quien se mueva desde el principio de la mera primariedad de la persona con respecto a la sociedad en general. Y dudamos de que también las *Cuatro Libertades* americanas —en cuya base está la formulación individualista cristiana de Paine y otros parecidos— puedan ser, desde un punto de vista ideológico, algo más de un eclecticismo, de un compromiso entre individualismo y socialismo.

4. — Pero, subiendo un peldaño más, lleguemos a Rousseau, el más grande patriarca espiritual de la «democracia moderna».

«Hay en el fondo de nuestro ánimo —nos dice Rousseau, antes de Paine— un principio *innato* de justicia y de virtud... al que yo llamo *conciencia*»: es decir, los «deberes» y la «eterna» justicia «que *me los impone*» (*Emilio*, IV). Específicamente, la conciencia moral consiste en el «sentimiento de la humanidad» o amor humanitario: «el amor de los hombres derivado del amor por sí, es el principio de la justicia humana», es decir «es del sistema moral formado por esta *doble relación hacia uno mismo* y hacia los *propios semejantes* de donde nace el impulso de la *conciencia*», que «hace al hombre semejante a Dios» (ivi).

La explicación de esta doble relación que es la conciencia está en esto: que ya que «el amor por el *Autor* del propio ser... se *confunde* con este mismísimo amor por *sí*» (ivi), el amor por sí y el amor por los propios *semejantes* coinciden, *se confunden* a su vez; esta doble relación como se origina a partir de la fundamental relación de unión (amor) de cada uno de nosotros, de nosotros mismos y de los demás con Dios, con el *universal* bajo forma de común principio *transcendente*, precisándose el dicho: que es por amor a Dios por lo que se debe amor al prójimo, es decir el semejante, como a *uno mismo*.

Nada menos (pero tampoco nada más) que un *egotismo*, diríamos, *religioso*, y en este sentido *moral*, se nos presenta, pues, en la declaración roussonianiana: que «cuando la fuerza de un alma *expansiva* me identifica con un semejante a mí,

y yo me siento por así decirlo, en él, es para no sufrir yo por lo que quiero que él no sufra y me preocupo por *amor hacia mí mismo*» (ivi).

Precisamente por esto —por este egotismo sui generis, en el que se articula la persona, o individuo-valor, en cuanto persona originaria, es decir a priori en el sentido de *pre-social* o *pre-histórica*, al ser esta unidad (dogmática, gratuita) del individuo o particular con un universal absolutamente *transcendente la historia* (Dios)— se entiende como Rousseau pueda decir sin rodeos que «la más grande idea que yo pueda hacerme de la Providencia es que cada ser material esté colocado en la mejor condición *con relación al todo*, y cada ser inteligente y sensible lo mejor posible *en relación a sí mismo*» (carta a Voltaire, 18-8-1756); y que «yo allí aprendo de Dios (de la parte de Dieu)» que «es la parte que es *mayor del todo*» (Emilio, IV); es decir, pueda aceptar plenamente la *paradoja* que hay en la base del individualismo cristiano: es decir, que para el individuo *no vale* la ley de la relación de cada uno al todo. (Confróntese la «primariedad» de la persona en la declaración confesional antes citada y también la siguiente afirmación del místico existencialista Kierkegaard: «el género humano tiene la propiedad, precisamente porque cada uno está hecho a semejanza de Dios, de que «cada uno» está «por encima» del género»; y contrapóngase la definición marxiana del individuo humano como «ente genérico determinado»).

Así se comprende el significado verdadero, integral, de las fórmulas famosas de la «vuelta a la naturaleza» y del «hombre de la naturaleza»: es decir el fondo *a priorístico*, platónico-cristiano, y *romántico*, del individualismo de Rousseau que dice por medio del Vicario saboyano: «Demasiado a menudo nos engaña la razón...; pero la *conciencia* (= *sentimiento* innato del amor por uno que es amor por el prójimo, antes dicho) no nos engaña más: quien la sigue, obedece a la *naturaleza*... Volvemos a nosotros mismos, mi joven amigo»¹ (Emilio, IV); del Rousseau que, al asomar el

1. La amonestación «rentrons en nous mêmes» expresa precisamente la platónica-cristiana *autoconciencia*, condición fundamental del *egotismo religioso* antes mencionado. Cfr., para Platón, *El sofista* (623 e), donde se dice que la verdad (y todo valor en general) nace del «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma» (quiere decir en

problema de la sociedad política, advierte que «todo consiste en *no estropear al hombre de la naturaleza* al apropiarlo a la sociedad» (*La nueva Eloisa*, V, 8); y que acusa al legislador del comunismo espartano así: «Licurgo lo ha *desnaturalizado* [el corazón del hombre]» (Emilio, I).

Pero, en este punto, se comprende también las dificultades inmensas que se le crean al Rousseau filósofo *político* a causa de sus mismas premisas generales, metafísicas y éticas; por el axioma dogmático del *hombre de la naturaleza*, del individuo libre e independiente por el impulso originario de su *conciencia*, es decir por su *egotismo religioso*; y por el corolario que no puede faltar: que, al hacerse social-político el hombre de la naturaleza salve su integridad.

Eso se manifiesta no sólo en la famosa fórmula del «problema fundamental» del que el «contrato social» tendría que ser la solución, fórmula en la que se enuncia la exigencia de «encontrar una forma de *asociación* que *defienda y proteja* con toda la fuerza común a la *persona* y los *bienes* de cada asociado [es decir, tutele el derecho de propiedad y los demás derechos conexos «naturales», es decir, las pretensiones privadas de la persona originaria, presocial, que es el hombre de la naturaleza], y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por consiguiente más que a sí mismo,

cuanto «reminiscente»). Cfr., para Agustín, la advertencia (repetida siempre por los idealistas) «in teipsum redi», en *De vera religione*, c. 39: «No salgas de ti, vuelve dentro de ti, en el hombre interior reside la verdad; y si encuentras mudable tu naturaleza, trasciende incluso de ti mismo, es decir trasciende el razonamiento y vete *allá donde se enciende* la misma luz de tu razón», es decir la Verdad divina (reflejada en el *abditum mentis* o «más profunda» memoria del alma, memoria intelectual). Y cfr., también san Paolo, 2 Cor., 4,16: «licet is, qui foris est, noster homo corrumpatur: tamen is, qui *intus* est, renovatur de die in diem». — No sólo Rousseau, también Voltaire, el otro Genio de la Revolución burguesa, se remite a la «interioridad» (abstracta), tradicional: «¡Et pour nous élever, descendons dans nous-mêmes!» (cit. sin referir la fuente, por H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* 1941, I, 1124-5). — Para la más completa documentación histórica sobre Rousseau, véase el bello libro del roussoniano Hendel: *Jean-Jacques Rousseau moralist*, London - New York, 1934, especialmente, vol. I, pp. 143 y ss., vol. II, pp. 100 y ss. — Para una crítica acabada de la filosofía moral y política de Rousseau, véase la 1.ª parte de mi *Teoría marxista de la emancipación humana*, 1945, Messina.

quedando libre como antes» (*Contrato social*, I, 6); pero también, y en modo especial, en las ulteriores graves consideraciones (ya notadas por el primer crítico serio de R., Marx): que «Aquél que osa emprender la institución de un pueblo [o Estado] debe sentirse en condiciones de *cambiar*, por decirlo así, la *naturaleza humana*, de transformar a cada individuo, que por sí mismo, es un todo perfecto y solitario, es parte de un todo más grande del que este individuo recibe, de alguna manera, su vida y su ser», y que «Es necesario, en una palabra, que él quite al hombre fuerzas que son *suyas* para darle otras que le son *extrañas*» (op. cit., II, 7).

En cuyas últimas consideraciones en particular (en las que Marx veía dibujado al «hombre político» roussonian como «sólo el hombre abstracto, artificial») se tiene la impresión, al menos implícita, por parte del mismo Rousseau, de la situación en la que él mismo se ha metido queriendo construir la sociedad —es decir unidad— política con elementos tan refractarios como los «imprescriptibles» derechos originarios, presociales, del hombre de la naturaleza. Situación conocida, al menos, a través de lo que fue llamada la disidencia entre las dos ánimas de R., la republicana o «romana» y la cristiana, la «patriótica» o civil y la «humanitaria» («el patriotismo y la humanidad son dos virtudes incompatibles», admitió al final); y que aquí se expresa en la notoria dificultad inherente a la institución del Estado: se trata de cambiar la naturaleza humana, es decir, al hombre de la naturaleza, se trata de transformar a cada individuo, que de por sí es un todo perfecto y solitario.—porque es la parte que es mayor del todo según la paradoja cristiana— en parte de un mayor todo... Pero este *cambiar* —admitiendo que sea posible— ¿no amenaza ser aquel *estropear* al hombre de la *naturaleza* al apropiarlo a la sociedad (al transformarlo, como ahora, en el *artificial* ciudadano), que Rousseau pretende, lo hemos visto, conjurar a toda costa, exorcizando incluso el espectro de Licurgo? (¿Y cómo no exorcizar, también, desde este punto de vista, a la concentración estatal bajo forma de lo que fue llamado el absolutismo republicano, y su relativa «religión civil», cuya alma «romana» de R. perdona en algunas páginas del *Contrato*?)

Claro, la solución de tal dificultad mediante la cláusula del «contrato», cláusula de la «alienación total de cada aso-

ciado con todos sus derechos a *toda* la comunidad», por lo que «cada uno, al darse a *todos* no se da a *ninguno*» (*Contrato social*, I, 6), sirvió históricamente para realizar la igualdad *humanitaria* es decir *cristiana en el campo del derecho «civil» o político*, con la sustitución de las «leyes» como «expresión de la voluntad *general* derivada del «contrato», a las «ordenanzas», «letras patentes» y «edictos regios»: la igualdad *política* concluida por la Revolución francesa. De donde vino la emancipación —política— del hombre «común».

Pero también es verdad que teniendo la «voluntad general» o «yo común», que constituye el nuevo «cuerpo político», su base última en la «conciencia» como «sentimiento de la humanidad» o amor humanitario, y siendo este último nada más que aquel *egotismo religioso* del que antes hablamos, donde se resuelve el individualismo cristiano, es necesario sacar la conclusión de que la igualdad instituida por él, para este tipo de cuerpo político, no puede ser más que el tipo de igualdad-*desigualdad* que ese *egotismo* permite. Es decir: la igualdad-*desigualdad* resultado del concebir la *igualdad en función de la libertad* (= persona), pero *no también viceversa*. No también viceversa, precisamente, porque la persona, con la que coincide la libertad, es aquel individuo abstracto solitario, presocial, que es la persona «primaria» con respecto a la sociedad, la persona cristiana, principio y fin de aquel *egotismo* que es el *amor humanitario* (extremada laicización de la *caritas* precisamente).

Por consiguiente, una igualdad como la descrita, todo lo más, puede ser una igualdad extrínseca, formal, *jurídica*, en cuanto igualdad de individuos abstractos, es decir *naturalmente*, esencialmente sólo libres o independientes: una igualdad precisamente como la política, establecida y establecible siempre, por *contrato* de *cada uno* con todos y de todos con *cada uno*; jamás una igualdad *intrínseca*, sustancial, como la *social*: porque no pudiendo existir *sociedad* verdadera por medio de *contrato* —si este último presupone, por definición, la multiplicidad de los libres individuos contrayentes, es decir de las *personas*, cada una de las cuales es tal, es decir es individuo investido por lo *universal* (o valor), antes e independientemente de la sociedad futura— tampoco puede existir igualdad *social*, es decir inherente a la naturaleza del convivir, ni tampoco expresión perfecta de *igualdad*, o igual-

dad *sustancial*, intrínseca, si la igualdad es esencialmente *relación*, sinónimo de *coexistencia* en general.

Antes bien podrá existir sólo una igualdad muy imperfecta, la igualdad que se puede conseguir en una sociedad imperfecta como lo es la sociedad *adventicia*, no verdaderamente humana, es decir, requerida aristotélicamente *por la naturaleza* del individuo humano: precisamente la igualdad política. Porque ésta será como tal, nada más que la traducción «legal» de las pretensiones o derechos «naturales», es decir presociales del «hombre de la naturaleza» cristiano-moderno o roussoniano: la *legitimación*, en resumen, de la *libertad* o independencia originaria, abstracta de la persona cristiana: la igualdad precisamente en función de la libertad y no viceversa.

Por esto hay ese desequilibrio de igualdad o justicia y libertad que caracteriza a la sociedad política roussoniana, la «democracia moderna».

Por lo que, a Rousseau, que imaginó emancipar al «peuple» emancipando al «routier» o plebe o en el que veía encarnado su tipo de «hombre» (sencillo, común), es decir el artesano, el pequeño cultivador, etc., el medio o pequeño burgués, le sucede con esto, que pone las premisas para la emancipación no de *todo* el pueblo, es decir del pueblo simplemente, sino de la *burguesía*, de *toda* la burguesía, grande y pequeña; pero sólo de una clase y esto precisamente, a causa (desde el ángulo ideológico) de su fundamental concepción del individuo humano como individuo-valor, o persona en cuanto a que ese *hombre de la naturaleza*, cuya propiedad es su *absolutismo* o independencia y la libertad (de donde la libre iniciativa, etc.), son los caracteres esenciales: en cuanto, en concreto, *hombre-común-burgués*.

Se comprende entonces como tendría que quedar fuera de este cuadro ideal (y real) el *proletario*, es decir el hombre común en cuanto específicamente *trabajador*, y como tal hombre de *masa*, es decir hombre *social* por definición, dado el manifestarse a través de él, de un modo evidente, la *naturaleza orgánica y organizativa del trabajo*, como veremos más adelante.

Al proletario o trabajador se le concede formar parte del «pueblo» —es decir de aquellos que tienen plena capacidad «jurídica», y sin embargo una personalidad— sólo «subien-

do» (a la condición burguesa), convirtiéndose en «libre», «independiente»: convirtiéndose, por ejemplo en industrial, grande o pequeño y con ello, realmente sujeto de «derecho», en cuanto capaz del *uso* efectivo de aquellos derechos «naturales», o pretensiones *privadas* míticamente inherentes *a priori* al individuo como tal, de los que *sólo* puede tener en cuenta el Estado democrático-burgués, porque *sólo* en su legitimación reside su razón de existir como Estado.

También aquí cae a propósito —en el campo del análisis científico de las condiciones *ideológico-morales* de la conciencia burguesa— la ironía de Marx (en la *Ideología alemana*, III, más que en el *Manifiesto*) contra la ideología vulgar, económico-moral, de la misma conciencia burguesa: que el burgués no cree que sea posible tener personalidad, ser persona, más que en cuanto se sea burgués. (Y, abriendo un paréntesis, observamos como la situación de hoy parece consistir propiamente en una *crisis del hombre común*, es decir, crisis de *desarrollo* del hombre común-burgués al hombre común-trabajador; y que para resolverla no es suficiente una reafirmación del hombre común tradicional como se está haciendo en tantos lugares, incluso por parte de los socialistas; a pesar de que sea comprensible el motivo de una tal reafirmación: la profilaxis elemental contra la eventual repetición de reaccionarias dictaduras de carácter racista.)

Por lo tanto, para resumir todo: libertad *del* trabajo (el «laissez faire»), entendida como un *dato* a priori, es decir uno de los «derechos» innatos del individuo: como uno de los atributos de aquella *sustancia* que es la persona originaria o cristiana; pero no la libertad *en el* trabajo, si ésta significa, como tiene que significar, libertad no meramente política, sino *social*, en cuanto reconocimiento de la moderna tendencia del *trabajo* a actuarse siempre más *en su esencia*, que es la *organicidad* y también la *sociedad* (e historicidad), como veremos.

Estos son los insuperables límites ideológicos de la «democracia moderna», roussoniana: límites que se resumen todos, en el que ésta es una democracia meramente *política* al ser *libertaria*: límites que están motivados específicamente en el principio cristiano —*teológico*— de la primariedad de la persona, como aparece con claridad.

5. — El precedente análisis crítico del concepto tradicional de persona (y libertad) nos obliga a concluir: 1) que en una sustancia, el común concepto de la *persona cristiana* se reduce en el concepto tradicional, «democrático», de personalidad (y libertad), cualquiera que sea la formulación, confesional o laica, «dogmática» o «filosófica» (el desarrollo de Rousseau, en el apriorismo de tipo racionalista, no romántico, de Kant y de Hegel, lo examinaremos en otro lugar); 2) que este mismo concepto figura en la base de las fórmulas más corrientes de «síntesis» de individualismo y socialismo, es decir del *liberal-socialismo*, por ejemplo de las *Cuatro libertades* americanas; y que esto es suficiente para considerar estas fórmulas como equívocas combinaciones eclécticas y compromisos, bajo condiciones, se entiende, de poder demostrar antes que el socialismo tiene, como parece, una *problemática* suya filosófica y moral, y que si éste se considera, como no hay duda, un desarrollo del liberalismo, es además un desarrollo revolucionario, no gradual y reformista, y es ideológicamente con su nueva problemática, una fractura histórica.

Queda ahora por ver, para poder desarrollar cumplidamente el segundo punto citado antes: *a)* el concepto de persona (y libertad) compartido por los así llamados «revisores» del marxismo o socialismo científico, y por los que ahora se dicen «renovadores» del mismo: los teóricos sabedores del «liberal-socialismo»; *b)* el concepto de la persona (y libertad) que tuvo Marx, especialmente el Marx ex profeso filósofo y moralista, y los problemas de una ética revolucionaria que eventualmente se deriven.

CAPITULO II

LA «PERSONA CRISTIANA» EN LA IDEOLOGIA DE LOS «REVISORES» DEL MARXISMO; ES DECIR, REVISION DE LOS REVISORES

1. — Hemos visto, en la indagación histórico-ideológica precedente, que el concepto tradicional, democrático-liberal de la personalidad y libertad humana se reduce al concepto de persona *originaria* o «cristiana» (en su formulación fundamental roussoniana). Ahora queda por ver como se encuentra este concepto en los llamados revisores del marxismo; todos ellos presurosos en el intento de demostrar un desarrollo ideológico lineal sin sobresaltos, de Rousseau en Marx, a pesar de las explícitas advertencias en sentido contrario del mismo Marx; y destinados todos ellos a sacar, de tales premisas ideológicas de un liberalismo no «revolucionado», las conclusiones —prácticas— de un socialismo «reformista».

Eduard Bernstein, el primero en seguir este camino, reduce el problema filosófico-moral que representa el socialismo al problema de la personalidad y libertad humana; pero enuncia este último con los siguientes términos, puramente tradicionales: «El desarrollo y la garantía de la libre personalidad es el fin de todas las medidas socialistas, incluso de aquellas que parecen ser medidas coercitivas. Profundizando veremos como se trata siempre, de una coerción que *aumentará* la suma de libertad en la sociedad, y que dará *más* libertad en una esfera *más generosa* de la que quita. Por ejemplo, la jornada de máximo trabajo legal es una prohibición

de vender la propia libertad más allá de un cierto número de horas al día, y, por principio esta prohibición pertenece a la misma esfera de la interdicción, aprobada por todos los liberales de enajenarse en definitiva esclavitud» (*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1902, pp. 129-30).

Bernstein está convencido de que el liberalismo al haber asumido desde el principio una fisonomía de un «liberalismo burgués» no impide que éste exprese, efectivamente un «principio social general mucho más amplio», cuyo término será el «socialismo» (p. 132). Este debe ser considerado como un «liberalismo organizador» en cuanto que las organizaciones que él reivindica, principalmente los sindicatos profesionales, a través de los que el individuo se libera de todas las construcciones económicas «en sus movimientos y en la elección de la profesión», se caracterizan, con respecto a las instituciones feudales externamente semejantes, precisamente por su liberalismo, por su «constitución democrática», por su accesibilidad» (p. 132). Así, «si el Estado, por una parte, elimina todos los impedimentos legales para la organización de los productores y otorga a las federaciones profesionales, bajo determinadas condiciones, que prevengan su degeneración en corporaciones monopolistas, algunos plenos poderes a propósito del control sobre la industria, de forma que se den todas las garantías contra la disminución de los salarios y del trabajo extraordinario, y si por otra parte, mediante las citadas instituciones se provee para que nadie se vea obligado por la extrema necesidad a vender su trabajo a condiciones indignas, entonces puede resultar indiferente para la sociedad que al lado de las industrias públicas y cooperativas haya otras empresas ejercidas por privados para su ganancia. Estas mismas asumirán por sí mismas, con el tiempo, carácter cooperativo» (p. 133). Las instituciones en cuestión son «las condiciones indispensables de lo que llamamos socialización de la producción», porque «sin ellas, la llamada apropiación social de los medios de producción tendría presumiblemente como resultado sólo una desmesurada destrucción de las fuerzas productivas, experimentos insensatos y violencias sin objeto, y el gobierno político de la clase obrera no podría realizarse, de hecho, más que bajo forma de un poder central dictatorial y revolucio-

nario» (p. 134). El «social-liberalismo» de Bernstein (véase su: *Zur Frage: Sozialliberalismus oder Kollektivismus?*, Berlín, 1900) le lleva, de esta manera, a la negación de las conclusiones del *Manifiesto* y del último capítulo del primer libro del *Capital* (sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista); negación conocida por el *slogan*: «el objetivo final del socialismo no es nada, el movimiento es todo» (p. 169). Bernstein está convencido de que «allá donde la legislación, la metódica y la consciente acción de la sociedad interviene adecuadamente, el dominio de las tendencias de la evolución económica [es decir, de la «tendencia de desarrollo inherente a la acumulación capitalista»] puede ser obstaculizado y en algunos casos incluso suprimido (p. 176): y que con esto se pueden evitar la «conflagración de los antagonismos» y el «revés catastrófico», esos residuos «utopistas» del marxismo, remontables al «esquema» dialéctico, filosófico, «predispuesta» tesis «especulativa» del materialismo histórico, a causa de la que se sofocaría la investigación «científica», económica (pp. 176-178). Y si Bernstein admite y comprende que el resultado de la lucha del proletariado (incluso para una democracia económica) «no depende» de la concentración del capital en manos de un número decreciente (Marx) o creciente (B.), admite esto para añadir que este éxito «no depende ni siquiera de todo el edificio dialéctico, al que ese detalle pertenece», y que antes bien, depende «del aumento de la riqueza social y, especialmente, de la madurez intelectual y moral de la misma clase obrera» (p. 179). Palabras, especialmente aquellas referidas a la deseada madurez moral de la clase obrera, que logran su sentido más completo en la página 187, con la conclusiva deploración del «desprecio del ideal», con la «exaltación de los factores materiales», de los que serían culpables los marxistas «materialistas», («yo, dice él, no subordino la victoria del socialismo a su inmanente necesidad económica») y finalmente en su llamamiento a una «moral superior», al idealismo del Kant del imperativo categórico (véase de B.: *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in *Neue Zeit*, 1894).

Este es el *cant* bernsteniano, su *retórica* moralista, su pía fórmula: el espiritualismo idealista contra el materialismo histórico; muy lejano, él que invoca «Kant contra el *cant*» de los dialécticos marxistas, del pensar que se le pueda re-

torcer que al *cant* representado, en cambio, por el mismo Kant, como por su maestro Rousseau, y por todo el moralismo tradicional, sólo se pueda oponer Marx; no para imitar a Bernstein en su fantástica polémica, sino respeto a la misma realidad de las cosas.

Veamos pues, para concluir, la naturaleza *retórica* de las bases filosóficas del socialliberalismo del bernstenianismo y también un ejemplo significativo del influjo —negativo— de éste sobre la comprensión, por parte de B., de la economía y de la filosofía marxiana.

En cuanto al primer punto, Bernstein, visto que la democracia no es más que la forma política del liberalismo, se remite a Rousseau que «en su "Contrato social" [en el que se inspira el *Estado de derecho* kantiano] pone en la base de todas las constituciones los principios de la soberanía popular que proclamó la Revolución francesa —en aquella constitución democrática del 1793 invadida por el espíritu de Rousseau— como derechos imprescriptibles del hombre»; y finalmente afirma que «incluso una mirada fugaz al contenido de la constitución del 93, expresión consecuente de las ideas liberales de la época, demuestra cuan poco ésta era o es obstáculo para el socialismo», que más bien «de hecho no existe una idea liberal que no pertenezca también a la ideología socialista» (p. 130).² Pero, desafortunadamente para B., que demuestra, en esta ocasión, apreciar tenazmente el dogma especulativo de los imprescriptibles derechos «naturales», y además a la *persona originaria* a los que éstos se refieren (véase antes I), Marx ya lo había irreparablemente confutado anteriormente en la *Cuestión Judía* (1844), observando que los derechos del hombre *distintos* de los derechos

2. Karl Kautsky, en su «Antikritik» instituida *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Stuttgart, 1899, p. 173, supo muy bien contrabatar a este propósito: «...Aber auch der Liberalismus in seiner reinsten Gestalt, das Ideal der Denker der Aufklärungsphilosophie, ist in seinem *sozialem* Inhalt nichts weniger als sozialistisch, weder direkt noch nur indirekt, in seinem Konsequenzen... Der ganzen Argumentation Bernsteins liegt hier das Zusammenwerfen von Demokratie und ökonomischem Liberalismus zu Grunde». Excepto exaltar después sin reservas, como de costumbre, el «contenido *político*» del liberalismo y concluir que «Anders steht es freilich mit den *politischen* Inhalt des Liberalismus, der Demokratie. Die muss der Sozialismus selbstverständlich acceptiren, etc.».

del ciudadano —es decir justamente los derechos «naturales»— «no son más que los derechos del hombre egoísta», del hombre «limitado a su particular interés y a su arbitrio particular, separado de la comunidad»; y que «la constitución más radical, la del 1793, por más que diga: Art. 2: ces droits [los derechos naturales e imprescriptibles] son: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété: porque, en el artículo 6.º sobre la *libertad* (como «pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout qui ne nuit pas aux droits d'autrui») «se trata de la libertad del hombre como mónada», en el art. 8.º sobre la *seguridad* (como «protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés») se ve como «la sociedad burguesa no se eleva sobre su egoísmo», sino que «la seguridad es más bien la aseguración de su egoísmo»; y así sucesivamente.

Y en cuanto al segundo punto, no hay duda de que el rechazo por parte de Bernstein de la revolucionaria «expropiación de pocos usurpadores hecha por la masa del pueblo» (véase el cap. citado del *Capital* I) está condicionado —ideológicamente— por su incomprensión del motivo fundamental de aquella expropiación, indicado, también en esta ocasión, por Marx en un *hecho* económico: el hecho por el que la propiedad *privada* capitalista «está ya basada en un ejercicio *social* de la producción»; y que tal incomprensión, de la razón basilar de la revolucionaria «transformación de la propiedad capitalista... en propiedad social», depende de los prejuicios generales tradicionales, roussonianos, de la retórica jusnaturalista, en la que aun se ahoga B., y a la que se vuelve a conectar la ideología económica burguesa que lo ciega tanto.

Lo que se confirma con una rápida consideración de algunas advertencias esenciales de Marx al inicio de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, advertencias que quedaron en letra muerta para Bernstein (y no sólo para él): es decir que, si «los individuos producen *en la sociedad*», como no se puede negar, el «punto de arranque» de cualquier investigación económica «es consiguientemente la producción *socialmente* determinada por los individuos»; luego hay que rechazar como *Robinsonaden*, como «pobres fantasías del siglo dieciocho», ya sea el aislado cazador o pescador con el que empiezan Smith y Ricardo, ya sea «los sujetos independientes por naturaleza» que «el Contrato social de

Rousseau pone en relación»; y es necesario, en cambio, volver a referirse aristotélicamente al principio: que «el hombre es en sentido literal un *zoon politikon*» y que «es un animal que sólo puede aislarse en la sociedad» (pp. XIII-IV, ed. Kautsky, Stuttgart, 1907).

Resumiendo, se puede concluir que, ideológicamente, y es decir, en el caso en cuestión, filosóficamente hablando, el *cant* jusnaturalista que se deriva del *egoístico religioso*, roussoniano (antes mencionado, I), impidió a Bernstein notar el descubrimiento marxiano —científico-económico antes que filosófico— de la *sociedad* inherente esencialmente al *trabajo*; y en la práctica lo hizo desviarse hacia el reformismo de su social-liberalismo.

Por otra parte, abriendo un paréntesis, se puede relevar, en relación con Marx, que habla también de «una apariencia sólo estética de las robinsonadas grandes y pequeñas» (p. XIII), que éstas expresan también un aspecto esencial —el *derecho natural*— de la ideología ética tradicional, que no puede ser omitido científicamente, como aquí y en otros lugares indica Marx, ocupado científicamente, al menos en un cierto momento de su actividad, sobre todo por el problema económico y por la consiguiente reducción de cualquier problema histórico a la historia de la economía *tout court* (véase también, la afirmación simplista: que «este individuo del siglo dieciocho», el hombre independiente por naturaleza, es simplemente «el producto, por una parte, de la disolución de las formas económicas feudales, y por otra, de las nuevas fuerzas productivas que se han desarrollado desde el siglo XVI»); veremos como contra el carácter profundo de su filosofía que se manifiesta en el concepto del «derribo de la praxis», que tiende a salvaguardar, con la unidad del proceso histórico, la *distinción específica* de los momentos que lo componen: la «naturaleza o particularidad, es decir, las «condiciones económicas y el hombre, lo universal, es decir, la superestructura» de la que forma parte cada valor y cada ideología, y también en este caso, la ideología moral jusnaturalista; y a pesar de la misma apasionada batalla contra el derecho natural realizada por él durante toda la vida, hecha evidentemente no contra puros fantasmas estéticos o irrelevantes fenómenos de la realidad (económica).

2. — Con Rodolfo Mondolfo, la problemática revisionista y reformista abierta por Bernstein se ensancha y se hace mucho más instructiva, aunque lo sea siempre en sentido negativo. Examinemos la refutación mondolfiana de la «antieticidad del materialismo histórico» y la relacionada interpretación de la teoría del exceso de trabajo como teoría económico-filosófica.

Despejado el terreno de la preliminar cuestión histórico-económica de la dificultad, superior a sus categorías (no sólo económicas), en las que se habían enredado los ricardianos a propósito de la plusvalía: dificultad aclarada por Marx de esta manera: 1) que, mientras según el principio, aceptado por Ricardo, de la igualdad valor-trabajo, el valor de cambio de una jornada de trabajo es igual a su producto, es decir el salario es igual a su producto, de hecho era verdad lo contrario y resultaba, por común acuerdo, un trabajo no pagado (plusvalía); 2) que tal plusvalía concernía a la mercancía efectivamente existente en el momento del contrato entre capitalista y trabajador, es decir no al producto del trabajo sino a la «fuerza de trabajo», a la que se podía aplicar la igualdad valor-trabajo, midiendo el valor de cambio por la cantidad de «trabajo social cristalizado» que contiene —Mondolfo afronta el problema fundamental: el de explicar cómo y dónde la aplicación de tal valor tipo —valor-trabajo— al contrato de compraventa de la fuerza de trabajo pueda dar paso al concepto de plusvalía o exceso de valor en el sentido de trabajo no pagado, de detracción, de explotación, etc. (*El materialismo histórico en Federico Engels*, 1912, 335 ss.).

En tanto, no hay duda de que «el concepto del exceso de valor en cuanto que es el concepto de una detracción, no es concepto económico [de la economía tradicional burguesa]», y esto sin tener en cuenta la observación de Croce: que sobrevalor, es decir extra-valor, es en economía pura una palabra carente de sentido (p. 336). Marx y Engels habían declarado ya, que si nos limitamos a considerar la fuerza de trabajo como una mercancía, las leyes del intercambio de las mercancías tienen también en este caso una aplicación plenamente legítima. Desde este punto de vista, es decir, en el ámbito del principio característico, según Marx, de la época capitalista, según el cual «la fuerza de trabajo toma para el mismo trabajador la forma de una mercancía», el mismo Marx, en

el capítulo III, s 4, del *Capital* I, «combate las tendencias vampirescas del capitalismo, pero admite que el uso de la fuerza de trabajo pertenezca al capitalista», porque «la naturaleza especial de esta mercancía, de la que habla Marx, consiste sólo en eso, que necesita no ser deteriorada por un excesivo consumo; no en que niegue la legitimidad de un supervalor» (pp. 342-3 n.). Y las «reivindicaciones» [de los trabajadores] «pueden ser solamente de mejoramiento de horario o de salario, no de abolición de la relación de asalariado; pueden corresponder a la medida de la explotación, no a la explotación por sí misma, no a la existencia del supervalor» (pp. 342-3). Y Engels confirma en el *Antidühring*, III, 4, que «cuando esta mercancía especial [la fuerza de trabajo] se ofrece en el mercado, su valor, como el de cualquier otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, y que el trabajador, para poder afirmar la existencia de un supertrabajo no pagado, de un supervalor traído tiene que «tener una idea del negocio pactado *enteramente diferente*» de la del capitalista (*Ant.*, II, 7). ¿Qué idea? Nos encontramos, dice Mondolfo, ante dos concepciones opuestas: «si una parte del concepto de que la fuerza de trabajo es una *mercancía*, la otra tiene que moverse necesariamente a partir de la rebelión contra lo que el *Manifiesto comunista* llama resolución de la *dignidad personal* en valor de cambio» (pp. 342-44). Así pues, «en cuanto mercancía, el valor de la fuerza de trabajo se fija naturalmente en base a la igualdad valor-trabajo, la que... Lassalle llamó *eherne Lohngesetz* [ley de bronce del salario]; pero cada protesta, cada acción de clase, como cada teoría de un exceso de valor, de una detracción y de una explotación, significan un *principio diferente*, más allá de la igualdad valor-trabajo» (pp. 344-5).

El principio diferente, más allá de la igualdad valor-trabajo supuesta por toda teoría de un exceso de trabajo y exceso de valor, es el «principio del *humanismo*», formulado por Marx, contra la escuela histórica, a propósito del proletariado que se remite a un título esencialmente humano y no «histórico»: principio que Mondolfo determina como el principio de la fuerza de trabajo «en cuanto *propiedad personal*», no mercancía (pp. 335-345); remitiéndose precisamente a Locke quien afirma (en *Two treatises on Government*,

II, V, 44) que «siendo el hombre dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de sus propias acciones y del *propio trabajo*, encuentra ya en sí mismo la gran base de la propiedad».

Así, prosigue Mondolfo, el «concepto del exceso de valor no sólo atañe al hecho de la producción o a la relación de cambio; sino también a la relación del *reparto* de los productos y al hecho de la *apropiación*»; y Mondolfo se sirve de la siguiente cita de Engels (Prólogo a *Capital y salario*): «estos valores producidos por los obreros *no pertenecen* a los obreros... la clase trabajadora *no recibe* más que una parte de los productos que crea». Así, mientras la relación de cambio, de individuo a individuo, es relación de igualdad, «la *desigualdad* aparece en las relaciones de *reparto*», que «no se establecen entre los individuos, sino entre las *clases*», ya que la plusvalía es un «fenómeno de clase» que pertenece a la sociedad capitalista en cuanto a que está dividida en clases, con diferencias por lo tanto de apropiación» (p. 346). Y aquí, «al considerar el exceso de valor como fenómeno de clase y la relativa reivindicación como reivindicación de clase y no individual, está la diferencia entre el comunismo crítico marx-engeliano y el jurídico, por ejemplo, el de Proudhon». Este último (con el que Mondolfo teme, no sin razón, ser confundido cuando se refiere al principio individualista, lockiano, del trabajo) reivindica el «derecho al producto íntegro del trabajo» para el trabajador individual; pero Marx, en la crítica al Programa de Gotha, y Engels, en la crítica al proudhonista Mülberger, han demostrado que, no siendo la producción industrial moderna un hecho individual sino social, «el derecho al producto íntegro del trabajo tiene sentido sólo cuando se entienda que no es para el trabajo individual, sino para toda la sociedad de los trabajadores», de donde el «reparto» para el consumo entre los individuos se puede suponer precisamente, en esta marxista «sociedad de hombres libres», en proporción a la cantidad de trabajo realizado por cada uno (pp. 346-7). Y precisamente «a causa de la confrontación entre el reparto, que se daría en una sociedad de libres trabajadores, y la que se da en la sociedad dividida en clases, la clase asalariada siente la sustracción hecha a su maximum edonista, la coacción para producir dosis supermarginales de trabajo; afirma pues su reivindicación... La

reivindicación de clase sustituye a la individual, porque la consideración del trabajo individual se sustituye por la noción de la naturaleza social del trabajo: pero... con esto nos movemos del terreno del cambio al del *reparto*. El concepto del exceso de valor, como fenómeno de clase, antes que individual es sí, como decía Croce un *concepto de diferencia*; pero obtenido a través de la comparación no con el concepto tipo del valor-trabajo (justicia conmutativa y relación de igualdad de individuo a individuo); sino con el reparto de los productos sociales, como se daría en una sociedad de tipo comunista de hombres libres (relación de proporcionalidad y de justicia distributiva)» (pp. 347-8).

Así pues, «cuando se dice, que el exceso de valor no pagado es trabajo, la afirmación tiene sentido unánime con la condición de que se niegue a la fuerza de trabajo el carácter de mercancía. Y éste es el punto de vista del proletariado. La fuerza de trabajo es la propiedad del hombre en cuanto *persona sujeta de derechos*: contra la reducción de la persona a valor de cambio, a mercancía, el proletariado afirma su derecho del hombre sobre la persona y sobre su actividad libre [Locke cit.]. De este derecho de propiedad sobre el propio trabajo deriva, en un *Verein freier Menschen*, el derecho al reparto de los productos en medida proporcional a la actividad desarrollada» (p. 350). Antes bien, «a mí me parece —advierte Mondolfo— que la plusvalía sea más un concepto *jurídico que no económico*; y que presente el doble carácter de corresponder no sólo a una reivindicación del *maximun edonista*, sino (en relación al daño que sufre la clase obrera se presenta como *ofensa* contra un *derecho natural*) también a una reivindicación universalista de derecho» (p. 347, n.). Claro, este «derecho del hombre sobre la persona y sobre su libre actividad» es «el principio nuevo de derecho, que el proletario recobra de la *Declaración de los derechos* y hace suyo, inspirando a ésta toda su acción de clase. La personalidad, decía ya el *Manifiesto de los comunistas*, no es sólo el burgués, la libertad no es sólo la del burgués: para reivindicar estos derechos inherentes a la personalidad humana, el proletariado, decía Marx, tiene que formar una sola cabeza y un solo corazón, y con una presión de clase levantar barreras de leyes (sobre la jornada de trabajo, las condiciones higiénicas, el salario, etc.) que le impidan hacerse esclavo» (pp.

351-2). Y aquí Mondolfo cita a Bernstein, para reunirse con él: «toda acción de clase, que parece dirigida a limitar la libertad individual, está dirigida en realidad a conquistar la libertad de la persona» (cfr. antes).

Pero no basta. Añade aún que «el célebre salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, sobre el que ha insistido tanto Engels, no quería decir solamente cese de las crisis económicas y de la anarquía de la producción. La conquista del dominio sobre las fuerzas ciegas y destructoras tenía que ser condición y medio para el libre desarrollo de la personalidad» (p. 352). Y concluía haciendo suyas las conclusiones de Marx en el *Capital*, I, IV, 3, sobre la sustitución del individuo, en la totalidad de su desarrollo, al individuo incompleto, órgano de una sola función particular; y las de Engels que las reprende en el *Anti-d.*, III, 3, criticando la división (manufacturera) del trabajo, la monstruosidad del desmenuzamiento del hombre en ella, y afirmando que el trabajo tiene que transformarse de medio de sometimiento del hombre a medio de liberación (pp. 352-3). Con esto «parece aclarada la cuestión de la posición de Marx y Engels sobre la moral» (p. 355 n.).

El defecto de esta interpretación consiste: 1) en el haber identificado el Humanismo, que da un sentido a la teoría de la plusvalía, con el humanismo individualista de Locke y del iluminismo en general (desde Locke hasta la *Declaración de los derechos del hombre*); 2) en la inmediata consecuencia que esta identificación dando lugar a una interpretación *jurídica* de la plusvalía, no tiene en cuenta la advertencia crítica esencial de Marx, a pesar de haber declarado, Mondolfo, tenerla presente, y que dice que «sobre una valoración *ética* no se puede basar una revolución de las relaciones económicas» (p. 348), es decir, no se puede basar el socialismo científico; 3) en las conclusiones prácticas de tales premisas especulativas humanista-liberales: conclusiones que sólo pueden ser *reformistas*, y como tales tolerantes sólo por eclecticismo de las conclusiones revolucionarias y verdaderamente socialistas.

En cuanto al primer punto, es grave que a Mondolfo se le haya escapado la importancia de la siguiente alusión de Marx, en el *Capital* I, 1, sobre la ideología religiosa y filosófica de una sociedad en la que el trabajo es una mercancía:

«para una sociedad de productores de mercancías, donde la relación general entre los productores consiste en el tratar sus productos como valores en cuanto que son mercancías, y bajo esta apariencia de cosas, parangonar unos con otros, sus valores *privados* a título de igual trabajo humano, el *cristianismo*, con su culto del *hombre abstracto*, especialmente en sus formas *burguesas*, protestantismo, *deísmo*, etc., es la forma religiosa más adecuada».

Si Mondolfo hubiese tenido en cuenta esta profunda advertencia sobre la persona *abstracta*, originaria, como es la persona cristiana, objeto de culto moral no sólo por parte del teísmo cristiano positivo, iglesial, sino también por parte del teísmo filosófico y deísmo en general (véase supra, I), seguramente no habría, tomado su concepto de la fuerza de trabajo del deísta Locke, y no habría caído en la dificultad insuperable de sacar un «reparto *social*» de los productos del trabajo, partiendo del trabajo *privado* que es precisamente el trabajo como «propiedad de la persona en cuanto sujeto de derechos»: el trabajo, entendido por Locke como «propiedad» de los «hombres libres e independientes por naturaleza», que, sólo por ulterior «contrato» con el fin de «preservar recíprocamente la propia vida, la propiedad personal y los haberes ("tales derechos")... se reúnen en comunidades políticas» (*Two treat. on Gov.*, cc. V. 44, VIII, 95, IX, 123-4). De Locke que dice precisando (a continuación de la cita de Mondolfo hecha antes): «Y todo lo que él [el hombre] utiliza de *actividad operante* para procurarse confortación y ayuda para su misma existencia... pertenece por completo a él y ya no es patrimonio *común* de todos» (*op. cit.* V, 44).

Por supuesto; si la actividad operante, la fuerza de trabajo, es originariamente de cada uno como tal (la persona *abstracta*, «natural»), ésta, en cuanto que pertenezca a un miembro de la sociedad cuyo fin es la tutela de la persona *abstracta*, natural, ésta, como su producto, quedará como algo *privado*: y *no contra el derecho*, sino en virtud del *derecho*, en cuanto que esto significa *legitimización* de los «derechos de naturaleza», es decir legalización del hombre libre e independiente por naturaleza, de la persona *abstracta*, originaria. La perspectiva, pues, se presenta al revés. En el concepto lockiano de la fuerza de trabajo como propiedad de la persona (*abstracta*) está precisamente la base —filosófica—

de la concepción económica burguesa de la fuerza de trabajo como algo *privado*, objeto de relación de individuo a individuo, objeto de cambio, mercancía.³

Todo el contrario a lo que piensa Mondolfo. Al que se le presenta, una que otra vez, el concepto marxiano de la naturaleza *social* del trabajo (p. ej., en la pág. 351, ¡en la nota!), pero lo pierde de vista enseguida, la posibilidad de superar en serio el cambio, la división del trabajo y la apropiación capitalista, y alcanzar la apropiación o reparto *social*, justo. Así, el concepto lockiano, jurídico, de la persona le impide comprender ese principio de la sociabilidad del hombre, o humanidad de la sociedad, en la que consiste el humanismo de Marx, su humanismo aristotélico: se lo impide propio en cuanto le precluye el carácter «común», social de la «actividad operante» de la fuerza de trabajo y además de la *producción*; sin la que no es posible reparto social.

Ese carácter es sobreentendido por Mondolfo como explicable con la *comunidad* de naturaleza (humana) de las personas propietarias de la fuerza de trabajo; *en resumen*, con su *género*; pero no se da cuenta (tampoco él, como otros muchos, como todos los iluministas e idealistas y espiritualistas) que asume dogmáticamente —es decir sin demostra-

3. Es extraño, o quizá no lo sea en absoluto, que a Mondolfo (y a los demás «revisores») se le haya escapado la mordiente caracterización de la esfera del cambio como «verdadero Edén de los innatos derechos del hombre», en *Das Kapital* I, 2, (Hamburg, 1867, p. 140), que reproduzco integralmente: «Die *Sphäre der Circulation oder des Waarenaustauschs*, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der That ein wahres *Eden der angeborenen Menschenrechte*. Was allein hier herrscht, ist *Freiheit, Gleichheit, Eigentum*, und *Bentham*. Freie heit! denn Käufer und Verkäufer eine Waare, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren *freien Willen* bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige — *Personen*. Der Kontrakt ist das freie Produkt, worin sich ihre Willen einen *gemeinsamen Rechtsausdruck* geben. *Gleichheit!* den sie beziehen sich nur *als Waarenbesitzer* aufeinander und tauschen Aequivalent für Aequivalent. *Eigentum!* denn jeder verfügt nur über das Seine. *Bentham!* denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu thun. Die Einzige Macht die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres *Eigennutzes*, ihres Sondervorteils, ihrer *Privatinteressen*. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andern kehrt, vollbringen Alle, in Folge einer Allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres Wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses». Cfr. nota siguiente sobre Tugan-Baranowsky y otros «revisores».

ción— la unidad del género o universal con el individuo: de aquí la persona tradicional como *sustancia*, es decir lo universal como soporte *inmediato* del individuo; de aquí el *egotismo jusnaturalista* —esencialmente *teológico* también (cfr. supra, Rousseau)— del deísta Locke, del primer gran intérprete moderno del Cristianismo «según la razón», que dejó en herencia al «escéptico» anti-iluminista Hume la tarea no cumplida por él de abordar *críticamente* también la sustancia «espiritual» personal.

En Marx, en cambio, veremos como hay un esfuerzo por *mediar* el género y el individuo, lo universal y lo particular, con el trabajo, es decir con la *sociabilidad esencial* para el trabajo, con la fuerza de trabajo. Humanismo concreto, humanismo socialista de Marx, contra el humanismo abstracto jusnaturalista e individualista, «liberal». Sólo en el humanismo socialista la plusvalía tiene un sentido económico y filosófico.

En efecto, pasando al segundo punto, es obvio como Mondolfo no logra, partiendo del trabajo, como propiedad personal, llegar al reparto social de los productos del trabajo, así como no logra, partiendo del trabajo como «base de un derecho» originario de la persona, y además del exceso de valor y exceso de trabajo como «ofensa contra un derecho *natural*», llegar verdaderamente a un concepto del exceso de trabajo como «una injusticia de reparto» y «reivindicación de clase»; y termine por quedar, a pesar suyo, mezclado en un compromiso entre socialismo jurídico fichteanoproudhoniano (a Locke se enlaza, lo recuerda Mondolfo, el «Estado mercantil cerrado» de Fichte) y comunismo crítico marx-engelsiano.

Así se le escapa a Mondolfo la originalidad del *fundamento* de la concepción ética marxiana: que es el *hecho económico* (hecho, en origen, no *concepto*) de la *sociabilidad* de la *producción* industrial moderna, de resolver el contraste, de hecho, entre las «fuerzas» productivas —*sociales*— y las «relaciones» de la propiedad *privada*, y del *cambio*, de los productos. Y además se le escapa, aunque intente comprenderla, la ética de la *masa* que se deriva de ese hecho: la ética que aristotélicamente obra con ventaja a la sociabilidad del trabajo; y que sólo en base a este criterio se puede demostrar la injusticia del exceso de trabajo y de valor (que proceden de

las condiciones económicas y culturales del *cambio* y *derecho natural*, etc.), y dar lugar, sólo ella, a reivindicaciones —revolucionarias— de *clase* en cuanto que son reivindicaciones de *masa* o *sociales*: revolución de la ética porque también se revoluciona la economía y *viceversa* (por esa relación de heterogéneos que es la «revolutionäre Praxis», como veremos).

En cuanto al tercer y último punto era inevitable que en las conclusiones prácticas, políticas de Mondolfo, la desorientación de las premisas teóricas, las incertidumbres y contradicciones relativas, por último el compromiso entre Locke y Marx, entre iluminismo y materialismo histórico, entre principios de la revolución burguesa (además de la *Declaración de los derechos* se refiere expresamente a Rousseau para el problema de la igualdad, en la pág. 332) y los de la revolución proletaria, se hiciesen sentir con la aceptación indiscriminada ya sea del programa reformista de las «barreras de leyes» (pp. 351-2), es decir, de las reivindicaciones hechas (p. 342) poco antes por él, contra Sorel, que atañen sólo la medida de la explotación, no ésta por sí misma; sea del programa revolucionario del *salto* engelsiano y de la institución de la marxística *sociedad de hombres libres*, cuya premisa es la abolición de la división del trabajo. Y se entiende que el programa congenial para Mondolfo es y no puede ser más que el que se deriva directamente de las premisas de su positivismo iluminista: el reformista; el otro, el revolucionario, siendo conciliable con éste sólo eclécticamente.

Este es el socialliberalismo o liberalismo de Mondolfo: concepción que, como las de Bernstein y las de los revisionistas en general, representa un intento de desarrollo o puesta al día socialístico del liberalismo: es decir, un intento —desesperado— para resolver problemas, los del socialismo científico, surgidos en otro momento histórico diferente al del liberalismo y derivados en cuanto problemas específicamente filosóficos, de la necesidad de volver a establecer el fundamental problema de la personalidad y libertad humanas con método anti-iluminista y antiteológico en general, precisamente para poder resolver ese nuevo problema *histórico* de la libertad y de la igualdad *sociales*, y de cuya comparación sólo se revelan las insuficiencias del humanismo tradi-

cional, todavía dogmático y teológico, ya sea iluminista o romántico; luego, en una tal comparación dialéctico-revolucionaria están —sólo— las relaciones históricas posibles de liberalismo y socialismo, de humanismo individualista, de marca iluminista o romántico-idealista y de humanismo socialista crítico-práctico.

Claro, en lo que respecta al intento de Mondolfo de conciliar el positivismo iluminista y materialismo histórico, este intento más que el de Bernstein, nos instruye, por su problemática más compleja e históricamente más nutrida, por su mismo eclectismo de consecuencias extremadamente relevantes, sobre la siguiente verdad: que en el socialismo científico se entra —ideológicamente— sólo mediante una filosofía adecuada, que es específicamente el humanismo crítico-práctico que forma un todo único con el materialismo histórico.⁴ Sólo en este visual exceso de valor y exceso de trabajo tienen un sentido, científico-económico y filosófico.

4. A los documentos de incomprensión radical del marxismo, debida a una interpretación junsnaturalista de su ética, añadimos las siguientes conclusiones a cerca de Tugan-Baranowsky (raillé por Lenin) y Lindsay, representantes típicos de aquella serie de intérpretes idealistas, que empezada por Bernstein, Stammer, Cohen, Vorländer, etc., se ensancha hasta Croce y Gentile, y no está aún cerrada. Tugan-Baranowsky: «Es [das sozialistische Ideal] entspricht den Interessen der Arbeiterklassen —der grossen Mehrzahl der Bevölkerung— und ist zugleich als die fundamentalste Forderung des Naturrechts zu betrachten. "Das angeborene Recht ist nur ein einziges", hat der grösste Denker der Neuzeit [Kant] gesagt, und "Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nütigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht". Der Kapitalismus vereitelt dieses ursprünglichste Menschenrecht; darum muss er einer besseren und gerechteren Gesellschaftsordnung Platz machen» (*Theoretische Grundlagen des Marxismus*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1905, pp. 238-9). Lindsay: «Although Marx's teaching of the social nature of production supersedes the labour theory of value with his individualistic [sic] assumptions, the theory is nevertheless essential to Marx's teaching. For in him also it is only the drive of the demand for justice to the individual which the theory embodies which enabled him to get behind the assumptions of the existing economic structure and see what an economic structure of society might be» (*Karl Marx's Kapital*, London, Oxford University Press, 1925, p. 108). Confróntese la «demand for justice» de L. con la «general ley ética» de Croce (v. supra). El error idéntico, monótono nivela a todos estos intérpretes-revisores, grandes y pequeños. Y se

3. — Para concluir, pasemos a Croce y a la actual escuela liberal-socialista, que se pone en marcha a partir de la interpretación crociana de Marx.

Veamos, en primer lugar, el significado preciso que asume, en el contexto, la conocida afirmación crociana del no-sentido, en economía, del término exceso de valor. «Es evidente —dice— que la idealidad o lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de estas palabras, son presupuesto necesario para el socialismo. El interés que nos empuja a construir un concepto del exceso de valor, ¿no es quizás un interés moral, o social, o como se quiera llamar? En economía pura, ¿se puede hablar de exceso de valor? ¿No vende el proletario su fuerza de trabajo precisamente por lo que vale, dada la situación en la presente sociedad? Y, ¿sin este presupuesto moral, cómo se explicaría, además de la acción política de Marx, el tono de violenta indignación y de sátira amarga, que se advierte en cada página del *Capital*?» (*Materialismo histórico y economía marxista*, 1944, p. 20).

Se evidencian aquí dos errores: 1) que cuando Croce niega el exceso de valor como concepto económico, esto sucede, porque no logra superar el horizonte de la economía tradicional, burguesa, o «economía pura»: no logra divisar, tampoco él, el *hecho económico* nuevo, descubierto por Marx que es (según el resumen de Engels del *Manifiesto*) la «revolución capitalista», es decir, repitamos, la transformación de las fuerzas productivas modernas «de instrumentos de producción aislada a instrumentos de producción social», con el relativo problema de la «contradicción fundamental» por la que «la forma de producción se rebela ante la forma de cambio» y «la burguesía se manifiesta impotente para dominar durante más tiempo a las fuerzas sociales de lo que dure su forma de producción»; por lo que el ulterior problema económico revolucionario de «liberar» a las fuerzas productivas de la propiedad capitalista para consentir a su «carácter social» la «plena facultad de desarrollarse» termi-

entiende: es una sola voz, la de la tradición platónico-cristiana, con su culto del Ideal abstracto, que responde a la instancia revolucionaria, realista de Marx. Qué significado ético tenga ese Ideal, qué se le incorpora a eso moralmente, lo hemos empezado a ver examinando el *amor humanitario* de Rousseau y se verá mejor prosiguiendo. Pero ya sabemos la ecuación final: idealismo = individualismo (abstracto).

nando de esta manera con la «sobreproducción», con las «crisis», con el «círculo vicioso» de un exceso de fuerzas productivas y de productos, por una parte» y de «un exceso de trabajadores desocupados y sin medios de vida por otra»: problema económico revolucionario en el que sólo tiene un sentido —científico *antes* que filosófico— el exceso de valor; 2) que, no habiendo comprendido Croce todo esto, sólo puede mantener, junto a la economía tradicional, la ética tradicional, *deductiva*, idealista y el relativo *utilitarismo teológico*, que veremos; rechazando los fundamentos *inductivo*-críticos de la ética que es precisamente el fundamento *materialista*-histórico.

Por consiguiente, no extrañará que Croce, aunque considere que «Marx declara que la ley del valor-trabajo (de aquí el concepto de exceso de valor) no es una ley moral», confirme cuanto ha dicho antes, observando: «El valor es igual al trabajo. Bien, y ¿qué se *deducirá* a efectos de la moral? ¿Que a cada uno corresponda el fruto del trabajo? ¿Sí? ¿Y cómo se relaciona esta regla con aquel *hecho*? Hágase la prueba de relacionarla, y se estará obligado a recurrir a una serie de *presupuestos sociales*, además de a una *ley* ética general que los domine» (op. cit., p. 169). Y nótese aquí como Croce, mientras se esfuerza por considerar que a algún «hecho» económico (el carácter social de la producción) tiene no obstante que reenviar la ley económica marxiana del valor-trabajo, desconozca al mismo tiempo ese *hecho* negando que de él, es decir de su ley, se pueda sacar la regla «a cada uno el fruto, etc.», sin recurrir al presupuesto (abstracto a priori) de una general ley ética. Esta insensibilidad crociana a la *inducción* (marxiana en este caso) dice todo.

Así, la incompreensión, si es aún posible, aumenta con lo que sigue inmediatamente: «Y se verá que, según las distintas condiciones sociales la *moral* podrá imponer esa particular regla de reparto, u otra no diferente. En una sociedad, p. ej., en la que todos trabajen, pero que esté compuesta por mitad de hombres fuertísimos con fácil trabajo abundantemente productivo, y por mitad de débiles o enfermos, la norma «a cada uno el goce de los frutos de su trabajo» sería una norma nada caritativa y moral» (ivi). Al que, aparte de aquella *moral* es decir esa acostumbrada abstracta «idealidad», esa abstracción pura, de lo que todo tendría que

derivarse, es decir *deducirse*; aparte de esto, el marxista puede responder: 1) que esa norma no representa la sociedad comunista en su fase suprema y característica; 2) que sólo en su última fase y característica de tal sociedad rige la otra norma de la que Croce *calla*: «a cada uno según sus necesidades», norma que es posible sólo y precisamente después de la actuación de la precedente, porque en una sociedad de *sólo trabajadores* «las fuentes de la riqueza *colectiva* manan *abundantes*» (*Crítica al programa de Gotha*, I); es posible, es decir, después de la «desaparición» de esa «envilecedora subordinación de los individuos a la *división del trabajo*» (ivi), a la que Croce liberal, Croce precisamente «caritativo y moral» está aún parado.

Dada esta incompreensión de Croce por la economía marxiana en sí y de sus relaciones con la ética, es explicable lo arbitrario y fantástico de la conclusión de Croce sobre el exceso de valor como «concepto de diferencia» resultante de la «comparación elíptica» de la *premisa* hipotética de una sociedad de sólo trabajadores, en la que se realice el concepto tipo de valor-trabajo, con la sociedad real, capitalista (p. 32 n.).

Finalmente, todo se aclara mejor si se tiene en cuenta el carácter general de la solución tradicional, iluminista o idealista o espiritualista, de las relaciones entre economía y ética.

Este carácter —que consiste en la deducción de lo económico o particular a partir de lo ético o universal, es decir, de lo eterno o absoluto, de la razón, del espíritu, etc. (piénsese, p. ej., en la libertad económica o «laissez faire» como uno de los derechos «naturales», es decir, *racionales*, *eternos*, del individuo humano), por lo que en resumen lo económico se convierte en una categoría de orden *teológico*, es decir una categoría de la vida «eterna» o «espiritual» (en un sentido más o menos laico) del individuo como tal —este carácter se repite en la concepción de Croce ya vista de la relación entre economía y ética, cuando Croce advierte: que «la adopción de éstos [es decir, los métodos económicos]... tiene que ser un acto de la *conciencia moral* o de la libertad entendida moralmente («liberal» no ya «librecambista»): en *El tercer camino* (en apéndice a *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, 1944, p. 30); que «la libertad no tiene

ninguna relación de dependencia con uno u otro ordenamiento económico, pero a todos los somete a debate y de vez en vez acoge o rechaza según ayuden o dañen a su fin de la *vida espiritual*» (*La teoria della libertà*, 1945, p. 22); y que «la idea moral y religiosa de la libertad... no puede depender de nadie ni llegar a ningún tipo de pacto con las necesidades vitales y económicas, que íntimamente supera» (*Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, 1945, p. 15).

Así, la *espiritualización de lo económico* (¡el presunto distinto!) en el que se expresa la *retórica* moralista, el *cant* del humanismo *individualista*, liberal, de Croce, se puede considerar la última manifestación notable de ese *utilitarismo teológico* ya afianzado, p. ej., con la fórmula, ingenua, de Franklin: del éxito económico como infalible *prueba divina*. Por lo que el «Espíritu» (= Libertad moral) de Croce se refiere, poniéndola al día, a la vieja «Providencia» del deísta americano. Y se comprende, dada la general inspiración platónico-cristiana o espiritualista común a los dos: inspiración que en el humanitario Franklin se determina como *egotismo religioso*, como el principio del individualismo cristiano; y que en Croce idealista se determina como *narcisismo espiritual*, como principio del *hombre auto-consciente*.

Y en cuanto al origen en Croce del *liberalsocialismo* del país, éste está ya implícito en lo ya dicho: en la adopción de los métodos económicos por parte de la conciencia moral, o *deductividad* de lo económico a lo ético (y relativa significación ilusoria del carácter de «distinto» atribuido a lo económico); y en la separación-subordinación de la libertad *librecambista* a la libertad *liberal*, del librecambismo al liberalismo, es decir de lo económico a lo ético: existe la formulación de Croce de la así llamada *tercera vía* «entre socialismo (o comunismo o economía racionalizada) y capitalismo». Dice así Croce: «También el socialismo marxista, que creía cortar de golpe y para siempre la raíz de los males y de los conflictos a través del camino económico con la igualdad marxista, se demostró utópico y a la vez ineficaz; y éste fue el sentido, durante los últimos años del siglo dieciocho, de la llamada «crisis del marxismo», que tuvo que ceder ante la idea del reformismo, es decir de un continuo sucederse de medidas según lugares y tiempos, como el curso de la historia necesita y consiente, corriendo el historicismo

marxista... En términos teóricos, el proceso que se efectuaba era el de la distinción entre liberalismo moral y político y liberalismo económico, con la subordinación y resolución del segundo en el primero. Consecuencia de esta solución del problema es que ahora ya no se piensa, como se decía antes, en «moralizar la economía», sino al contrario, se pide que ésta se afirme cada vez más enérgicamente a sí misma, y no sea inmoral sino amoral, porque ésta es su tarea y su verdad y que la conciencia moral intervenga para integrarla, porque la vida del hombre se atiene a un *único principio* que es el *moral*, al que le toca ajustar, *en resumidas cuentas*, los conflictos económicos y dictar la acción que los compone» (*Considerazioni cit.*, pp. 12-14). Y termina aprobando, como era de esperar, no sólo el *fabianismo* («el «fabianismo» del que se habla, dice, es decir la concreta y progresiva aceptación de las reformas económicas, que al principio estaban sólo en los programas de los socialistas, es la prueba de que éste (el liberalismo) se ha liberado del antiguo connubio con el librecambismo», op. cit., p. 17), sino también la *nueva etapa* económico-política de Roosevelt, que culmina en las *Cuatro Libertades*, y sobre este tema resume de esta manera, compartiendo las conclusiones de una «guía moral para los seguidores de la nueva etapa», cuyo autor es Edgar Kemler: «Leo un libro muy instructivo sobre la «deflación de los ideales americanos»; y ¿en qué consiste este deshinchamiento de los ideales? En el abandono del despreocupado optimismo [del individualismo de la «libre iniciativa»] que estaba presente en el siglo XVIII, y más específicamente entre el 1830 y el 1870, como reivindicación del carácter ético-religioso del liberalismo contra los vínculos económicos que había estrechado y las objeciones que se derivaban, con el convencimiento al que hemos llegado, y que aunque se destruyese al capitalismo, no por ello seríamos libres, y que es necesario dirigir las grandes corporaciones y las concentraciones de poder hacia fines populares. También aquí pues la «deflación» tendría que llamarse, más propiamente, «purificación» [del «liberalismo» del «librecambismo»]» (ibid.).

Estas páginas en las que el mismo Croce pone en contacto principios filosóficos y conclusiones políticas, es pues un documento interesantísimo: en cuanto a que estas páginas nos demuestran muy claramente qué incertidumbre teó-

rica, qué confusión y eclecticismo de principios generales constituyen la base del liberalismo, del que hoy es Croce, lo quiera o no, el representante filosófico más autorizado. Basta indicar ese decir y desdecir perpetuo sobre lo económico y sus relaciones con lo ético, por lo que primero se afirma que el momento vital o económico es «necesario» cuanto el ético, y así parecería ver verdaderamente *distinto* de este último, y después se termina diciendo que el segundo continuamente «supera», en el sentido de que lo «configura», al primero, pero no obstante no se quisiera ver confundido con quien quiere, ridículamente, «moralizar» a la economía, y se vuelve a pedir la necesidad de lo económico y que éste «afirme» cada vez más «enérgicamente» a sí mismo, como «amoral» ya no como inmoral, para después volver de nuevo a la conciencia ética como único principio y ajustador «en resumidas cuentas» de lo económico. Es la lógica ecléctica del idealista inquieto por lo real y concreto, pero incapaz de autocritica; la *lógica del un poco de todo*.

Y ésta es la lógica del liberalsocialismo en general: liberales en la ética y en la política, socialistas en la economía; es decir, un poco de esto y un poco de aquello; como nos lo ha demostrado de la manera más sencilla y cándida el arzobispo de Canterbury: la «persona» (y la libertad) del individualismo cristiano, con un añadido de *planning*, de planificación económica o economía racionalizada, como se quiera decir. Croce, con su lógica, dice: el liberalismo, es decir la «idea religiosa y moral de la libertad», *puede librarse* del «viejo connubio» con el librecambismo.

Y ésta es la lógica del liberalismo de nuestras tierras, que por boca de Guido Calogero repite que «será así, una vez más, sólo la educación en el *sentido de la justicia*, es lo que podrá hacer avanzar a la historia y a la economía en el *sentido querido por Marx*» (*La critica dell'economia e il marxismo*, 1944, p. 95).

Se ha visto, pues, suficientemente, si no nos equivocamos, cuánto valor tiene especulativamente la «revisión» del marxismo, en sus representantes mejores, desde Bernstein a Croce y seguidores, qué pobre consistencia tiene la «crisis» del marxismo exaltada por ellos. Hemos visto las incertidumbres, confusiones y contradicciones filosóficas de Bernstein y de Mondolfo. Hemos visto, por último, claramente, en la

lógica crociana de los grados o momentos del Espíritu, y en particular en la teoría de momento económico, la razón más significativa del fracaso filosófico de los revisionistas: *el no haber sabido apreciar adecuadamente lo económico, es decir la categoría de la particularidad o multiplicidad a la que éste pertenece*; este no haber sabido apreciar debido, es obvio, al idealismo o iluminismo común a todos los revisores (y particularmente interesante, la reducción *iluminista* de la plusvalía y fenómeno jurídico, es decir ético, en el Mondolfo *positivista*).

Espejo precioso, pues, la filosofía de lo económico de Croce, porque es un espejo de ampliación de la *inquieta* mentalidad abstracta suya y de los demás «revisores», espejo, en resumen, de la común mentalidad ecléctica, es decir de la crisis —no resuelta— en la que el marxismo ha puesto su idealismo o iluminismo. (La crisis es de los «revisores».)

Por lo que todo se reduce, para nosotros, al final, a volver a examinar el problema de lo económico o particular y de su *especificidad* y *condición de positivo* con relación a lo ético o a lo universal, volviendo a ver todo el problema de sus relaciones. La cuestión se puede exponer históricamente de la siguiente manera: si después de Marx, se puede aceptar la siguiente «reivindicación» hegeliana de lo útil o económico citada por Croce (en la *Filosofía de la práctica*, 1945, pp. 268-9) como sobreentendido motivo inspirador de la filosofía idealista de lo económico: que «La moral no tiene que hacerla desdeñosa con la *utilidad*, porque toda buena acción de hecho es *útil*, es decir tiene realidad y *efectúa* algo *bueno*», porque, «una buena acción que no fuese útil, no sería *acción* y no tendría *realidad*; y la *inutilidad* es la *abstracción* y la *irrealidad* del bien»; y que, por fin, la «utilidad significa solamente que se tiene *conciencia* de la propia acción», y que «si esta conciencia fuese reprobable, sería igualmente reprobable *conocer la bondad* de la propia acción» (*Gesch. d. Philos.*, II, pp. 405-6). Reivindicación muy ilusoria y engañosa, por su lógica típicamente idealista, es decir, *generalizadora* y elusiva de los problemas, en plural, de los que consta la filosofía, la historia: adviértase el embotellamiento del concepto de *utilidad* en los entre sí sinónimos de *realidad*, *efectualidad* (¡lo «efectual» de Croce!), *acción*, de éstos con el de *bien* (¿la realidad, es decir, el ser, no es para los escolásticos el bien?),

del de bien por último, en el de *conciencia* o *conocer*, como era de esperar en un racionalista como Hegel. Conclusión: útil = ser = bien = conocer (= saber o autoconciencia). Está claro que es difícil aceptar ésta o similares reivindicaciones de lo económico.⁵ Así, las incertidumbres y contradicciones de los «revisionistas» y en especial del mayor de ellos, Croce —incertidumbres que se reflejan políticamente en el eclecticismo liberalsocialista—, nos estimulan, al menos negativamente, para volver a examinar el problema de lo económico y de sus relaciones con lo ético. Mientras la teoría marxiana de la personalidad y libertad humanas, a lo que pasamos ahora, nos introduce positivamente en estos problemas, y nos indica la solución.

Con ésta tendremos también la respuesta a las otras preguntas antes indicadas, en particular al de la admisibilidad de una problemática filosófica específicamente socialista, que es por lo demás, la misma pregunta concerniente al carácter del desarrollo ideológico socialista del liberalismo: si ese desarrollo sucede o no a causa de una caída (revolución), de una fractura histórica.

Vayamos pues de la *persona originaria*, que es la «persona cristiana», la persona tradicional, a la *persona histórica* que es la persona marxiana, el «hombre total», según Marx.

5. Significativa la siguiente observación de Lenin a cerca del pasaje hegeliano, en la *Ciencia de la Lógica*, sobre la «Idea práctica»: «L'Idee dans la mesure où le concept est déterminé en soi et pour soi, seulement pour soi, est l'Idee pratique, l'action (319) et le suivant est intitulé "B.: l'Idee du Bien"... Pourquoi donc, à partir de la pratique de l'action, passage seulement au "Bien"? Cela est étroit, unilatéral! Et l'Utile? Sûrement l'utile prend place ici. — Ou pour Hegel l'utile serait-il aussi le bien?» (*Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1938, p. 197).

CAPITULO III

EL HOMBRE TOTAL «MARXIANO EN CUANTO PERSONA HISTORICA, SOCIAL Y SU «LIBRE DESARROLLO Y MOVIMIENTO». LA NUEVA PROBLEMÁTICA.

1. — No es posible comprender en toda su importancia la concepción marxiana filosófica de la persona y de la libertad si no es partiendo, naturalmente, de sus principios: desde los conceptos más generales, de «hombre», «naturaleza», «sociedad», «trabajo» y «praxis revolucionaria» (que se encuentran en los póstumos *Manuscritos económico-filosóficos* del 1844 y en la *Ideología alemana*, I, Feuerbach, del 1845-6, editados por Adoratskij en la *K. Marx-F. Engels historisch-kritische Gesamtausgabe*, Berlín 1932, I, 3, pp. 29-172, y I, V, pp. 7-67).

Empecemos por el principio: del análisis del concepto del hombre. El hombre, dice Marx, «es inmediatamente un ente natural (*Naturwesen*)», (I, 3, p. 160: cursivo del entrecomillado siempre de M.): es decir, es particular, es particularidad. Por tanto, es un ente «pasivo, dependiente, limitado», es decir, finito: y en cuanto pasivo es «un ente *apasionado*», incluso «la pasión es fuerza sustancial del hombre» (pp. 160-1). Contra Hegel, que reduce al hombre a una «abstracción del hombre», a la «conciencia de sí», al pensamiento o saber, Marx busca aristotélicamente «al hombre real», que es en primer

lugar, «naturaleza», objetividad, materialidad, en resumen particularidad. Está claro que la hegeliana «conciencia de sí» sólo se puede exteriorizar en una «cosa abstracta», la «materialidad» (*Die Dingheit*), precisamente una «abstracción», no en una «cosa real». En efecto, «la "materialidad" no es absolutamente nada que pueda ser *autónomo* (*Selbständiges*), de *esencial* (*Wesentliches*) en relación con la "auto-conciencia", sino simplemente una cosa creada, algo *puesto* por ella... El hombre real, en cambio, crea y pone objetos sólo en cuanto a que él está puesto por objetos, en cuanto a que es originariamente *naturaleza*... Él, en el acto de poner algo, no sale, pues, de su *actividad pura para crear al objeto*, sino que su producto objetivo manifiesta simplemente su actividad *objetiva*, su actividad en cuanto actividad de un ente natural, objetivo, natural, sensible y tener además un objeto, una naturaleza, un sensible fuera de sí, o bien ser nosotros mismos objeto, naturaleza; sentido, es la misma idéntica cosa... Un ente que no tiene objeto fuera de él no es un ente objetivo: pero, «un ente no objetivo [no particular] *no es un ente*» (pp. 159-161). Observamos inmediatamente el carácter de verdadero y propio criterio unitario, filosófico, que tiende a sumir la categoría marxiana de la «naturaleza», en cuanto abraza, en el significado de *particularidad*, sea el aspecto subjetivo que el objetivo de la naturaleza.

Por otra parte, prosiguiendo, «el hombre no es solamente un ente natural (particular), sino que es también un ente natural *humano*, es decir un ente que existe para sí mismo (reflejo en sí, pensante), así pues un *ente genérico* (*Gattungswesen*), y como tal tiene que confirmarse y afirmarse tanto en su ser como en su saber» (p. 162). Es decir, es un ente genérico en cuanto a que «éste se refiere a sí como a un ente *universal* (*einem universellen*) y además libre» (p. 87); y ésta es su diferencia específica: la universalidad. Formulación marxiana del *homo animal rationale*. «El hombre —en cualquier grado sea un individuo *particular* e incluso siendo su particularidad la que hace de él un *individuo*...— es igualmente la *totalidad ideal*» (p. 117).

Concluyendo el análisis: el hombre es «un *ente genérico determinado* (*ein bestimmtes Gattungswesen*)», natural (p. 117): como decir que es un compuesto de particularidad o naturaleza y generalidad. Pero, esta fórmula del compuesto

o sinolo marxiano tiene un sentido preciso sólo a condición que esté resuelto en la otra: que «el individuo [humano] *es el ente social*» (p. 117). Porque sólo en esta última se revela *a)* que la generalidad o universalidad es la diferencia específica del hombre respecto a los demás entes naturales o particulares; *b)* como la humanidad del hombre, la generalidad o universalidad, se actúe sólo en su relación con la naturalidad o particularidad que es asimismo algo «autónomo»; *c)* como esta relación sea sólo posible mediante la socialización (universalización) de la naturaleza, mediante el constituirse de sociedades o comunidades veraces. Se trata, con otras palabras, de ver la verdad del compuesto que es el hombre en esto: en el ser hombre-naturaleza y también *ente social*. Aceptamos como una hipótesis que hay que comprobar este singular compuesto (de distintos, decimos, y veámoslo en la prueba del problema humano por excelencia: el problema de la persona o libertad: si éste es un criterio superior a los tradicionales para la solución de dicho problema. Veamos, por tanto, pasando del análisis a la síntesis, cómo se configura la relación entre la que se encuentran los elementos del sinolo, la humanidad o universalidad y la naturaleza o particularidad.

«El ser humano de la naturaleza —afirma Marx— no existe sino por el hombre *social*; y es de esta manera como hay una *relación* de la naturaleza con el hombre: es como existencia del hombre para otro y de otro para él; y sólo como elemento vital de la realidad humana es *fundamento* (*Grundlage*) de la existencia humana del hombre. Sólo así la existencia *natural* es su existencia *humana*, y la naturaleza se convierte para él en humana. Así la *sociedad* es la perfecta unidad esencial (*Wesenseinheit*) del hombre [o universal] con la naturaleza [o particular], la verdadera resurrección de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y del humanismo de la naturaleza» (p. 116).

Veamos la aplicación y *comprobación* de esta concepción de las relaciones del hombre con la naturaleza; que es una concepción netamente antitradicional, en cuanto a que no es la específicamente romántica, basada en el principio de una relación *subjetivo-lírica*, inspiración, genio, intuición, del hombre con la naturaleza; pero tampoco es (se ha visto) la genéricamente idealista de la naturaleza como objetiviza-

ción del hombre autoconsciente, o dialéctica apariencia del espíritu.

Veamos, pues, la confirmación de lo antes dicho que nos ofrece, por ejemplo, de los sentidos y necesidades humanas. «El ojo —nota Marx— se ha hecho *humano* cuando su *objeto* se ha hecho un objeto social *humano*, del hombre y para el hombre. Es así inmediatamente en su práctica cuando los sentidos se han hecho *teóricos*. Se relacionan con la *cosa* por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* consigo misma y con el hombre y viceversa. La necesidad o el goce pierden así su naturaleza *egoísta*, y la naturaleza pierde su mera utilidad, cuando la utilidad se ha hecho utilidad *humana* [es decir universal porque es social]» (p. 119). Así «es cuando el hombre no se pierde en su objeto, si éste se ha transformado para él en objeto *humano* [universal o valor], hombre objetivo. Esto es sólo posible si este objeto se hace para él en objeto *social*, él también un ente social, como la sociedad se convierte para él en este objeto» (p. 119). Naturalmente «no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, la sensibilidad práctica, el querer, el amar, etc., en una palabra la sensibilidad *humana*, el carácter humano del sentir, existe sólo porque existe su *objeto*, porque la naturaleza se ha *humanizado*» (p. 120), porque se ha socializado y así y sólo así se ha universalizado, espiritualizado, adquirido un valor. La comprobación de todo lo que se ha dicho, está en las siguientes consideraciones críticas sobre la sensibilidad humana defectuosa que se manifiesta en esa relación del hombre con la naturaleza, la relación con el hecho económico de la propiedad *privada*; consideraciones que se justifican y hacen válidas por el criterio antes mencionado de la relación del hombre, que ahora estamos comprobando en el campo fenomenológico o experimental.

«La propiedad privada —observa Marx— nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo lo sentimos *nuestro* cuando lo poseemos... *Todos* los sentidos físicos [¡humanos!] e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación (*Entfremdung*) de todos ellos, del sentido del *tener*. A esta absoluta pobreza tenía que reducirse el ser humano...» (p. 118).

La comprobación experimental del criterio filosófico de

la relación hombre-naturaleza nos ha llevado, pues, al mundo económico: y no nos debe asombrar por dos motivos: una ideal e intrínseca a la misma problemática filosófica de la que hemos empezado, en cuanto a que el mundo económico es innegablemente manifestación típica y fundamental de las relaciones humano-naturales; el otro, histórico o *de hecho* (en el sentido de un historicismo efectivo o concreto, no dialéctico por una dialéctica platonizante, a la hegeliana, que haga inútil en una continuidad y unidades abstractas el aspecto de la novedad o contingencia que hace la historia, incluso la de los conceptos filosóficos, historia o experiencia o como se quiera llamar), ha nacido del fenómeno o novedad histórica, con el problema científico-económico marxiano de la sociabilidad de la producción y también el problema filosófico marxiano del hombre humano en cuanto hombre social.

Marx continúa examinando la «historia de la industria», historia de decisiva importancia para verificar el sinolo hombre-naturaleza y para resolver el problema del hombre como «ser social». Porque «la industria [o trabajo *social*] es la relación *real*, histórica, de la naturaleza y además de la ciencia natural, con el hombre» (I, 3, p. 122), es decir típica relación real, en cuanto histórica, y verdadera, en cuanto mediado por lo particular o naturaleza con lo universal u hombre que se resume en la fórmula de la «coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana... en cuanto *praxis revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*]» (I, V, p. 534).

Ahora, «se ve cómo la historia de la *industria*... ha sido concebida hasta ahora, no en su conexión con la *esencia* del hombre [la universalidad], sino siempre y únicamente según una relación externa de utilidad» (I, 3, p. 121), es decir, en conexión con la «pura» abstracta, utilidad o naturaleza o *particularidad* del hombre: en resumen desde un «punto de vista de enajenación», desde un punto de vista de extrañación para el ser humano, para su esencia específica que es lo universal o valor. De hecho, «en la *industria material ordinaria* [del régimen de propiedad privada]... tenemos delante bajo la forma de objetos *sensibles, extraños, útiles*, bajo la forma de la *enajenación*, las fuerzas *esenciales objetivas* del hombre» (pp. 121-2): tenemos ante nosotros objetivada la enajenación del hombre en relación a sí mismo, a su especí-

fica esencia, en cuanto que tenemos ante nosotros una utilidad (naturaleza) extraña para el hombre porque no está aún en relación real con el hombre, no está aún *socializada* y *por eso* no está aún empapada por lo universal, por la específica esencia humana (que no dispone de otro modo de actuación que no sea ilusorio, teniendo que ser mítico o dogmático).

La fecundísima transcripción hecha hasta este momento de los conceptos de sociedad e historia hasta el de industria o trabajo social (en cuanto típica relación real, y original, del hombre con la naturaleza), se expresa, con toda su fuerza normativa de criterio real-ideal, en la siguiente declaración: de lo que *tiene* que ser, es decir, la naturaleza «antropológica» o *humanizada* en cuanto *socializada*, y la correlativa ideal industria «ordinaria», *privada*, capitalista, burguesa: «La naturaleza que nace en la historia humana —en el acto generador de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre, así pues, como la naturaleza se transforma —aunque de una manera *enajenada*— para la industria: la verdadera naturaleza *antropológica* (*die wahre anthropologische Natur*)» (p. 122). Significativo corolario: «La historia es ella misma una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre. Algún día las ciencias naturales se ocuparán de la ciencia del hombre, al igual que la ciencia del hombre se ocupará de las ciencias naturales: no habrá más que *una ciencia*» (p. 123).

Observamos en seguida que la fórmula *naturaleza antropológica* adquiere su sentido total cuando se identifica y se absorbe en la anterior mencionada: la «praxis revolucionaria», o «cambio práctico» o como se quiera decir. En tanto, llegados a este punto de la aplicación y comprobación del criterio marxiano del hombre-naturaleza, se perfila ya a causa de la acción crítica y disolvedora sobre la economía y sobre la moral tradicional, de que este criterio es capaz, se perfila el problema ético-crítico, típicamente marxiano, de la «supresión (*Aufhebung*) de la propiedad privada»: como «la *emancipación* completa (*vollständige Emanzipation*) de todas las cualidades y de todos los sentidos humanos..., precisamente porque estos sentidos y estas cualidades se han hecho *humanos*, tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo» (pp. 118-119). Precisamente Marx dice que «como la

propiedad privada es sólo la expresión sensible de esto, de que el hombre se convierte a la vez en *objeto* para sí y objeto extraño e inhumano, de que su manifestación de vida es privación de vida y su realización es su infructuosidad, una realidad *extraña*, por esto la supresión positiva de la propiedad privada, es decir, la aprobación *sensible* del modo de ser y de vivir humanos de las *obras* humanas por y para el hombre, no ha de entenderse sólo en el sentido del *goce*, de la *posesión inmediata*, unilateral, en el sentido del *tener*: sino en el sentido de que «el hombre se identifica (*eignet sich*), de una manera omnilateral, de su ser omnilateral (*sein allseitiges Wesen*), así pues, como hombre total (*als ein totaler Mensch*)» (pp. 117-8).

Se perfila el problema marxiano del «comunismo» como supresión positiva de la propiedad privada, es decir de la *autoenajenación* (*Selbstentfremdung*) del hombre; y además, como real *apropiación* (*Aneignung*) del ser humano por y para (*durch und für*) el hombre; como retorno completo, consciente, realizado dentro de toda la riqueza del desarrollo histórico, del hombre para sí como hombre *social*, es decir, como *hombre humano*; porque «este comunismo es, como naturalismo perfecto, humanismo y como perfecto humanismo, naturalismo» (p. 114); porque en la «relación genérico-natural» (*natürlichen Gattungsverhältnis*), base de este comunismo, «la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con otro hombre, y su relación con otro hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su determinación *natural*» (p. 113). Es posible comprender, por medio de la rica fórmula de la *relación genérico-natural* que anuncia la razón y el fin de esa *socialización* de la *naturaleza*, como es la esencia de este comunismo, es posible comprender la presencia normativa del criterio basilar del hombre-naturaleza; criterio cuya veracidad y consiguiente capacidad de resolver las dificultades económico-morales que llevan, se ha visto ya, al problema del comunismo, se podrá probar totalmente sólo cuando se terminará el examen de las dificultades en las que éste puede transformar las soluciones tradicionales de los problemas económico-morales, y además el examen de la adecuación de sus modos de solución de las dificultades que este criterio —inductivo-deductivo— ha evidenciado en las soluciones tradicionales.

Por lo tanto, se ha dicho que el problema marxiano del comunismo es ético-crítico, como problema moral tratado según el método del historicismo concreto antes mencionado, método que, siendo inductivo-deductivo (según la fórmula de la «praxis revolucionaria» como «coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana»), está esbozado en algunos párrafos de la *Crítica de la razón pura* y después abundantemente desconocidos y olvidados por el mismo Kant y por todo el idealismo, que es el espíritu de la ciencia moderna y de la convalidación filosófica que es el criticismo o atemperamiento de empirismo y racionalismo.

2. — Terminemos, pues, el examen del proceso de la *alienación humana* en la que parecen converger las dificultades de la economía tradicional y de su moral, entrando en la crítica marxiana filosófica de la tradicional *división social del trabajo*, es decir, de la estructura general de la sociedad burguesa en cuanto sociedad de clases.

«La división del trabajo» —en la que se expresa «respecto a la actividad [trabajo]» lo que en «propiedad privada» se expresa «respecto al producto de la actividad»— es, dice Marx, «la expresión economicista de la *sociabilidad del trabajo* (*Gesellschaftlichkeit der Arbeit*) dentro de la enajenación (humana)»: es decir «como el *trabajo* es sólo una expresión de la actividad humana en la privación, una expresión de la vida, así la *división del trabajo* no es otra cosa que la posición *extrañada*, de *privación* (*entfremdete, entdusserte, Setzen*), de la actividad humana como *actividad real genérica* (*Gattungstätigkeit*) o actividad del hombre como ser genérico» (p. 139).

«¿En qué consiste —se pregunta Marx— la enajenación del trabajo? En primer lugar en eso, en que el trabajo es *extraño* para el trabajador, es decir, no pertenece a su esencia [de hombre: lo universal o genérico], y que éste, no se siente afirmado en su trabajo, sino negado, no confortado, sino infeliz... Por eso su trabajo es libre [= humano], pero costreñido (= «pura» naturaleza o particularidad), es *trabajo obligatorio* (*Zwangsarbeit*)» (pp. 85-6). Y, por otra parte, *obligada* (en sentido profundo, antes dicho) se revela también, por efecto de la división del trabajo, la actividad de los

mismos capitalistas, que como productores independientes, «enfrentados los unos con los otros, no reconocen más autoridad que la de la *competencia*, que la violencia (*Zwang*) de la presión de los recíprocos intereses [= pura, abstracta naturaleza] ejercida sobre ellos» (como se dice en el *Capital*, libro primero, cap. 4, p. 340 y p. 329, ed. 1867, Hamburg).

Así, la división del trabajo —que «se hace espontáneamente (*von selbst*) o “naturalmente” (*naturwüchsig*)», según las disposiciones naturales, p. ej., la fuerza física, según las necesidades, los casos, etc.» (*Ges. - Ausg. cit.*, I, V, p. 21), y que «no se convierte en una real división más que desde el momento en que se instituye una división entre el trabajo material y el intelectual» (ivi)— lleva como consecuencia que «la actividad espiritual y la material, el placer y el trabajo, el consumo y la producción, pertenezcan a individuos diferentes» (ivi).

Sucede así que «cada hombre se esfuerza por crear al otro una necesidad *nueva*..., para meterlo en una nueva servidumbre», que «cada uno intenta crear encima del otro una fuerza sustancial *extraña* para apagar la satisfacción de la propia necesidad interesada», pues, «con la masa de los objetos crece el nuevo reino de los seres extraños a los que el hombre está soyuzgado» (I, 3, p. 127). Sucede que «el refinamiento de las necesidades y de sus medios (refinamiento provocado por el “eunuco de la industria”, el productor, a favor de los consumidores que se resuelve con una “explotación general del ser humano común”) provoca, por una parte (la de los trabajadores), el embrutecimiento, una total y evidente simplicidad abstracta de la necesidad», por lo que «incluso la necesidad del aire libre deja de ser para el obrero una necesidad» (p. 128). Peor, sucede que «en el obrero existe, subjetivamente, el capital, que es el hombre completamente enajenado (*das Kapital der sich ganz abhanden gekommene Mensch*)», así como existe, objetivamente, en el capital, el trabajo como el hombre alienado; y que por eso «como capital, el *valor* del trabajador aumenta según la oferta de la demanda, y también *físicamente* su *existencia*, su *vida*, ha sido y es considerada como una oferta de *mercancía*, una *mercancía* igual que otra» (p. 97).

Como sucede, por otra parte, que si esta degradación del hombre-trabajador a mercancía, a abstracta *naturaleza* o

particularidad es (junto a su ser «parcelado» en la especialización de fábrica) efecto del «despotismo» del productor, en la división «manufacturera» del trabajo, a su vez la degradación del hombre-productor es debida a la «necesidad natural» (*Naturnothwendigkeit*), bajo quien lo coloca su despotismo, que es la regla de la «proporcionalidad» cuantitativa del proceso productivo social en relación con los precios de mercado; necesidad ciega, como abstractamente *natural* o particular, que no se puede producir (y sustancialmente coincidir) más que con el «azar» (*Zufall*) y el «arbitrio» (*Willkühr*) que dirigen la división «social» del trabajo, la «dispersión» (*Zersplitterung*) de los medios de producción entre los muchos productores independientes», con la relativa «competencia» (y la recíproca «obligación exterior de la competencia», que ya hemos visto antes) entre los productores enfrentados entre sí (cfr. el libro primero, capítulo cuarto del *Capital*, pp. 340-6, ed. cit., y *La miseria de la filosofía*, Stuttgart, ed. Bernstein-Kautsky, 1892, p. 120).⁶

Ahora, el criterio que explica los susodichos aspectos de la fenomenología de la enajenación humana —de la constricción o ilibertad del trabajador a la del consumidor y del mismo productor— es el mismo criterio esencial según el que se ha realizado la tradicional división (social) del trabajo: el criterio de la *naturalidad* (abstracta) y además *involuntariedad* y *casualidad* suya; y el nervio de la crítica filosófica marxiana es precisamente el descubrimiento de las dificultades inherentes a ese criterio, de su debilidad de orden general.

Con la «autonomía» de las ocupaciones, debida a la división del trabajo, surge el «individuo de clase», cuya esencia es la «casualidad» o «accidentalidad» de sus condiciones de vida, es decir, el mismo criterio según el cual se cumple la «natural», «no voluntaria» división del trabajo. «La casualidad (*Zufälligkeit*) de las condiciones de vida para el indivi-

6. Das Kapital, I, p. 340: «Bei der Theilung der Arbeit im Innern der Werkstatt beherrscht die *Verhältnisszahl* die jeder Sonderfunktion zugewierne Arbeitermasse *a priori* als bewusste und planmässig befolgte Regel; bei der Theilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft wirkt sie nur *a posteriori* als innere, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare die regellose Willkühr der Waarenproduzenten überwältigende *Naturnothwendigkeit*».

duo aparece sólo con la aparición de la clase, siendo ésta misma un producto de la burguesía» (I, V, pp. 65-6). Entonces, «la competencia y la lucha entre sí de los individuos produce y desarrolla esta casualidad como tal» (p. 66). Y «este derecho de poder, en ciertas condiciones, disfrutar del azar (*der Zufälligkeit sich erfreuen*) con seguridad (*ungestört*) ha sido llamado hasta ahora libertad personal» (p. 64). Confróntese, entre paréntesis, para medir la permanente verdad y actualidad, esta fórmula fuertemente crítica, tanto como para parecer exagerada, de la gloriosa «libertad» burguesa, como libertad *del azar*, con el «derecho a una genuina *contingencia*» formulado, a propósito de la naturaleza de la libertad, por el más ilustre filósofo del americanismo, John Dewey, en *Human nature and conduct*, New York, 1922, p. 309, del que volveremos a hablar.

Prosiguiendo, queda ahora por ver la cosa más importante: es decir, cómo se relaciona el criterio esencial de la división del trabajo, es decir, la naturalidad-casualidad con la enajenación humana; del que este criterio debe de ser, parece, el factor responsable fundamental. Ya nos ha puesto sobre aviso sobre esto la relación existente entre la casualidad-anarquía de la división del trabajo y esa necesidad ciega de la proporcionalidad, ciega, cuantitativa de la producción, a la que está sometida, y por la que se degrada, a su vez, el despótico productor; relación que es de identidad, porque ser casual y necesidad ciega o irracional son sinónimos; y lo que cuenta, nos enseña sobre la común raíz de la casualidad-anarquía de la división del trabajo y de la *irracionalidad* de la producción del productor independiente: la *naturalidad* o *particularidad* aún abstracta, no racionalizada o universalizada verdaderamente; no verdaderamente humanizada; por eso la deshumanización, la enajenación, del mismo productor, se manifiesta como pena del talión, en este caso, en su ser dominado, precisamente porque es un déspota de la producción (¡social!), por esa *extraña* potencia que es objetivamente lo irracional —«incontrolado»— proceso productivo, como sus «necesidades naturales», y subjetivamente, la «pura utilidad», el abstracto egoísmo (con sus «necesidades naturales»), a las que autoriza al productor la tradicional división del trabajo con su esencial criterio de la naturalidad-casualidad, o involuntariedad. Así, pues, ese criterio como deter-

minante de potencias irracionales, extrañas para el hombre, determina la enajenación humana.

Pero veamos la enunciación en términos generales del condicionamiento de la alienación por parte del criterio esencial de la división, la enunciación de su identificación al final.

«La división del trabajo —dice Marx— nos demuestra que los hombres se encuentran en una sociedad natural, por consiguiente, mientras se dé la división entre los intereses particulares y los intereses comunes, mientras la actividad no aparece dividida voluntariamente (= racionalmente), el acto propio del hombre se convierte para él en una potencia extraña, exterior, que lo domina, en lugar de ser él quien lo domine. En efecto, desde que el trabajo empezó a ser dividido, cada cual tiene su círculo de actividad determinado, exclusivo, que le ha sido impuesto, del que no puede salir» (I, V, p. 22). Es decir, «la fuerza social, la fuerza productiva multiplicada que nace a causa de la colaboración entre diferentes individuos, condicionada por la división del trabajo, se presenta para estos individuos, pues la colaboración no es voluntaria (*nicht freiwillig*), sino natural (*naturwüchsig*), no como un propio poder unido (*vereinte Macht*), sino como una fuerza extraña, situada fuera de ellos..., y que ya no pueden dominar» (I, V, p. 23). Así pues, la razón de la enajenación humana, de la autoextrañación manifestada en el hecho que la misma fuerza productiva social humana resulta extraña para sí misma, que las fuerzas de producción se muestran como «absolutamente independientes y separadas de los individuos (humanos)» (I, V, p. 56), la razón de esto estriba en la división *natural* o inmediata, *no voluntaria*, es decir no libre, no racional o universal, de la actividad humana (que es específicamente mediata, libre, racional, universal); estriba en la consecuente *casualidad* o irracionalidad de las condiciones de vida de los individuos *humanos*; estriba en el carácter de *sociedad natural*, abstracta, accidental, particularista, que obtiene así la colaboración de los individuos en la producción, resultando así la fuerza productiva, no siendo verdaderamente una potencia o fuerza *social* asertora —con la universalidad como sociabilidad— de la misma humanidad específica de los individuos, y para éstos extraña, mortificante, opresora. Con otras palabras «el motivo es que los individuos de los que ésas son las fuerzas productivas, existen des-

parramadas y enfrentados los unos contra los otros, mientras, por otra parte, esas fuerzas no son tales sino en el comercio y en las relaciones de estos individuos» (I, V, p. 57). Es decir, condiciones de vida «confiadas al azar» se convierten en «independientes» ante los individuos humanos «precisamente por la distinción de los individuos, por su unión necesaria [natural] que se efectúa con la división del trabajo y convertida, como separación, en una unión extraña para ellos» (I, V, p. 64).

Aquí es donde la crítica marxiana incide más profundamente; aquí donde el concepto-base del hombre como compuesto hombre-naturaleza, manifestando toda su fuerza de criterio disolvente ideológicamente la estructura general —la división del trabajo— del tradicional mundo económico-moral, se impone implícitamente como el único criterio re-constructor, en el terreno ideológico, del mundo económico-moral, es decir, críticamente del mundo; como lo que pre-anuncia —porque los contiene— los conceptos más conocidos, praxis revolucionaria, sociedad comunista, hombre total, como criterios *unitarios* por excelencia, es decir conceptos filosóficos verdaderos y propios.

En efecto, Marx puede señalar profundamente la razón de la *extrañación* de las fuerzas productivas para los individuos *humanos* en la *separación y oposición de éstos*, en el mundo de la «competencia» o «libre iniciativa» *casual*, porque esa separación-oposición significa por sí misma que los individuos humanos están muy lejos de aquella suya *sociabilidad*, digna del nombre, «la sociabilidad del *trabajo*», que siendo en base al criterio del hombre-naturaleza o ser genérico-determinado *consustanciación* de la naturaleza o particular y hombre o universal, sola lleva al hombre a *humanizar* o universalizar o espiritualizar la naturalidad, la materialidad, la particularidad de las fuerzas productivas, precisamente con el *socializarla* (en una *revolución* de las tradicionales relaciones humano-naturales, es decir, del *trabajo*, que se explica en base al criterio del compuesto de los distintos que es el hombre, como veremos). Se comprende que esa separación-oposición, ínsita en la «libre iniciativa», no es más que el último resultado de la sociedad *natural* —o *abstracta* porque sociedad digna del nombre lo es más allá de la naturaleza o del hombre como mediador de ellos— que

es la colaboración no-voluntaria en la producción, a la que da lugar la no-voluntaria división del trabajo. Y se comprende que la crítica de esta división no concierne a la especialización o técnica que en cuanto ésta *no es libre, no es voluntaria o humanamente consciente* o racional o universal o como se quiera decir. Lo cual es la premisa crítica, indispensable para una revolución de la especialización o técnica; para la institución de una *técnica libre*, que es lo mismo que decir verdaderamente *humana*.

Por lo que respecta a la tradicional, burguesa, «libertad de la persona», ésta se reduce a ese *disfrutar del azar con seguridad*, que no es la expresión adecuada —precisamente por su contradictoriedad interna— de una *libre iniciativa* que pretende ser tal a pesar de ser *casual*, es decir, *no racional* y además negadora —de la racionalidad— de la libertad misma, que es sinónimo de universalidad o racionalidad, y por último por su esencia específica, «se relaciona consigo como con un ser *universal* y por lo tanto *libre*».

La crítica de la división se concluye de la siguiente manera, mostrándonos la esfera de la enajenación por entero, es decir, la enajenación como ley, que no sólo acomete la mayoría oprimida de los individuos que se han hecho «abstractos» porque su trabajo se ha despersonalizado o deshumanizado, sino que también acomete a la misma minoría opresora cuyos individuos que la componen son igualmente individuos abstractos, al ser individuos sólo como «propietarios», es decir, reducidos a la opaca naturalidad o particularidad como es el abstracto egoísmo: «Por tanto, por una parte, una totalidad de fuerzas productivas que han adoptado en un cierto sentido, una forma de cosas (*eine sachliche Gestalt*) y ya no son para los individuos fuerzas de los individuos, sino de la propiedad privada y, por tanto, de los individuos sólo en cuanto propietarios privados... Por otra parte, ante estas fuerzas productivas, se encuentra la mayoría de los individuos de quienes estas fuerzas [sociales, humanas!] se han separado y que por tanto se ven privados de cualquier sustancia viviente y se han convertido en individuos abstractos... La única relación que aún mantienen con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad personal y sólo se mantiene vegetando» (I, V, p. 57).

«La clase poseedora —dice Marx— en la *Sagrada Familia*— y la clase proletaria representan la misma enajenación humana, pero la primera clase se siente cómoda y se confirma (*wohl und bestätigt*), entiende que la enajenación es su *propia fuerza* y posee en ella la *apariencia* (*Schein*) de una existencia humana; la segunda se siente anulada (*vernichtet*), en la enajenación, se da cuenta de su propia impotencia y la realidad de una existencia inhumana» (I, III, p. 206).

Aclarado el contenido de la fórmula de la división —social— del trabajo como expresión *economista* de la *sociabilidad del trabajo* en la *enajenación humana*, se puede notar como ésta es la formulación fundamental de la problemática general, filosófica, nacida inductivamente (— deductivamente) del descubrimiento económico marxiano de la contradicción ínsita en la revolución capitalista entre la forma —social— de la producción y la forma —privada— del intercambio y de la relativa propiedad burguesa; formulación específica filosófico-moral, como formulación de las condiciones negativas a superar —la enajenación del hombre en general, proletario o burgués —para resolver por fin el problema de la emancipación, de la libertad. Esto equivale a decir, con otras palabras, que del fundamental descubrimiento económico marxiano de la contradicción ínsita en el hecho histórico de la revolución capitalista deriva la concepción marxiana, moderna, crítica, del problema aristotélico de la *sociabilidad* del *hombre* como problema resoluble sólo en base a la instancia de la *sociabilidad del trabajo*, de la técnica: y en este sentido como problema de libertad: problema de la *libertad de la técnica*.

Se puede decir que toda la ideología marxiana, sea económica como filosófica, se mueve entorno a este concepto de la «sociabilidad del trabajo»; como se puede decir que toda esta ideología tiene su fundamento extra-ideológico en ese *hecho*, o novedad histórica, que esta ideología *categoriza* como la «revolución capitalista». Y que el marxismo en el sentido más amplio no es más que este consciente *círculo* esencialmente aristotélico de *inducción y deducción*; con todos los problemas nuevos, en primer lugar lógicos, que trae consigo.

Si ahora confrontamos Hegel con Marx, la confrontación

resulta penosa para Hegel, en el momento de releer las siguientes declaraciones clásicas de su *Filosofía del derecho*,

§§ 198-9: «Lo *universal* y lo *objetivo* en el trabajo se encuentra sin embargo en la abstracción que efectúa la especificación de los medios y de las necesidades y por tanto precisamente especifica la producción y crea la división de los trabajos... Esta abstracción de la habilidad y del medio hace total, convirtiéndola en necesidad total, la dependencia y la relación de intercambio de los hombres... En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo* subjetivo se *cambia* en la contribución al oscurecimiento de las necesidades de *todos* los demás —en la mediación del individuo mediante lo *universal*, como movimiento *dialéctico*» (el cursivo es nuestro). De lo que se puede observar no sólo que Hegel (como observa Marx a propósito del Hegel en general en la *Fenomenología* y de la *Filosofía del derecho*) «se coloca en el punto de vista de la economía política moderna», «no ve más que el lado positivo del trabajo ("el trabajo como del *ser* del hombre que se afirma") y no ve el lado negativo» (I, 31, p. 157); pero que la motivación ideológica más profunda de este Hegel que se pone en el terreno negativo, *económico* de la división del trabajo es ese concepto exclusivo suyo del trabajo, de la actividad humana en general, como «abstracto-espiritual» (*abstrakt geistige*), como dice Marx, p. 157, en cuanto se entienda que ese concepto, que significa asunción en sí de lo económico bajo la categoría *teológica* de lo «espiritual» o «eterno» o de la «autoconciencia», no puede llevar más que al *utilitarismo* teológico que explica la aceptación por parte de Hegel de la división del trabajo. Precisamente porque la concepción apriorístico-abstracta, teológica, del hombre como autoconsciente, y además *persona* como restaurador de una unidad originaria, es decir, *inmediata*, dogmática, de universal y particular, sólo se puede expresar en un individualismo abstracto, de tipo cristiano, religioso, como está contenido en el *egotismo religioso* roussoniano, y en el *utilitarismo teológico* de Hegel que —en la ilusión de salvaguardar así lo «universal», lo «objetivo»— busca precisamente justificar la concepción burguesa, *individualista*, de la división *social* del trabajo.

En resumen, porque el *espiritualismo idealista*, la filosofía

del hombre como autoconciencia, no puede producir, en ética, con su dogmática premisa de una unidad originaria de universal y particular, más que una especie de teológico utilitarismo, con todas sus consecuencias: como veremos más adelante examinando la dialéctica interna viciada por el apriorismo.

En cuanto a los corolarios políticos de la crítica de la división del trabajo, Marx —en vista de que la división del trabajo comporta esa «sociedad natural» que es una «aparente comunidad» (*scheinbare Gemeinschaft*), una comunidad «totalmente ilusoria» a la que los individuos pertenecen sólo «como individuos medios» (*als Durchschnittsindividuen*), es decir, como representantes de la media o generalidad (¡parcial, ilusoria!) propia de toda clase: como, dice él, individuos que viven en las condiciones de existencia «de su clase», relación en la que participan «no como individuos [individuos de universalidad, es decir, personas], sino como miembros de la clase» (I, V, p. 64).— está en grado de criticar a fondo la emancipación tradicional, roussoniana, como pura «emancipación política» (del hombre como miembro de la clase en el poder, en definitiva, del burgués).

Es la abstracción del *homo politicus*, la separación del «ciudadano» del hombre (burgués) con sus derechos presociales, la separación que él puede y debe propugnar ahora, después de haber propugnado la abstracción del *homo economicus*, la separación del productor (burgués) del trabajador o proletario. La interdependencia entre estos dos aspectos de un mismo proceso de aparente emancipación y de real alienación está expresada así: «el economista —así como la política con sus *derechos del hombre*— reduce todo... al individuo, al que éste priva de cualquier (humana) concreción (*Bestimmtheit*) para fijarlo como capitalista u obrero» (I, 3, p. 139).

Hemos visto antes (II), a propósito de las ilusiones de Bernstein sobre la Constitución del 93, que para Marx ninguno de los «derechos del hombre» supera el horizonte del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, del hombre, en resumen, como «mónada aislada, encerrada en sí misma».

La razón de esto, está, en la naturaleza de la *emancipación política*. Esta emancipación que consiste en la disolución

de la vieja sociedad, sobre la que se apoyaba el «estado contrario al pueblo», la monarquía absoluta, «fue al mismo tiempo, dice Marx en la *Cuestión judía I* (1844), la liberación de las ataduras que lo tenían doblegado, del espíritu egoísta de la sociedad burguesa: así la emancipación política fue a la vez la emancipación de la sociedad burguesa con respecto a la política, incluso de la misma *apariencia* de un contenido universal. La sociedad feudal se encontró descompuesta en su propio fundamento, en el hombre, pero en el hombre como realmente era el fundamento, el hombre *egoísta*. Ahora, este hombre miembro de la sociedad burguesa es la base, la premisa del Estado *político* que lo ha reconocido con este título en los derechos del hombre. Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* (*zügellosten*) de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido vital. El hombre, por lo tanto, no ha sido emancipado de la religión: sino que obtuvo la libertad religiosa; no se emancipó de la propiedad: sino que obtuvo la libertad de la propiedad; no fue emancipado del egoísmo de la industria (*Egoismus des Gewerbes*); sino que obtuvo la libertad industrial» (*Ges. - Ausg. cit., ed. Rjazanov, I, I, 1, pp. 597-8*).

Por lo tanto, «la constitución del Estado político y la reducción (*Auflösung*) de la sociedad burguesa para los individuos independientes —cuya relación es el derecho, como el *privilegio*, fue la relación de los hombres constituidos en estados y corporaciones— se lleva a cabo en un solo y mismo acto» (p. 598).

Así, «el hombre, como miembro de la sociedad burguesa, el hombre *apolítico* (*unpolitische*) aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la actividad consciente se concentra en el acto político... La revolución política disuelve la vida burguesa en sus elementos pero sin revolucionar (*revolutionieren*) estos elementos y someterlos a crítica. Se relaciona con la sociedad burguesa, con el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como con el fundamento de su existencia, como con una premisa que no es necesario probar, como con la propia *base material*» (p. 598). Finalmente «el hombre como miembro de la

sociedad burguesa vale en cuanto hombre *verdadero*, como el *homme* diferente del *citoyen*, porque él es el hombre en su existencia sensible, individual, *inmediata* (*nächsten*), mientras el hombre *político* (el ciudadano) es sólo el hombre abstracto, artificial, el hombre como persona *alegórica, moral*... Rousseau traza así, exactamente, la abstracción del hombre político: «Aquel que osa emprender la institución de un pueblo (o Estado) tiene que sentirse en condiciones de *cambiar*, por así decir, la *naturaleza humana*, de *transformar* a cada individuo, que de por sí es un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo más grande del que este individuo recibía, en cierto modo, su vida y su ser; de sustituir una *existencia parcial y moral* a la existencia física e independiente. Es necesario, en una palabra, que quite al hombre fuerzas que le son *propias* para darle otras que le son *extrañas*» (*Contr. Soc., lib. II, Londres, 1782, p. 67*) ... La emancipación política es la reducción del hombre, por un lado, al miembro de la sociedad burguesa, al egoísta *independiente* individuo, por otro, al ciudadano, a la persona moral (pp. 598-99). «La abstracción del Estado como tal, dijo ya Marx en la *Crítica del derecho público de Hegel* (1843), pertenece sólo a la época moderna: por lo tanto «la lucha entre monarquía y república es aún una lucha dentro del Estado abstracto» y «la república política es la democracia dentro de la forma estatal abstracta» (I, I, 1, p. 436).

Y en la *Sagrada familia* (1845), VI, 3, Marx concluirá: «La antítesis entre Estado democrático representativo y sociedad burguesa es la culminación de la antítesis clásica de cosa pública y esclavitud.⁷ En el mundo moderno, cada uno participa a la vez de la esclavitud y de la comunidad. Justamente la *servidumbre* de la sociedad burguesa es aparentemente perfecta, por parte del individuo, que toma como *propia* li-

7. Cfr. *Kritische Randlossen zu dem Artikel «Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen»* (Vorwärts, Paris, 1844, 10. August, n.º 64): «Der antike Staat und die antike Sklaverei —offenherzige klassische Gegensätze— waren nicht inniger an einander geschmiedet als der moderne Staat und die moderne Schacherwelt, —scheinheilige christliche Gegensätze. Wollte der moderne Staat die Ohnmacht seiner Administration aufheben so müsste er das jetzige Privatleben aufheben. Wollte er das Privatleben so müsste er sich selbst aufheben, denn er existiert nur im Gegensatz zu demselben» (I, 3, p. 15).

bertad, el desenfrenado movimiento que ya no está ligado por vínculos generales ni humanos de los elementos vitales enajenados, por ejemplo, la propiedad, la religión, etc., mientras que la libertad es más bien su perfecta servidumbre (*Knechtschaft*) y deshumanización (*Unmensschlichkeit*). El lugar del *privilegio* aquí lo ha ocupado el *derecho*» (I, 3, pp. 291-2).

Estos corolarios crítico-políticos —que sitúan revolucionariamente la emancipación tradicional, del «hombre común» (—burgués), en el marco de la enajenación humana, al mostrarla como pura *emancipación política (de una clase)*, es decir, emancipación del individuo humano como individuo de clase, o ser parcial, no de él como individuo verdaderamente humano, es decir, ser total— necesita sólo de una ulterior caracterización, técnica, adecuada, de la *naturalidad*, como *racionalidad*, de los «*droits naturels*» precisamente, que también éstos están en la base de los «*droits de l'homme*», junto a las necesidades económicas: ellos que son «*ideología*» filosofía y moral (el *derecho natural*): el que, por lo demás, como exigencia general, Marx lo admite explícitamente, cuando dice p. ej., que «la eliminación de la enajenación procede siempre de la forma de enajenación que es la fuerza (ideológica) *dominante*: en Alemania, la *autoconciencia*; en Francia, la *égalité (die Gleichheit)*» (I, 3, p. 134).

Pero con estos corolarios sobre la emancipación «política» que concluyen el examen sobre la alienación humana ínsita en las instituciones económicas y morales, tradicionales, burguesas, se concluye también el examen experimental de la acción ideológica disolvente ejercitada sobre estas instituciones por parte de los criterios de los que hemos partido: y se abre ya el camino para el examen de las soluciones que de las dificultades suscitadas por estos criterios nos puedan dar; se abre el camino para el examen de la emancipación «humana» del hombre, es decir, la eliminación de la enajenación mediante el comunismo.

3. — En primer lugar, veamos los fundamentos metodológicos y las relativas premisas crítico-polémicas de la teoría del comunismo. Veamos como la eliminación «positiva» de la enajenación implica ideológicamente a) una orientación general que es el «materialismo práctico», o

«histórico», o «materialismo comunista»; b) un ateísmo no abstracto.

Dice Marx: «La propiedad privada, *material e inmediatamente sensible* es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* de toda la producción anterior, es decir de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son sólo modos *particulares* de la producción y caen bajo su ley general. La eliminación positiva (*positive Aufhebung*) de la *propiedad privada*, como apropiación (*Aneignung*) de la vida humana, es pues la eliminación *positiva* de cualquier enajenación y además el retorno por parte del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia (*Dasein*), humana, es decir, *social*» (I, 3, pp. 114-5). (Donde se ve que desde el comienzo, desde los *Manuscritos económicos-filosóficos*, Marx sobrepasó a Feuerbach y su estrecha problemática, que consideraba sólo la enajenación religiosa.) «La moral ... y el resto de la ideología y las correspondientes formas de conciencia —dice Marx en otro lugar— no tienen [por sí solas] historia, no tienen desarrollo, sino que son los hombres los que desarrollan su producción material ... modificando, junto a esta realidad, también su modo de pensar» (I, V, p. 16).

Por tanto, «esta concepción de la historia... se mantiene continuamente sobre el *terreno* real de la historia, no explica la práctica a partir de la idea, sino que explica las formaciones ideológicas con la praxis material y por consiguiente llega también a este resultado: que todas las formas y todos los productos de la conciencia pueden explicarse, no a partir de la crítica espiritual (*geistige Kritik*) y la reducción a la autoconciencia..., sino solamente por el derrocamiento práctico (*praktischen Umsturz*) de las reales relaciones sociales, de los que se han originado esas fantasías espiritualistas; que no es la crítica, sino la revolución la fuerza motriz de la historia, como de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría; y esta teoría demuestra que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia» como «espíritu en el espíritu», sino que se encuentra en ella, en cada estadio, un resultado material, una suma de fuerzas de producción una relación creada históricamente por los individuos con la natura-

leza y entre los mismos individuos, transmitida por cada generación a la sucesiva, una masa de fuerzas productivas, de capitales y de condiciones, que es verdad, están modificadas, por una parte por la nueva generación, pero que, por otra, dicta a ésta sus propias condiciones de existencia y le da un desarrollo determinado, un carácter especial; y que, por tanto, las circunstancias hacen a los hombres cuanto los hombres hacen a las circunstancias» (I, V, pp. 27-28).

Luego está claro: 1) que afirmaciones como la de ser la religión, la familia, el Estado, etc., modos particulares de la producción y la de ser las formaciones ideológicas explicables a través de la praxis material, afirmaciones que, tomadas en sí parecerían favorables al presunto materialismo *determinista* de M., esas afirmaciones están desarrolladas e integradas en fórmulas como la de *praktischer Umsturz* o *derrocamiento práctico*, por lo que *las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida que los hombres hacen a las circunstancias*, o lo visto anteriormente de la *revolutionäre Praxis* (= *unwältzende Praxis*) como *coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana*: fórmulas expresivas tanto como otras del materialismo *práctico*, marxiano; 2) que la *revolución*, en su acepción más filosófica o general, coincide con el «derrocamiento práctico» en cuanto que éste coincide con la «sociedad» (= industria) como relación normativa de consustanciación entre hombre o universal y naturaleza o particular, y como esta relación no lo es de opuestos (espíritu o naturaleza) confluyentes en aquella originaria unidad que es la Idea, sino de *heterogéneos* o *distintos*: porque las circunstancias, es decir, la *causa* que es la naturaleza (como veremos algo «esencial» y «autónomo» respecto al hombre o universal), hacen tanto los hombres cuanto los hombres, (el *efecto* reaccionando sobre la causa, en el derrocamiento de la praxis) hacen a las circunstancias: es decir, por último, la economía, lo particular, determina la ética, lo universal, en tanto en cuanto la ética determina a ésta; 3) que, por tanto, cuando Marx rechaza el método de la *crítica espiritual*, es decir, resolver la historia con la *autoconciencia*, es decir en un proceso de restauración de *opuestos* en la unidad originaria extra-temporal (que es la Idea), Marx al mismo tiempo que toma una postura antihegeliana y anti-idealista, o anti-

platónica, que no podría ser más neta y radical y asume un principio lógico original que, al ser una *reacción del efecto sobre la causa* o *reciprocidad de causa a efecto*, sobrepasa la categoría fundamental racionalista del idealismo, la categoría de *causa* (o *ratio*!) sustituyéndola, como nexo de opuestos (es decir, de universal-*causa* y particular-*efecto*) o *causa sui*, un nexo que sólo puede ser y efectivamente lo es de heterogéneos y distintos, como relación no «dialéctica» sino de «consustanciación» (que indagaremos); nexo que es la misma *lógica* de la «revolución» como es la lógica del concepto basilar del sinolo que es el «hombre» como hombre-naturaleza.

Sobre el hombre hegeliano como Yo, Marx polémico observa: «El hombre es puesto como Yo. Pero el Yo es sólo el hombre tomado en sentido *abstracto*, y producto de la *abstracción*. El hombre es *egoísta*. Su ojo, su oído, etc., son egoístas; cada una de sus fuerzas sustanciales tiene la propiedad del *egoísmo*. Pero por eso es absolutamente falso decir: la *autoconciencia* tiene ojos, oídos, fuerzas sustanciales. La *autoconciencia* es más bien una cualidad de la razón humana, del ojo humano, etc., no es la naturaleza humana una cualidad de la *autoconciencia*. El Yo por mí mismo, abstracto y fijado es el hombre como *egoísta abstracto* (*abstrakter Egoist*), el *egoísmo* elevado en su *abstracción* a pensamiento, es decir, a la universalidad (I, 3, p. 158). Compárese la definición anterior de trabajo como «*abstrakt geistig*» y la conclusión nuestra a partir de ella de un utilitarismo teológico, al que aquí corresponde el *egoísmo sublime* del hombre como Yo, de lo que es el trabajo, la actividad correspondiente.

Por tanto, más que penetrar en un examen crítico técnico de la fórmula hegeliana de la Autoconciencia, Marx se limita aquí, para su objetivo, que es el de despejar el camino de las consecuencias éticas (individualistas) del idealismo, se limita a señalar en el Yo hegeliano una *abstracción* y una *hipostización* del yo real: la «*autoconciencia*», es decir, una *abstracción* (como «*cualidad*» o predicado humano), hecha concreta, es decir, persona, con ojos, etc., egoístas; *abstracción* e *hipóstasis* explicables, no justificables, con el haber hecho Hegel del hombre (de la «*naturaleza humana*» dice Marx), es decir, del sujeto lógico aristotélico), o particular, una cualidad, es decir, predicado (lo universal) de la «*auto-*

conciencia» que se convierte de esta manera, de predicado (humano) indebido sujeto lógico y *metafísico*, sustancia, hipótesis.

Téngase en cuenta que este interesante proceso de hipotización —sobre el que Marx reflexiona mucho, no sólo aquí (cfr. I, 3, p. 168: «el hombre real y la naturaleza real se convierten en simples predicados», y «el sujeto y el predicado se encuentran entre sí en la relación de una inversión absoluta [sin poder perder, nótese bien, su valor primitivo, que sigue siendo yuxtapuesto al nuevo]»), pero también y en especial en I, I, 1, pp. 426-7: p. ej., «Hegel hace los predicados independientes y los deja transformarse luego en una especie mística de sujetos... Hegel hace independientes los predicados, los sujetos, pero separándolos de su real independencia, de su sujeto. El sujeto real aparece a continuación como resultado, mientras es necesario partir del sujeto real y considerar su objetivización. La mística sustancia se convierte, pues, en el sujeto real y el sujeto real aparece como otra cosa, como un momento de la mística sustancia. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de determinación general, en lugar de partir del ser real (*ypokeimenon*, *Subjekt*), y como tiene que haber un soporte para estos predicados, la Idea mística se convierte en este soporte»)— este proceso, que Marx resume en el «intercambiarse (*Umschlagen*) de la empiria con la especulación y de la especulación con la empiria» (I, I, 1, p. 466),⁸ queda como un dato de hecho, una constatación, si no se demuestra su razón. Y de esa dogmática unidad *inmediata* de universal y particular, base de la unidad *originaria*, extra-temporal, de los mismos, parte el platonismo antiguo y moderno, el idealismo o filo-

8. Los ecos de Feuerbach (*Anekdotas*, II, pp. 63 ss.) encontrados en estos pasajes de Rjazanov (I, I, 1, pp. LXXII ss.) no deben ser sobrevalorados como hace R., porque observando en la crítica feuerbachiana sólo el paralelo de la «filosofía especulativa» con la religión (en este caso, como en el caso de la «Entfremdung» humana observada por F. en Hegel), las fórmulas feuerbachianas asumen, en la aplicación en la filosofía política y económica que de ella hace la crítica materialista marxiana, una profundización y un alcance general que la transforma bastante. Este tendría que ser el criterio general a tener en cuenta al juzgar las relaciones entre F. y M., por lo demás, puede releerse atentamente en el texto la crítica de M. a Feuerbach: la divergencia de las dos mentalidades es bastante grande.

sofía de la autoconciencia; unidad inmediata y por tanto *confundida* de universal y particular, en la que éstos se *unifican*, por así decirlo, *coexistiendo y neutralizándose mutuamente* (v. más adelante): donde, precisamente, el *intercambio* del sujeto o particular con el predicado o universal y viceversa; intercambio en el que se expresa, por último, la ética, el individualismo abstracto tradicional, es decir, la concepción, sea de Hegel como de Rousseau y Kant, del hombre como individuo-valor o persona en cuanto auto-consciente, es decir, como restaurador de la unidad originaria de universal y particular, que es (la persona originaria); con el relativo *egotismo religioso* de Rousseau, y *utilitarismo teológico* de Kant que justifica con el «númeno» la propiedad privada y de Hegel que justifica con el «Espíritu» la división tradicional del trabajo y la sociedad clasista burguesa.

En cuanto a la crítica marxiana a Feuerbach, está demostrado que «en la medida en que Feuerbach es materialista, no se encuentra la historia en él, y en la medida en que toma la historia en consideración no es materialista» (I, V, p. 34). De hecho. «Sin detenernos en el hecho —dice M.— que él (Feuerbach) ve al hombre simplemente como "objeto sensible" y no como actividad sensible, ya que aquí aún no sale de la teoría, y no comprende por consiguiente a los hombres en su tejido social dado, ni en sus condiciones presentes de existencia que han hecho de ellos lo que son, él no llega nunca al hombre activo, realmente presente, sino que se detiene a una noción abstracta, el "hombre" y sólo consigue reconocer al "hombre real, individual, corpóreo" en el sentimiento, es decir, no conoce más "relaciones humanas de hombre a hombre" que el amor y la amistad, y además idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de existencia actuales. No llega por tanto a concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible total y viviente de los individuos que lo constituyen y se ve obligado cuando, por ejemplo, ve una masa de muertos de hambre, agotados y tuberculosos a recurrir a la "intuición superior" a la "igualdad ideal del género", a reincidir en el idealismo; allí donde precisamente el materialismo comunista ve la necesidad y al mismo tiempo la condición de una transformación tanto de la industria como de la organización social» (I, V, p. 34).

Y de lo anterior se extrae la conclusión de que Feuerbach

no nota el problema de la historia en la medida en que ignora esa *actividad* sensible total de los individuos que tiene su norma en el criterio de la *sociabilidad del trabajo o industria*, que es el mismo criterio del constituirse y de una *sociedad* humana digna del nombre, y de la misma *historia* (como «una parte real de la *historia natural*»); y que es debido al materialismo «intuitivo», aún puramente *teórico* de Feuerbach, que no le permite superar al individuo singular, abstracto, la pura naturaleza y verlo en relación orgánica, dinámica con lo universal, es decir en la relación *mediata*, racional-crítica, como es, veremos, la sociedad (y la historia) como sinónimo de *industria transformada* según el criterio de la sociabilidad del trabajo, es decir, en cuanto sinónimo de naturaleza *antropológica* al ser *socializada*; como por otra parte, por estos motivos, por los que Feuerbach no se interesa verdaderamente en la historia real humana, y de hecho reincide en el idealismo, en cuanto pretende resolver el problema social con el criterio de la equiparación «ideal», es decir, abstracto, *inmediato*, de los individuos, en el «género» (humano), y por eso su recurrir al *amor* y a la *amistad*, es decir, a las categorías prácticas del individualismo romántico. A propósito de este nexo esencial entre idealismo, ya sea iluminista o romántico, y ética de la igualdad abstracta, como a propósito del contraste insalvable entre las premisas generales, filosóficas, de la igualdad abstracta, *política*, liberal y las de la igualdad concreta, *social*, comunista, puede recordarse la siguiente observación hecha por M. (I, 3, p. 134).

«La igualdad (*Gleichheit*) —dice— no es más que el alemán Yo = Yo traducido al francés, es decir, políticamente. La igualdad como *fundamento* (*Grund*) del comunismo es verdadera fundamentación *política* y es lo mismo que si el alemán justificase el comunismo en cuanto concepción del hombre como *autoconciencia general* (o Yo = Yo)».⁹

9. Téngase en cuenta además, como ampliación a los textos citados, *passim*, los siguientes de las *Kritische Randglossen*, etc., en relación también con la crítica de la categoría de la *política* (a propósito de la confrontación entre «revolución social» y «revolución política»): textos de una densidad singular: «Eine soziale Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des Ganzen, weil sie —fände sie auch nur in einem Fabrikdistrikt statt— weil sie eine Protestation des Menschen gegen das unmenschliche Leben ist, weil sie vom Standpunkt des

En cuanto al ateísmo, premisa de la eliminación positiva de la enajenación, mediante el materialismo práctico o comunista, no es un ateísmo abstracto, dogmático. «El comunismo —dice Marx— empieza con el ateísmo abstracto (Owen); el ateísmo está inicialmente muy lejos de ser *comunismo*; ya que cualquier tipo de ateísmo se mantiene aún en la abstracción. La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar sólo una filantropía filosófica, abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* e inmediatamente de acción (*zur Wirkung*)... Ya Aristóteles dice: «eres engendrado por tu padre y tu madre»... Ves, pues, que incluso desde el punto de vista físico el hombre debe su existencia al hombre... Como para el socialista *toda la llamada historia del mundo* no es más que la generación del hombre por medio del trabajo humano, por tanto el devenir de la naturaleza para el hombre, así tiene

einzelnen wirklichen Individuums ausgehet, weil das *Gemeinwesen*, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagiert, das *wahre* *Gemeinwesen* des Menschen ist, das *menschliche* *Wesen*. Die politische Seele einer Revolution besteht dagegen in der Tendenz der politisch einflusslosen Klassen, ihre *Isolierung* vom *Staatswesen* und von der *Herrschaft* aufzuheben. Ihr Standpunkt ist der des Staats, eines *abstrakten* *Gazes*, das *nur* durch die Trennung vom wirklichen Leben besteht... Eine Revolution von *politischer* *Seele* organisiert daher auch, der *beschränkten* und *zweisältigen* Natur dieser Seele gemäss, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft» (I, 3, p. 22). Y ahora el siguiente juicio sobre el genio *político* de la Revolución francesa: «Die klassische Periode des politischen Verstandes ist die *französische* *Revolution*. Weit entfernt im Prinzip des Staats die Quelle der sozialen Mängeln die Quelle politischer Uebelstände. So sieht Robespierre in der grossen Armut und dem grossen Reichtume nur ein Hindernis der *reinen* *Democratic*. Er wünscht eine allgemeine *Spartanische* *Frugalität* zu etablieren. Das Prinzip der Politik ist der Wille. Je einseitiger, das heisst also je vollendeter der *politische* *Verstand* ist, um so blinder ist er gegen die *natürlichen* und geistigen *Schranken* des Willen, um so unfähiger ist er also, die Quelle sozialer Gebrechen zu entdecken» (I, 3, pp. 15-16). La unilateralidad de la técnica revolucionaria burguesa (cuyo principio es el «intelecto político», es decir, la volición racionalista abstracta o de la *raison* iluminista), y su radical impotencia ante los límites «naturales» representados por la realidad de lo económico inadvertidos para ella, y su consiguiente incapacidad de descubrir los motivos de las «necesidades sociales», están sintetizadas estupendamente en este perfil de la mentalidad de Robespierre: ensayo ejemplar de crítica histórica materialista. Relieves extrínsecos en Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von F. Marx*, etc., II, pp. 29 ss.

la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de origen*. Ya que lo esencial (*Wesenhaftigkeit*) del hombre, el hombre, se ha convertido prácticamente en sensible y visible en la naturaleza, el hombre para el hombre, como existencia de la naturaleza, resuelta prácticamente la cuestión de un ser *extraño*, de un ser por encima de la naturaleza y del hombre; pues tal cuestión implicaría la no esencialidad de la naturaleza y del hombre. El ateísmo, como negación de esta no esencialidad no tiene sentido, porque es una *negación de Dios* y es mediante esta negación que se pone la *existencia del hombre*; pero el socialismo en cuanto tal, no necesita más de esta mediación; comienza con la *conciencia sensible* teórica y práctica del hombre en la naturaleza como el *ser (als des Wesens)*. Es la *conciencia positiva de sí* que tiene el hombre no mediada ya por la eliminación de la religión... Igual que el ateísmo, en cuanto eliminación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, así el comunismo, en cuanto negación (*Aufhebung*) de la propiedad privada, es la reivindicación (*Vindikation*) de la vida humana real como dueña de sí (*als seines Eigentums*), que es el devenir del humanismo práctico (*des praktischen Humanismus*); es decir, el humanismo es el ateísmo mediato por la negación de la propiedad privada: sólo por la negación de esta conciliación —pero ésta es una premisa (*Voraussetzung*) necesaria, nace el humanismo *positivo* (*positive Humanismus*), comenzado positivamente a partir de sí mismo» (I, 3, pp. 115, 124, 125, 126, 166, 167).

Por tanto, Marx supera el ateísmo abstracto, negativo, infecundo a partir del naturalismo y materialismo naturales: y precisamente porque su naturalismo y materialismo *no pierden nunca lo universal*, el valor; sino que sólo sustituye la figuración dogmática, trascendente, abstracta de éste, Dios, con el concepto crítico y verdaderamente inmanente de lo universal como sinónimo no de hombre *auto-consciente* o Espíritu —es decir, de un mítico, estéril regreso, por parte del hombre a una unidad intemporal, aunque sea trascendente y negadora de la naturaleza y del mundo, de lo particular— sino como sinónimo de *hombre social* o ser socializante, es decir, efectivamente universalizador de la naturaleza, lo particular, y con esto *consustanciado*; avanzando de esta manera Marx, al mismo tiempo, con respecto al ateísmo

del materialismo tradicional, vulgar, y con respecto al teologismo del mismo idealismo dialéctico, gracias a un naturalismo que es humanismo (práctico) y viceversa: que se expresa en sus conceptos equivalentes de *hombre, sociedad, historia y revolución*.

Al entrar, por último, en la teoría de la emancipación humana mediante el comunismo, es necesario aclarar, en primer lugar, el atributo de «positiva» que caracteriza precisamente a la supresión de la propiedad privada, tal y como Marx la entiende. Con ese atributo M. nos avisa para que no confundamos la supresión de la propiedad propuesta por él con la del comunismo «totalmente grosero y mecánico (*gedankenlosen*)», y *negativo* como sostenedor de una propiedad privada *general* o «generalizada»: y como tal —ya que en ella se añade a la comunidad de bienes la de las mujeres, «negando en cualquier sentido la *personalidad humana*»— no es más que la «consecuente expresión de la propiedad privada, que es justamente esta negación [de la personalidad]» (I, 3, p. 112). Y M. concluye diciendo que este grosero comunismo utópico no es más que la satisfacción de la «envidia general» de cómo se expresa la «codicia», de la que resulta el «deseo de nivelación a un mínimo *pensado*»; y que «lo poco que esta superación de la propiedad privada sea una real apropiación [del hombre] lo prueba precisamente la negación abstracta de todo el mundo, de la cultura y de la civilización, el retorno a la simplicidad, *contraria a la naturaleza*, del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado a ella» (p. 112).

Y ya que estamos en el terreno de las relaciones entre el *tener* y la superación marxiana, positiva, de la propiedad, no está demás recordar una crítica marxiana a la teoría de la «posesión» como «función social» del «pequeño-burgués» Proudhon. Aquí, por lo que precede, revela totalmente su alcance filosófico. «Que Proudhon —dice M. en la *Sagrada Familia*— pretende abolir el no-tener es lo mismo que pretenda abolir la relación de práctico alejamiento entre el hombre y su *ser objetivo*, y la expresión económica de la auto-extrañación del hombre. Pero, como su economía está aún concebida según las premisas de la economía política corriente, formula la reapropiación del mundo objetivo aún

bajo la forma económica de la posesión. Proudhon... contrapone al viejo modo del tener, a la *propiedad privada*, la *posesión*, atribuye a la posesión una "*función social*"; pero en una función así, lo "interesante" no es "*excluír*" a los demás, sino ejercer y realizar mis fuerzas esenciales [humanas]. Proudhon no ha logrado desarrollar esta idea. El concepto de "*posesión igual*" es una expresión económica y como tal, extraña para indicar que *el objeto como ser para el hombre, como objetivo del hombre*, es al mismo tiempo *la existencia del hombre para otro hombre, su relación humana con otro hombre, la actitud social del hombre hacia el hombre*. Proudhon niega la enajenación económica (*nationalökonomische Entfremdung*) quedándose dentro de la enajenación económica» (I, 3, pp. 212-3). «Pero, bajo la apariencia de reconocer al hombre —había dicho ya Marx— la economía política, cuyo principio es el trabajo, es más bien sólo la lógica realización del renegar al hombre» (I, 3, pp. 107-8).

Significativo es el juicio de Lenin (referido por Adoratskij, I, 3, p. XIX) sobre la crítica, vista ahora, de Marx a Proudhon donde «Marx persigue el concepto basilar de su "sistema": la concepción de las relaciones de producción sociales». Significativo porque expresa el punto de vista exactamente práctico, económico-político, desde el que Lenin mira el «sistema» de Marx; punto de vista que se hace constante y se acentúa en general en la exégesis marxista de la escuela rusa, como se puede ver en el mismo Adoratskij. De hecho, Adoratskij en esta cita, en el que es también el problema general de la enajenación humana el que urge bajo esa «extrañación económica» en la que se enreda Proudhon, no le interesa más que el problema, exactamente político, de la tarea del proletariado: «Marx —dice— alude aquí a la verdadera consigna del proletariado: que no tiende a una simple igualdad de la posesión, sino que aspira a un cambio radical de la sociedad humana, a un cambio de las relaciones de producción» (ivi). Adoratskij entiende y aprecia desde el mismo punto de vista la compleja problemática de los *Manuscritos económico filosóficos* y otras investigaciones filosóficas de M.

Marx prosigue en la determinación de la eliminación positiva de la propiedad privada, en la determinación de su comunismo, diciendo que es necesario ver como «en lugar de la *riqueza* y de la *miseria* de la economía política surge

el *hombre rico* y la *necesidad humana enriquecida*» (I, 3, p. 123).

«El hombre rico —explica— es al mismo tiempo el hombre *necesitado* de una totalidad de manifestaciones de vida humana, es el hombre para el que su propia realización (humana) existe como necesidad interna, como *carencia*. No sólo la *riqueza*, sino también la *pobreza* del hombre asume de la misma manera —en la hipótesis del socialismo— un significado humano y además social: es el vínculo pasivo (*passive Band*) que hace sentir al hombre la necesidad de la mayor riqueza, el *otro hombre*. El dominio en mí del ser objetivo, y el prorrumper sensible de la actividad de mí ser, es la *pasión* (*Leidenschaft*) que aquí se convierte en la *acción* (*Tätigkeit*) de mi ser» (pp. 123-124).

Aquí Marx empieza a determinar positivamente al «hombre total», antes mencionado como último momento de su comunismo, a través del hombre que es rico porque es pobre: el hombre que es rico en necesidades humanas, el hombre, que sometido a la *división* del trabajo y además a un vínculo *pasivo* con el *otro* hombre, siente necesidad por tanto de una *totalidad* de manifestaciones, es decir, siente necesidad de *humanidad* (si la genericidad o universalidad son esencias específicas del hombre), consecuentemente siente necesidad de la mayor riqueza, que es el *otro* hombre, de un vínculo *activo* con éste. Así, en la hipótesis del socialismo, también la pobreza adquiere un significado humano. Pero, para evitar cualquier equívoco en sentido humanitario y romántico sobre este rico-pobre, cuya necesidad *no es la necesidad de amar*, Marx concluye especificando: «hemos visto qué importancia tiene —en la hipótesis del socialismo— la *riqueza* de las necesidades humanas y por tanto también un *nuevo modo de producción* y un nuevo *objeto* de la producción: nueva confirmación de la fuerza esencial humana y nuevo enriquecimiento del ser humano» (I, 3, p. 127).

Aquí por tanto hay que atender a 1) que el «nuevo modo de producción», etc., no es más que la «revolución» económica que, como dice Marx en otro lugar (por ejemplo: I, V, p. 63), debe *eklatieren* de la «contradicción entre las fuerzas productivas [sociales, es decir, de la "industria"] y las formas [privadas, burguesas] del comercio»; 2) que *junto* a la nueva, revolucionaria, solución económica (el nuevo modo y

el nuevo objeto de la producción) hay una revolucionaria solución ética (el «nuevo enriquecimiento del ser humano»), a la vez, pero *distinta* si, como sabemos, la materia, la naturaleza, la necesidad, lo económico, lo particular es algo «autónomo» o cualitativamente distinto del hombre, de la ética, de lo universal; 3) que por último, el hombre *rico-pobre*, del que nacerá el *hombre total*, no es el hombre humanitario de la tradición (cristiano-burguesa), sino el *revolucionario* en sentido técnico marxiano, es decir, el «proletario» que veremos ahora: cuya acción una y doble, está constituida inseparablemente y distintamente por necesidades y por *ideales* y encarnación, por decirlo así, de una solución revolucionaria una y doble es decir, económico-ética, tiene su criterio filosófico de explicación en el concepto basilar del *hombre* como ese compuesto o todo junto (sinólo) que es el hombre-naturaleza.

El comercio en la economía burguesa, prosigue Marx, en *Ideología alemana I*, domina con la demanda y la oferta todo el mundo, distribuyendo como el antiguo destino felicidad e infelicidad; mientras en cambio «con la eliminación de la base, la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la anulación que esto implica de la *exterioridad* que los hombres encuentran en su propio producto, la fuerza de la relación entre oferta y demanda se reduce a cero y los hombres se convierten en dueños del cambio, de la producción, del modo de sus relaciones recíprocas» (I, V, p. 25).

Tampoco aquí se puede dejar de notar la misma cosa embarazosa para la tradicional mentalidad dogmática, idealista, grosera unificadora de lo particular y de lo universal: que, por una parte, es *imposible separar*, en el resultado que es la solución marxista, el aspecto económico del ético, cuando se acepta que sólo una normativa comunista puede anular la exterioridad moral que el hombre siente en su propio producto; y por otra *es imposible no distinguir cualitativamente* entre sí lo ético y lo económico, cuanto menos porque el primero se escapa del mundo de la producción al poner específicamente un problema de redención del hombre, de libertad, etc.

«La dependencia general —continúa diciendo Marx en *Ideología I*— esta forma *natural* de la colaboración *general*

de los individuos se transforma con la revolución comunista en control y dominio consciente de esos poderes que producidos por la recíproca influencia entre los hombres, hasta ahora se han impuesto a ellos y los han dominado como potencias absolutamente extrañas (I, V, p. 27) ... En todas las revoluciones pasadas, el modo de actividad [económico] quedó constantemente intacto y se trató sólo de otra distribución de esa actividad y una nueva división del trabajo entre otras personas, mientras la revolución comunista está dirigida contra el modo de actividad que ha existido hasta ahora y suprime el *trabajo* [de la «economía política», la div. del tr.] y el dominio de las clases, suprimiendo las clases mismas» (I, V, p. 59).

Aquí el contenido del concepto de «revolución comunista» revela una determinación que desarrolla la precedente («normativa comunista»): la de «control» de las potencias objetivas; mientras indica la necesidad de la «eliminación» de la sociedad «clasista», necesidad que se concreta como decisiva determinación —económico-ética— sólo con el desarrollo de las determinaciones de «vínculo pasivo [—activo]», antes mencionado y de «control».

En este sentido, continúa diciendo Marx en *Ideología I*: «la transformación de las fuerzas (condiciones) personales en poderes objetivos [extraños], debida a la división del trabajo, no puede suprimirse (*aufgehoben*) quitándose la idea de la cabeza, sino sólo haciendo que los individuos sometan a las potencias objetivas superando la división del trabajo. Y esto no es posible sin la comunidad. Sólo en la comunidad con otros individuos adquiere los medios para desarrollar sus facultades en todos los sentidos (*nach allen Seiten*); sólo en la comunidad la libertad personal (*persönliche Freiheit*) es posible. En los substitutivos de comunidad que han existido hasta ahora, en el Estado, etc., la libertad personal ha existido solo para los individuos desarrollados en las condiciones de la clase. La comunidad aparente (*scheinbare Gemeinschaft*), en que se han unido hasta ahora los individuos, se ha independizado constantemente frente a ellos y ha sido a la vez, como unión de una clase contra otra, no sólo una comunidad puramente ilusoria (*ganz illusorische*), sino también una nueva traba [para el individuo humano]. En la comunidad real (*wirklichen Gemeinschaft*) los individuos obtienen

su libertad en y para (*in und durch*) su asociación. Se desprende de la exposición que la relación común en la que han entrado los individuos de una clase, condicionada por sus intereses comunes ante terceros, ha sido siempre una comunidad a la que estos individuos pertenecían sólo como individuos medios [es decir, representantes de la media o generalidad, parcial, ilusoria propia de una clase], sólo en cuanto vivían en las condiciones de existencia de su clase, relación en la que participaban no como individuos [= personas, es decir, individuos investidos por lo universal], sino en cuanto miembros de la clase. En cambio, en la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus propias condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede exactamente al revés: los individuos toman parte en cuanto individuos [= personas]. Es precisamente la unión de los individuos (partiendo naturalmente, de la premisa de que las fuerzas productivas estén ahora desarrolladas) pone bajo el control de los individuos las condiciones de su libre desarrollo y movimiento (*freien Entwicklung und Bewegung*), condiciones que hasta ahora estaban en manos del azar [la «libertad» burguesa] y que —por la misma separación de los individuos y por la unión necesaria [= natural] de estos, a causa de la división del trabajo y mediante su separación convertida en un vínculo ajeno —se habían hecho autónomas frente a los individuos. Hasta ahora la unión no había sido voluntaria... sino sólo una unión necesaria... acerca de esas condiciones, dentro de las que los individuos obtuvieron el disfrute de la casualidad (*Genuss der Zufälligkeit*). A este derecho al poder, dentro de ciertas condiciones, disfrutar del azar con seguridad, ha sido llamado hasta ahora libertad personal. Estas condiciones de existencia son naturalmente las fuerzas productivas y las formas de intercambio del momento (*jedesmalige*)... Esta absorción de los individuos por determinadas clases no puede superarse (*aufgehoben*) hasta que se forme una clase [el proletariado] que no tenga contra la dominante ningún interés particular de clase, que oponer... Precisamente porque en el marco de la división del trabajo, las condiciones sociales se han hecho autónomas inevitablemente [ajenas para el individuo humano], existe en la vida de cada individuo una diferencia en cuanto es personal y está subordinado a una

rama de trabajo y a las condiciones que ésta implica... La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, la casualidad de las condiciones de vida para el individuo aparece sólo con el surgir de la clase, que es, también, un producto de la burguesía. La competencia y la lucha de los individuos entre sí produce y desarrolla en primer lugar esta casualidad como tal... Los proletarios, para hacerse valer personalmente (*persönlich*), tienen que abolir (*aufheben*) la que hasta ahora ha sido su condición de existencia y a la vez de toda la sociedad: el trabajo [según la «economía política»]. Por tanto, se encuentran también en contraposición directa con la forma que los individuos de la sociedad hasta ahora han considerado una expresión de conjunto (*Gesamtausdruck*), el Estado, y tienen que derrocar (*stürzen*) el Estado [político, burgués], para conquistar su personalidad (*um ihre Persönlichkeit durchzusetzen*) (I, V, pp. 63-66, 67).

Por tanto, el contenido de «revolución comunista» empieza a determinarse con precisión en el desarrollo del concepto de *vínculo pasivo-activo* (y del implícito *hombre rico-pobre* que es el *revolucionario*). De hecho, la superación en la que consiste específicamente esa revolución —implica, en primer lugar, la constitución de una *comunidad real* como *voluntaria* o *conscientemente humana o racional*; comunidad que como tal, superando las deficiencias de la *comunidad aparente e ilusoria* como es la sociedad clasista burguesa como *sociedad involuntaria* o *natural-casual*, está compuesta no por individuos humanos *alienados*, en cuanto representantes de la *media* o generalidad ilusoria propia de la clase, sino de individuos verdaderamente humanos en cuanto *omnilaterales*, y además de individuos cuya *libertad personal* es *real*, si libertad es sinónimo de racionalidad o universalidad o sin límites u omnilateralidad; mientras la libertad del individuo de clase es ilusoria, porque es «disfrute de la casualidad» es decir —verdadera y propia contradicción en términos— es *libre iniciativa casual* o *libertad del azar*.

Pero, en segundo lugar, queda por ver *cómo* se constituye esta *comunidad real*, que nace por la *necesidad* de una *totalidad* de manifestaciones sentidas por los revolucionarios; esta comunidad donde sólo es posible una *libertad real* de los individuos, como libertad *no clasista* sino *comunista*. Queda por ver qué significa el *modo* seguido por los revolu-

cionarios para constituir la sociedad real: es decir, el control de las condiciones de existencia propias y de todos los demás; por lo que se califican precisamente como *revolucionarios proletarios*, es decir, *trabajadores*, que tienen también derecho a derrocar el mismo Estado burgués en nombre de la conquista de su personalidad y de su libertad, y además no sólo de la suya.

De hecho, concluye Marx en *Ideología I*: «Las cosas han llegado a este punto: que los individuos tienen que apropiarse la totalidad existente de las fuerzas productivas, no sólo para poder manifestar su actividad personal (*Selbstbetätigung*), sino también para asegurarse la existencia... La apropiación de estas fuerzas no es más que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es, por tanto, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los mismos individuos. Esta apropiación, además, está condicionada por los individuos apropiantes. Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos de cualquier actividad personal se hallan en condiciones de conquistarse su completa, ilimitada, actividad personal, que consiste en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y del consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las apropiaciones revolucionarias anteriores han sido limitadas: individuos cuya actividad personal estaba limitada por un instrumento de producción limitado y un comercio limitado y no obtenían más que una limitación: su instrumento de producción se convertía en propiedad suya, pero quedaban sometidos a la división del trabajo y a su propio instrumento de producción. En todas las apropiaciones pasadas, una masa de instrumentos de producción tiene que someterse a cada individuo y su propiedad a todos. El moderno comercio general no puede estar sometido a todos. La apropiación... sólo puede ser realizada a través de una unión que teniendo en cuenta el carácter del proletariado, sólo puede ser universal, y por una revolución, en la que se derroque el poder del modo de producción usado hasta ahora, de comercio y de organización social y por otra parte se desarrollen el carácter universal y la energía que el proletariado necesita para la realización de la apropiación, y el proletariado se libera (*alles abstreift*)

de todo lo que aún le pueda quedar de su anterior condición social. Sólo en ese momento la actividad personal coincide con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos en individuos totales (*zu totalen Individuen*), a su liberación (*Abstreifung*) de toda [abstracta, inmediata] naturalidad (*Naturwüchsigkeit*)... Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por parte de los individuos unidos, termina la propiedad privada » (I, V, pp. 57-58).

Así, la comunidad real se constituye como control de las condiciones de existencia de todos los individuos que la componen, en cuanto a que esto significa que la comunidad se apropia de las fuerzas productivas o instrumentos materiales, promoviendo, por tanto, el correspondiente desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos que la componen, cuya actividad personal, al haberse liberado éstos de toda inmediata abstracta naturalidad y consiguiente unilateralidad, coincide esta manera, finalmente, con su vida material: como actividad personal de individuos totales u omnilaterales o libres; por tanto «en la sociedad comunista —repite Marx— ninguno tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que cada uno puede perfeccionarse [especializarse] en cualquier ramo» (I, V, p. 22), con todo lo que esto significa, como veremos.

Pero no basta: hay que tener en cuenta que la instauración de una comunidad real —que es el aspecto positivo de la revolución comunista, cuyo aspecto negativo es la superación de la división involuntaria del trabajo y de la relativa sociedad clasista o comunidad aparente— tal instauración, cuyo fin es la formación de individuos totales o libres, es decir, verdaderamente humanos, la quieren y la realizan los revolucionarios *proletarios*, es decir, *trabajadores*: de hecho, la actividad personal del individuo, que es fin y resultado de la instauración comunista, esa actividad personal, o *personalidad*, se forma solamente en el momento en que coincide con la vida *material*, con los instrumentos productivos, con el *trabajo* o técnica.

Es aquí donde la *socialización de los medios de producción*, o apropiación comunista de los mismos que acabamos de ver, se muestra, como *socialización*, es decir, *humanización* (*universalización*) de la naturaleza o particularidad, creadora de nuevos valores. Es aquí donde el trabajo, al haberse trans-

formado porque está —según la misma esencia del trabajo, la sociabilidad— socializado o racionalizado, se aparta radicalmente de su tradicional centro de gravedad, sale de la categoría de «medio» (de la existencia) y ocupa la cima de la tabla de valores, entrando en la categoría de «fin». ¿Cómo podría ser de otra manera, si nuestra actividad personal coincide, se identifica, con nuestra vida material, técnica, de trabajo?

Es el epílogo de la ética marxiana, y también el momento más agudo de su problemática original, que está contenido en un punto clásico de la *Crítica del programa de Gotha*, 1875, I, que hasta ahora ha interesado mucho más a los políticos que a los filósofos. Aquí, Marx, refiriéndose a la fase superior económica y éticamente característica de la sociedad comunista, concluye «cuando haya desaparecido la subordinación envilecedora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio para vivir, sino la primera necesidad de la existencia; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos los sentidos, las fuerzas productivas crezcan, y todas las fuentes de la riqueza colectiva manen abundantes, sólo entonces podrá ser superado totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués»¹⁰

10. Cfr. la cita clásica de *Estado y revolución*, cap. V, § 3, de Lenin: «Marx no sólo tiene en cuenta rigurosamente la inevitable desigualdad [natural] de los hombres, sino también el hecho que únicamente la transformación de los medios de producción en propiedad común de toda la sociedad ("socialismo" en el sentido habitual de la palabra) no suprime los defectos de la distribución y de la desigualdad del derecho burgués, que siguen imperando por cuanto los productos son distribuidos "según el trabajo"... El derecho no puede ser jamás superior al estadio económico ni al grado de civilización social que le corresponden. Así en la primera fase de la sociedad comunista (llamada normalmente socialista), el "derecho burgués" no se suprime por completo, sino sólo en parte, sólo según el grado alcanzado por la revolución económica, es decir sólo en lo que se refiere a los medios de producción... Sin embargo, el derecho subsiste en otro aspecto, en cuanto regulador (factor determinante) de la distribución de los productos y del trabajo entre los miembros de la sociedad. "Quien no trabaja, no come": este principio socialista está ya realizado; "a igual cantidad de trabajo, igual cantidad de productos", este principio está también realizado. Pero esto no es comunismo: no ha suprimido el "derecho burgués", que da a hombres que no son iguales y por una cantidad no igual (en los hechos) una cantidad igual de productos».

y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada cual, según su capacidad, a cada uno, según sus necesidades».

Repitamos: ¿cómo no proponer el trabajo como *fin* o *primera necesidad* de la existencia, *cómo prescindir de él*, si con el trabajo se unifica nuestra actividad *personal* o *libre*?

Antes de examinar todos los alcances de esta cuestión, cerremos la exposición del contenido del concepto de revolución comunista sacando los corolarios políticos. Hace poco hemos visto cómo los proletarios revolucionarios tenían que derrocar el Estado precisamente para que se realice su personalidad, para que todos nos convirtamos en hombres totales o libres: e incluso hay que decir que si no tienen la posibilidad de serlo *todos* ninguno será *total*; pero, ¿qué Estado tienen que derrocar? Que se trata específicamente del Estado «político» o burgués nos lo dice Marx, por ejemplo, en la *Cuestión judía*, I, después del párrafo citado anteriormente, en el que critica el *Contrat social*. Aquí refiriéndose a la abstracción del «hombre político», al dualismo entre el miembro de la sociedad burguesa y el ciudadano, en el que se detiene, veremos, la emancipación «política» roussoniana o tradicional. M. concluye que «sólo cuanto el hombre individual real recobra para sí (*in sich zurücknimmt*) al ciudadano abstracto y como hombre individual se convierte en *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado como fuerzas *sociales* (*als gesellschaftliche Kräfte*) sus «forces propres» [véase antes], y por tanto no separa ya de sí la forma social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana [es decir, social, no simplemente política, de clase], (I, I, 1, p. 599).

Es dudoso, que de estos textos se pueda sacar la conclusión de que Marx se inclinaba por la *abolición* del Estado *en general*, pero, no obstante se puede recordar que, por declaración del mismo Marx (en la carta a Bracke del 5 mayo de 1875), «está luego la cuestión de saber qué transformación tendrá el Estado en una sociedad comunista», cuestión que Marx dejó sin respuesta en lo fundamental, pero que de todas formas, se la preguntó reconociéndola ni superflua ni ficticia.

4. — Examinemos aún el concepto de *trabajo como primera necesidad de la existencia o su finalidad*; el concepto más revolucionario de la ética marxiana, como culminación de toda su densa problemática. En la acepción inmediata, y corriente, ese concepto significa que, en la sociedad comunista, donde el individuo no tiene ninguna posibilidad de privilegios de clase, y que además toda causa de inercia moral y consiguiente explotación de los demás, el trabajo, la actividad, se convierte para él en la necesidad por excelencia, la primera necesidad de su vida, porque la misma necesidad de nutrirse y de mantenerse en vida está subordinada a su trabajo.

Pero, en una acepción más filosófica, este concepto puede profundizarse en su significado moral, para que se demuestre como formulación crítica la más acabada de *personalidad y libertad*.

Volvamos a examinar por tanto el motivo por el cual parece sólo que se pueda concluir diciendo que el trabajo es la primera necesidad o la finalidad de la vida: el motivo que dice que esto es posible porque con la llegada de la revolución comunista, es la misma actividad personal, la personalidad, la que coincide con la vida material, técnica, de trabajo.

En tanto, ¿es lícito pensar en reducir la actividad personal en el concepto de vida técnica, de trabajo? ¿Aunque sea entendiendo este concepto en el sentido más amplio, en el que nos autoriza la crítica negadora de la división tradicional del trabajo manual del intelectual, del trabajo de la cultura?

Ciertamente lo es, al menos por lo mismo que la crítica de la división del trabajo tradicional nos ha demostrado, es decir que la *diferenciación* de la vida individual, en cuanto que es personal y en cuanto que está sometida a una determinada rama de trabajo, es por último *ilusoria*: porque, mirando bien, la autoenajenación del hombre en su trabajo que ésta expresa, esa enajenación repercute en la misma vida llamada personal y libre, que sólo en apariencia resulta así; por tanto, en una sociedad clasista, o sociedad del trabajo dividido no voluntariamente o racionalmente, ningún miembro es nunca un ser verdaderamente racional o libre o total, es decir, ningún individuo es *jamás* verdaderamente *persona* o individuo investido por lo universal o individuo-valor; ninguno es jamás, específicamente, *humano*.

El hombre «completo» tradicional, desde el renacentista al de Goethe, no es el de Marx (a pesar de las ilusiones sobre ello de algunos cándidos críticos actuales), al menos por esto: que el hombre total marxiano presupone esencialmente una sociedad en la que todos tengan la posibilidad de ser hombres totales. Pero la «humanidad» de tipo goethiano, por limitarnos a ésta, no es total precisamente porque es la humanidad del egoísta alto-burgués (¡el «olímpico» Goethe!). La crítica de Marx se dirige, pues, más allá del *Fachidiotismus* o debilitación general del individuo humano debido a la especialización tomada en sí, en puro sentido técnico-abstracto (y bajo este aspecto de la «deformación» profesional, y por lo que concierne a los obreros, la providencia «social» burguesa ha eliminado cualquier dificultad y peligro). Pero es el espíritu que se esconde detrás de la especialización y de la técnica productiva burguesa lo que Marx intenta atacar: es su carácter de *técnica enajenada para el hombre*, la opresión y falta de libertad de ésta en su vida en general, lo que Marx quiere destruir.

Es lo que quiere decir cuando repite que en la sociedad comunista *ninguno* tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que *cada uno* puede especializarse en cualquier ramo. Lo que significa que la especialización de cada uno, inevitable en cuanto, tanto el actuar como el pensar sólo pueden determinarse aristótelicamente o particular o específico si quiere ser efectivo y real, a la especialización se le impide traducirse en unilateralidad —fatal para la unidad y totalidad propias del hombre, a su omnilateralidad o libertad— precisamente por la libertad asegurada primero y después del acto de la especialización, a cada individuo, por la *comunidad real* de la que es miembro, por la sociedad comunista, por su clima humano de libertad o racionalidad o totalidad, de igualdad *social*, no puramente política.

Así, si la llamada separación de actividad personal y de trabajo significa la autoenajenación del hombre en su vida total, esto quiere decir que la concepción tradicional del trabajo, de la especialización en la que éste consiste, es falsa y que es necesario sustituirla con otra, que justifique la identidad positiva de actividad personal, o personalidad, y de vida técnica, de trabajo, o especialización. Volvemos de esta manera a esa coincidencia de *personalidad y de trabajo*, la

única que puede justificar la conclusión de que el trabajo es en el sentido más profundo y radical, la primera necesidad de la vida humana. Volvamos a examinar, por tanto, no sólo el concepto de *trabajo*, sino antes el de *sociedad*, y por último el de *revolución*; teniendo en cuenta como en ellos y en los respectivos planos de la problemática, se va articulando el concepto basilar del hombre como ser genérico-natural.

La *sociedad*, la *sociabilidad*. El hombre es específicamente *humano* —es decir, ser *universal*— como ser *social*. Esto parecería por lo menos equívoco, si no significase: a) la exclusión, por definición, de la universalidad-sociabilidad como sinónimo de amor y humanitarismo, como basada sobre ese «igualitarismo ideal del género», es decir, una unidad *inmediata*, dogmática, del individuo con el género, que es el error del idealismo (polémica de Marx contra Feuerbach); b) que sociedad, sociabilidad es en cambio perfecta consustanciación de hombre o universal y naturaleza o particular, su *mediación* como, se dijo, *relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con otro hombre y viceversa* su relación con otro hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza: de lo que resulta la densa conclusión negativa: que «la actividad social, el espíritu social, no sólo existe bajo forma de una *inmediata* actividad común y de un inmediato espíritu *común*» (I, 3, p. 116); conclusión negativa en la que se repite la necesidad de una unidad *mediata*, crítico-racional, de lo universal y particular, como la representada justamente antes por la *sociedad*, se repite esa necesidad con la llamada al abandono de la tradicional, romántica, idealista, unidad *inmediata* (ya que *dada* dogmáticamente, como originaria): ese «espíritu» que es «social» como *inmediatamente* «común», en base al feuerbachiano igualitarismo «ideal», *abstracto*, dogmático, preconcebido, de los individuos en el género (humano); c) que esta sociedad implica específicamente: I) que la comunidad real, en la que consiste, se constituye no para fines pre-sociales o pre-históricos, que trascienden a los individuos humanos reales y concretos, como es por ejemplo, las hipótesis en que consisten los derechos naturales, sino que se constituye para un fin inmanente, intrínseco para cada individuo real y concreto, miembro suyo: la finalidad de humanizar, es decir universalizar la naturaleza, interna y externa, subjetiva y objetiva: que es lo que le

hace concretamente hombre; II) que esta finalidad se alcanza *en el mismo momento* en el que cada individuo logre establecer un vínculo activo con los demás: la relación del hombre con la naturaleza es, lo volvemos a repetir, «inmediatamente», es decir *a la vez*, su relación con otro hombre y viceversa; III) que entonces, el vínculo activo, el verdadero *acto de asociación es al mismo tiempo acto de socialización*, es decir, autosocialización que es hetero-socialización (con la inercia «moral» o subjetiva se vence la «física» u objetiva y viceversa) por lo que por último: *acto concretamente humano = acto asociador (yo con el otro) = acto socializador (la naturaleza)*; IV) que, pues, la «determinación natural» del hombre, es decir, la relación de éste con la naturaleza, se revela con su humanidad como sociabilidad, así como esta última se revela con la naturaleza; V) que con este acto asociador que es acto socializante, empieza a develarse la *sociabilidad del trabajo* (como ser genérico-determinado, o aquel sínolo hombre-naturaleza que conocemos); logrando de esta manera, este moderno naturalismo que es humanismo, lo que no logró el antiguo naturalismo equívoco, aún negado por el teologismo (lo universal como acto puro, Dios), de Aristóteles: la demostración de la sociabilidad (= universalidad) esencial del hombre; VI) que, de hecho, esa sociabilidad del trabajo, que es la sociabilidad del hombre, tiene como fundamento preliminar el ateísmo radical: *lo universal que no es premisa, que no es Dios*; pero universal verdaderamente *a realizar* o universal como *acto* histórico-temporal (es decir, ni siquiera acto «histórico-dialéctico» o platónico hegeliano): la pasividad-actividad de los hombres de buena voluntad, de los revolucionarios, que instituye la sociedad como comunidad que no es «sólo» un inmediato espíritu «común», sino *comunidad* que es real, no aparente, precisamente porque incorpora —es decir, *colectiviza*— la *naturaleza*, lo particular; lo universal real, *concreto* (ave fénix para el idealismo y la teología en general); y que, por tanto, ni lo universal ni lo particular son más de los *datos* apriorísticamente o dogmáticamente asumidos junto con su originaria, es decir, presupuesta *dada*, unidad; pero también son elementos (—condiciones) de un proceso que es real *proceso* como historicidad-temporalidad y que es proceso de valor, es decir, espiritual, precisamente porque, en este caso, proceso ético, o de

lo universal, como económico o del particular y viceversa; VII) que ya se perfila la función *mediadora* o de unidad crítico-racional (de universal y particular) desempeñada por la sociedad: porque en la sociedad y por la sociedad los elementos que se median se unen o median en el momento mismo en el que cada uno se revela en su específica naturaleza positiva, por tanto cada uno se relaciona verdaderamente con el otro porque lo exige su específica positividad (éste es el sentido de la metáfora de la «consustanciación» de hombre y naturaleza, llamada la sociedad): en efecto, lo universal no es gratuito o dogmático sólo si es un acto de universalización, que a su vez no es gratuito y vacío sólo si es, concretamente, acto asociante que es acto *socializante*; y lo particular, tampoco es mítico o gratuito ni vacío sólo como objeto o término no «dialéctico», o de todas formas aparente, del acto universalizante, sino sólo como término o *contenido* positivo de éste (y se sabe, también, que «la naturaleza no es nada para el hombre si se toma abstractamente, en sí, fijada en su separación del hombre», I, 3, p. 170); VIII) que la sociabilidad que es propia de la sociedad anteriormente descrita, la *sociabilidad del trabajo*, tiene —en relación con la sociabilidad de la «sociedad» tradicional, o roussoniana *sociabilidad del amor humanitario* (que está desarrollada en la *sociabilidad de la razón pura práctica*, es decir, del *Estado de derecho* teorizado por Kant, como esta última se ha desarrollado, a través de un aparente derrocamiento, en la *sociabilidad del ethos dialéctico* teorizada por Hegel)— la ventaja fundamental de establecer una relación o equilibrio ordenado de lo económico y ético, es decir, de particular o natural y universal o humano, ausente en la otra, recordad en las otras: equilibrio por el que lo particular y lo universal dejan de estar yuxtapuestos y confundidos en una unidad inmediata (y así las hipóstasis o sustantificaciones tan erróneas, como abstracciones, cuanto inmorales como prerrogativas metafísicas imprescriptibles del individuo empírico abstracto, de lo que se alimentan el egotismo religioso y el utilitarismo teológico modernos); y se comprende que sea así porque la sociabilidad del trabajo es la sociabilidad *consustancial* para el individuo humano y además expresa exactamente la unidad *mediata* de particular y universal, el orden *genérico-determinado* que es el individuo humano (considerado críticamente);

d) que la sociedad especificada anteriormente, que es perfecta consustanciación de hombre o universal y de naturaleza o particular, al ser una relación del hombre singular con el otro hombre *como su relación a la vez con la naturaleza* y viceversa, está ejemplarizada típicamente en la *industria* o trabajo en la que se exprese la genuina sociabilidad u organicidad esencial para el mismo trabajo; industria, que no es la «ordenada» o capitalista-burguesa, porque es, en cambio, la *norma* que tiene que transformar, revolucionándola, a esta última, pero que, por tanto, tiene en ella y en sus contradicciones, la base real y el objeto propio; por lo cual aparece ya evidente que decir que *el hombre es humano, es decir, universal sólo como social* quiere decir que el hombre es humano es decir universal *sólo porque trabaja*. Veamos, pues, mejor en qué consiste el trabajo.

El *trabajo*. Implica: a) que, si la comunidad aparente significa para los individuos una libertad ilusoria como es la *libertad del azar*, o falta de libertad, como es la libertad *clasista*, burguesa, tradicional, en cambio la comunidad real, conlleva esa libertad *real*, como es la libertad *comunista*: libertad que es la instancia ética individual representada por el trabajo (industria) *normativo*, y que éste se identifique con una comunidad real (donde la sociabilidad esencial para el trabajo se actúe): o mejor este mismo trabajo como instancia ética o normatividad; b) que en efecto, al ser este trabajo, trabajo en una comunidad real, es decir trabajo «transformado», revolucionado, porque está socializado y además convertido en técnica *libre* o verdaderamente humana, así es libertad real: como lo que constituye el individuo-valor, *la persona sólo en cuanto acto asociante-socializante*, es decir, histórico temporal efectivo acto de universalización de la naturaleza, que es como decir acto de particularización o especificación o especialización de lo universal: en resumen, *sólo como trabajador* y además *libre* de esa *inercia moral* que deshumaniza al individuo como consecuencia de todo lo que apriorísticamente *dado* se le atribuye bajo forma de prerrogativas metafísicas (derechos naturales et similia) que inherentes al individuo reducido a sustancia (monade), son solamente la absolutización e hipostización de su naturalidad abstracta, la pura utilidad, el sentido del tener, etc. (por lo que el individuo tradicional, de clase, existe

como *homo economicus* o «burgués» y como *homo politicus* o «ciudadano»); c) que, por tanto, decir que el hombre es específicamente humano, es decir universal, *sólo porque es social, es decir, trabaja*, quiere decir, por último que el hombre es humano *sólo porque es realmente libre*, confirmando así la libertad como sinónimo de universalidad o racionalidad; d) que, sin embargo, eso significa precisamente que el hombre realiza su *differentia specifica* —la universalidad o libertad— dentro de los límites de su *genus*: la naturalidad o particularidad que tiene en común con los demás seres; y que su libertad es libertad *en y para* el trabajo, en y para la «vida material» o técnica en general, y no de *otra manera*; por lo que su no limitación se alcanza mediante su esmero (¿no es la naturaleza «fundamento de la existencia humana del hombre»?); y éste es el existencialismo crítico, marxiano; e) que, finalmente, al ser la positividad de la naturaleza o particular quien da un sentido a la concisión de lo universal concreto y al esmero que es la técnica, y al ser esta posibilidad inexplicable, sea haciendo de la naturaleza una *prekantiana ocasión* del despertar de las ideas, sea haciendo de ella un objeto dialéctico o *aparencia* espiritual a la hegeliana, no queda sino volver sobre aquel algo de «esencial», es decir, esencialmente distinto de lo universal u hombre, que es la naturaleza; no queda sino volver sobre los distintos y heterogéneos y sobre su *sín-tesis*.

Pero esta *sín-tesis* paradójica de heterogéneos, que veremos a encontrar en la base de las conclusiones que libertad (personalidad) y trabajo coinciden y que este último tiene que ser la primera necesidad de la existencia (¿cómo no desear ante todo la libertad?), nos remite al último concepto, el de revolución.

La *revolución*. La praxis revolucionaria o derrocamiento práctico significa: a) en el sentido más filosófico o general, *una relación en la que se actúa la coincidencia de la modificación de las circunstancias o economía o naturaleza o particular y de la modificación de la actividad humana o ética o universal*; es decir, *una relación por la cual las circunstancias hacen tanto a los hombres cuanto los hombres las circunstancias*; b) que específicamente esta relación expresa —por el medio sobreentendido del concepto de «naturaleza antropológica» o naturaleza que «se convierte para la indus-

tria» — la instancia fundamental típica de la sociabilidad de la sociedad antes mencionada, o «sociabilidad del trabajo», es decir, el *acto asociante-socializante*: porque, en efecto, el *mudarse* de la praxis sólo adquiere un sentido filosófico preciso cuando significa *antropolizarse* para la naturaleza o particular, en que consiste típicamente la *sociabilidad del trabajo*; la sociabilidad verdadera del hombre, y como tal expresión real, no mítica, de su *humanidad* (universalidad), diferente de la sociabilidad del amor; c) que, con otras palabras, se tiene, en esta relación, la *reacción* del hombre (o llamado efecto de la naturaleza o economía) *sobre la misma causa*, la naturaleza, donde el efecto, hombre, se convierte a su vez causa de la causa que se convierte en *efecto permaneciendo causa*: lo que es un *síntesis* que es *reciprocidad de causa y efecto*, de principio y principiado; d) que en un análisis lógico-real (trascendental) esta *síntesis* nos demuestra: I) Que decir que el hombre es efecto, «hecho» por las «circunstancias», quiere decir (véase sopra, al principio) que bajo un cierto aspecto, el hombre real «está puesto por objetos, como originariamente *naturaleza*» o popularidad, que es, «ser natural, objetivo», particular, si «un ser no objetivo *no es un ser*», sin más; quiere decir, que el idealismo no tiene razón al creer que la materia, la naturaleza, lo particular, «no es absolutamente algo autónomo, esencial, respecto a la «autoconciencia», sino sencillamente una cosa creada, algo *puesto* por ella»; II) que decir que el hombre, a su vez, «hace» las «circunstancias» quiere decir, que bajo otro aspecto, el hombre real, no obstante sea efecto, es decir, natural, objetivo, particular, se «muda», o *reacciona*, como «praxis» racional, consciente, es decir causa (= ratio), *sobre sí mismo* objetivo o natural o particular; porque *antropológica* (en sentido específico) la *naturaleza* interna y externa, en el sentido que, asociándose con otro hombre, *socializa* la naturaleza (la interna y además la externa), y así la *humaniza*, es decir, la racionaliza; III) que este proceso, que filosóficamente es la revolución (el mismo proceso que es el hombre real, es decir, el ente-genérico-determinado o compuesto hombre-naturaleza), tiene sentido solamente si consta de una relación de elementos específica, cualitativamente distintos, teniendo cada uno de ellos una positividad propia (hemos visto, de hecho, que la «naturaleza» se asume como

algo «esencial» y «autónomo» respecto al hombre); ya que, en caso contrario, no se podría explicar la misma consistencia íntima del acto fundamental de asociación-socialización (o «sociabilidad del trabajo»), al que, faltándole la naturaleza, lo particular, como algo específico y positivo, carecería de su fundamento (luego, ¿esa «necesidad» de una totalidad de manifestaciones, del otro hombre, etc., que siente el hombre rico-pobre, es decir, el hombre real?), y de su misma finalidad, que se haría ilusoria (¿por qué humanizar, *socializándola*, una naturaleza que fuese ya implícitamente humana, espiritual?); como es ilusorio el sentido que tiene el hombre de construirse cada vez *sobre la base* de la naturaleza interna y externa; IV) que, de todas formas, la relación en cuestión *no puede ser una relación de opuestos*, ya sea porque, al ser reciprocidad de causa y efecto, va más allá de la categoría de la causa-ratio del racionalismo y del idealismo, es decir, aquella pura «síntesis de la causa con el efecto» que, según el hegeliano Gentile, estudioso de Marx, es la *causa sui* —o causa (= universal) que se autopone en el efecto (= particular), ¡y que además lo destruye!— que se identifica con la «actividad de la praxis», es decir, del «Sujeto», como «única actividad originaria»; por lo que se anula en una grosera *unificación* dialéctica, de contrarios —de causa o sujeto o universal y de efecto u objeto o particular— la necesidad realista-crítica marxiana de la esencialidad de lo particular; sea porque la síntesis de contrarios es por sí misma ilusoria, porque es el refluir de un múltiple en una unidad *originaria*, presupuesta (Idea o Sujeto o como se quiera): de tal manera que nos pone sobre aviso la crítica marxiana de la «crítica espiritual» de la historia de la «reducción a la autoconsciencia» de la misma, como mítica resolución de los opuestos en su unidad originaria, extratemporal metahistórica; V) que, por tanto, esta relación no puede ser más que una síntesis o unión *sui generis* de heterogéneos o elementos cualitativamente diferentes: «pensar (denken) y ser (Sein) —nos avisa Marx— son sí *distintos* (zwar *unterschieden*), pero a la vez (aber *zugleich*) en *unidad* entre sí (in *Einheit mit einander*)» (I, 3, p. 117); una síntesis de elementos específicamente diferentes, que tiene cada uno una positividad propia, también el *ser* (= existencia) o *naturaleza* o particular, pues; positividad, esta última de la naturaleza, sobre la

cual la persuasión de Marx tiene un precedente importante en las siguientes conclusiones (las únicas verdaderamente *críticas*) del Kant negador del racionalismo de Platon a Leibniz: que (como K. se expresa en su manera gnoseológica, ya superada) «la *sensibilidad* es algo *muy positivo* y un *añadido indispensable* para el intelecto» (*Antropología*) y que «intuición y concepto son representaciones *diferentes* totalmente según la *especie*» (*Progresos de la metafísica*); conclusiones razonadas por Marx observando que «un gran error de la escuela leibniziana-wolfiana ha sido el de hacer consistir la sensibilidad en las representaciones indistintas, y la intelectualidad en las distintas, y por consiguiente ver una diferencia *sólo* formal (es decir, «una diferencia *lógica*») de la conciencia, en lugar de *real* (o «manifestación *transcendental*»), es decir, concerniente sólo a la forma y no también al contenido»; que «de esta manera se hacía consistir la *sensibilidad* sólo en una *falta* (falta de claridad de las representaciones parciales), es decir, en la falta de diferenciación»; que «Leibniz es el verdadero culpable, ya que él, fiel a la escuela *platónica*, admitía intuiciones *innatas* y *puras*, llamadas ideas, y que estarían en el ánimo ahora, sólo que *oscurecidas*» (*Antrop.*); y que por tanto, Leibniz «no reconocía a la sensibilidad ningún modo propio de intuición... y buscaba en la inteligencia todas las representaciones empíricas de los objetos, y no dejaba a los sentidos más que la *miserable* función de confundir y deformar las representaciones de la inteligencia» (*Crítica de la razón pura*, A 43-44, 277), etc., conclusiones que, mientras aún hoy siguen siendo letra muerta para hegelianos e idealistas —porque, por ejemplo, tanto Gentile con el concepto del sentimiento como lo «implícito», es decir, lo «inexplicado explicable», repiten el error de Leibniz de concebir la sensación en general como unidad indistinta, es decir, la idea confusa, como una especie de *pensamiento inferior*, o pensamiento que se puede distinguir del sentido, es decir, de la existencia, sólo por grado, no por naturaleza o específicamente —encuentran en cambio un eco singular en la concepción marxiana del pensamiento y de la existencia como distintos (rechazada por el idealista Croce): porque «la *existencia* propiamente *no es de ningún modo predicado* [o pensamiento]». Así pues, el análisis más profundo de los conceptos de

sociedad, trabajo y revolución nos autoriza a confirmar que el trabajo es la primera necesidad de la vida, y su finalidad, en cuanto *coincide* con nuestra libertad y personalidad real. Resumamos las conclusiones que conciernen ese tipo de trabajo que *coincide* efectivamente con nuestra libertad y personalidad, porque es la única instancia de libertad, la única libertad, aceptable críticamente.

Libertad y universalidad, i-limitación, como nadie puede impugnar. Pero no puede ser universalidad lo que es sinónimo de un valor o universal que sea premisa para la historia o que la trascienda en este sentido, vaciándola de significado a ella y a nuestra libertad humana; sino la que es sinónimo de valor o universal immanente, es decir, de acto humano, como universalizadora. Ahora bien, tiene significado si no es un acto vacío, al ser vago, como el idealista como «acto puro» o «autoctisi» (autoconciencia); pero sí acto que universaliza la naturaleza o particular como un contenido real suyo; acto, por tanto, de particularización o especificación o *especialización* efectiva de lo universal, como lo es el trabajo, la técnica. Pero no basta: porque hay que añadir que, si la técnica no es *social*, es decir en *función* de la *comunidad*, no de una parte o clase, en lugar de ser esa especificación-realización de lo universal o valor que buscamos, que es la especialización social o *indivisa*, es decir, *universal*, resulta en cambio ese instrumento de la universalidad y libertad como es la técnica burguesa o *dividida*, en función *clasista* (acto inútil que se realiza siempre, ideológicamente, en nombre precisamente del idealismo o espiritualismo, es decir, en nombre de un *dado* universal o valor, transcendente: p. ej., las *prerrogativas individuales apriorísticas* como son los «derechos [= valores naturales»]. Por tanto, concretamente, el acto universalizador o acto especializador-realizador, que es el trabajo, sólo puede existir como especialización o técnica «socializada», sólo puede ser el acto que es universalizador porque es *asociador-socializador*, el acto en el que se expresa la sociabilidad peculiar para el trabajo, la esencia (transcendental) del trabajo, el trabajo en su esencia. Así, la libertad, o universalidad coincide con el trabajo porque es, como universalidad-sociabilidad, la misma esencia del trabajo, de la técnica. Y precisamente ese trabajo que concreta la esencia del tra-

bajo, su socialidad-libertad, ése compone una unidad con nuestra libertad y personalidad real, no formal y tiene que ser nuestra primera necesidad.

5. — En este momento nos queda por añadir alguna aclaración final sobre la problemática peculiar de la sociabilidad del trabajo. Que ante todo es lo que es —sociabilidad-libertad— por el carácter —*organicidad*— que la distingue específicamente de la *sociabilidad humanitaria* o *del amor* y de sus derivados, que es sociabilidad anorgánica y además aparente. Este carácter de la organicidad —es decir, del mutuo condicionarse de la vitalidad de cada miembro o parte y de la vitalidad del todo— es debido precisamente al ser de tal manera que el relacionarse del hombre con el otro hombre es el relacionarse a la vez de éste con la naturaleza y viceversa (asociación-socialización).

En efecto, esto significa una relación orgánica, por lo que tanto el constituirse de lo universal u hombre como el constituirse de lo particular o naturaleza están garantizados ambos y son necesarios (por la mutua reciprocidad contemporánea), ambos vitales y positivos, y de esta guisa también de garantizar sea la vitalidad del todo como la de las relativas partes del organismo social (cfr. antes). Pero esto quiere decir, además, que la positividad del mismo particular, de la misma naturaleza, es necesaria de la misma manera de lo universal u hombre (concedido siempre por el idealista). La prueba decisiva de la legitimidad de esta necesidad está contenida en la siguiente dificultad que nace de la negación de esta necesidad: es decir, que la negación implica una afirmación innatista o apriorista-abstracta de lo universal o valor, con la consiguiente reducción de la naturaleza o *particular* a *universal* implícito-explicable, a *idea* o *unidad* confusa, de leibnizniana memoria; reducción que suscita esta pregunta: ¿por qué humanizar, es decir, universalizar —*socializándola*— una naturaleza que es ya implícitamente humana, universal?

Este interrogante interesado que hace el materialista al idealista es grave, porque significa que el idealista *no puede* justificar verdaderamente *sociedad* y *sociabilidad* dignas del nombre. Este es el resultado negativo más interesante, en el campo de la problemática moral (y no sólo de ésta, natu-

ralmente), de la inflación de lo ideal que es propia del idealista, del teólogo en general. En efecto, qué sentido puede tener el acto de asociación en general, si existe, como se cree, el singular, el individuo humano como auto-consciente, que sólo tiene que desarrollar y producir el «hombre interior», lo *universal* que lo sustancia? ¿Por qué, volvemos a repetir, universalizar y humanizar —mediante la sociedad— una naturaleza o particularidad que ya es *universal*, que es humanidad implícita? Ahora, si se va a ver el fondo de esta *inesencialidad idealista de la sociedad*, veremos que presupone no sólo una devaluación de lo universal, además efectiva, concreta, representada por la sociedad y sociabilidad, devaluación de la que proceden todos los *egotismos humanitarios*, sino que presupone, también, aunque parezca paradójico, una contemporánea *devaluación de lo particular*, de su positividad.

En efecto, porque lo particular, lo múltiple subjetivo, que la sociedad única, y de la que está compuesta, se devalúa como «empírico» e «irreal» y es sustituido por un particular inexistente, ese particular o individuo privilegiado (autoconsciente) que *no existe* justamente porque lo que constituiría su privilegio —la milagrosa interioridad del valor o universal— impide que exista: ¿cómo podría existir, si la autoconciencia es proceso de desarrollo de un universal o concepto «puro», íntegro, «sólo oscurecido» en el individuo por el individuo o particular? ¿Qué *particular* es, pues, éste? Ya sabemos que no es verdaderamente particular; que es un universal, sólo oscurecido, «durmiente» (Leibniz), indistinto, implícito.

Sino que, *esto no es todo*. Y en este punto (donde se detiene la *Crítica de la razón pura*) es donde, toda la dialéctica viciada por el platonismo, se revela plenamente: es decir, en el *promover un retorno de la naturaleza* o particular (¡tamen usque recurrat!) por la *misma razón* por la que la *ha expulsado*: la unidad originaria, *dada*, de universal y particular. Examinemos, pues, *hasta el fondo*, esta dialéctica viciada por una inmediateza que se hace pasar por mediación.

Sucede que la instancia unitaria de la razón (dogmática) que se extiende en la *anticipación apriorista* para abrazar los confines del *universo*, *no abraza el vacío*, como cree la crítica

usual del apriorismo, sino lo particular que, como *subrepticio contenido suyo*, cambia el abrazo de lo universal en esa contaminación que es el encuentro de universal-intemporal (presunto) y de particular-temporal (subrepticio).

Esa contaminación, que por comodidad llamamos hipóstasis, es ese producto equívoco en el que el particular-temporal —*subrepticio al ser gratuito*, gratuito porque *no está mediado* con lo universal, y no mediado porque es *apriorizado* o *deducido*— puntualiza lo universal-intemporal en el sentido de que se convierte en su *irreducible* contenido (porque es gratuito y no-mediado) y así lo *fija*, entumeciendo la eficacia formal; precisamente *porque* lo universal-intemporal tiene y —a su manera, apriorizándolo, lo particular-temporal en la universalidad-eternidad de la «forma» o de la «dialéctica» (¡movimiento fingido porque es de formas!): y así *neutraliza* al otro, uno se cambia con el otro, en cuanto a que uno *es* (inmediatamente) el otro. Viciada dialéctica de la unidad originaria, apriorista, pseudomediata, de universal y particular. Y esto es presumible, el *Umschlagen* de la especulación con la empiria y viceversa, entrevisto por Marx en Hegel (cfr. antes); este intercambio recíproco, vicioso, de universal y particular, de predicado y sujeto, en lo que consiste el apriorismo en general. (Y véase más adelante el análisis demostrativo del apriorismo práctico kantiano.)

Así se producen esas absolutizaciones-hipóstizaciones que, para limitarnos a la ética, son los derechos «naturales», es decir, *racionales* de propiedad, libertad, etc., la kantiana «universalización» de la «máxima» y la hegeliana «universalidad real» del hombre «de clase» o «como *bourgeois*»,¹¹ de donde

11. Hegel, Filos. d. der., Agg. §§ 201, 207: «La diversidad general de la particularización de la sociedad civil es una necesidad. Si la primera base del Estado es la familia, las *clases* son la segunda: ésta es mucho más importante por el hecho de que los privados, aunque egoístas, tienen necesidad de dirigirse a los demás: *en esto*, por tanto, *está la raíz mediante la cual el egoísmo se vincula con lo universal*, con el Estado... *Un hombre sin clase*, es simplemente un privado y *no está en universalidad*»; «Cada uno es, desde el momento en que pertenece a una clase, algo de universal, y por tanto un individuo verdadero, una persona» (*Sistema de la Eticidad*, ed. Lasson, p. 475); «Cada uno, desde el momento que es capaz de propiedad, se coloca ante los demás como universal, es decir, como ciudadano, en el sentido de *bourgeois*» (*Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural*, ed. Lasson, p. 338).

el individuo privilegiado (autoconsciente), existe pues, pero como individuo hipostático, como sustancialización (absolutización) de lo particular-temporal— subrepticio, está el egoísmo burgués en el caso en cuestión; etcétera.

Como conclusión de este examen del viciado proceso interno de la unidad originaria de universal y particular, es necesario notar que confirma, al menos implícitamente, la problemática de los heterogéneos, porque nos ha demostrado que la viciosidad del proceso está en el desconocimiento de la dimensión temporal de la relación universal-particular, la única dimensión que permite ese *respiro* que necesitan, esos dos elementos en relación, en la *tensión* armónica de la mutua recíproca positividad, tensión que sólo puede identificarse con una *circularidad de inducción y deducción, de tal manera* que la eliminación de esa tensión ocasiona la sofística antes examinada de la *pura deducción*, con sus consecuencias *irreales* e inmorales a la vez.

Volviendo ahora a la inesencialidad idealista de la sociedad parece claro que es debida, en primer lugar, a la concepción apriorista de lo universal propia del idealismo y de cualquier teología, en el sentido de que esta concepción pone un individuo privilegiado (como autoconsciente), que convierte la sociedad en algo adventicio, secundario; pero que, en segundo lugar, se debe, lo cual no cuesta menos, al *resultado último* de esa concepción: es decir, al *sustituir* efectivamente al individuo privilegiado autoconsciente —como individuo hipostático— al individuo «empírico»; cuyo resultado es esta consecuencia paradójica: la devaluación idealista de la sociedad no sólo consiste en el vaciar de significado a lo universal «empírico», pero efectivo y concreto no obstante, representado por la sociedad, en el vaciarlo de significado, es decir, *mediante la correlativa inflación apriorista de lo particular*, que es el individuo hipostático, antes citado, el hombre privilegiado, autoconsciente o apriori, el Yo (puro).

Así, cuando se note la devaluación de la sociedad y sociabilidad ínsita en la dialéctica idealista y teológica, es necesario tener en cuenta que es al mismo tiempo *contrahechura y devaluación de la particular*, del individuo que es individuo humano real, personal, libre, como social; y no como autoconsciente.

Esta *aporia de la sociedad*, la aporia ética fundamental en la que cae el idealismo, termina pues en la siguiente alternativa sin salida: *o la Sociedad*, es decir, la instancia de la sociabilidad del hombre, como sociabilidad del trabajo (asociación-socialización), con su premisa del *hombre-naturaleza*, es decir, de la positividad de la unidad (universalidad-sociabilidad de la naturaleza o multiplicidad, consiguiente a la positividad de múltiple o naturaleza; *o el Espíritu*, es decir, el *hombre-apriori*, sin sociedad digna del hombre, sin otra sociedad que no sea esa sociedad aparente que es la sociedad liberal, es decir, libertaria, *sociedad contradictoria de hombres-apriori o presociales*, con las prerrogativas individuales apriorísticas, es decir, las absolutizaciones e hipóstasis de la naturaleza (¡que vuelve a entrar por la ventana!), que la fundamentan.

Otro esclarecimiento de la problemática de la sociabilidad del trabajo se hace necesario a propósito de la persona o individuo-valor que es sujeto de la libertad real, es decir, social: la persona no originaria, sino *histórica*, en cuanto social. Es necesario disipar la sospecha de que las cualidades propiamente individuales, peculiares, de las personas están amenazadas por la *racionalización* que caracteriza a la sociedad de la que es miembro la persona social, la sociedad real comunista. No será difícil desmontar los argumentos tradicionales a favor de la concepción liberal y romántica de la individualidad humana, y demostrar cómo precisamente las cualidades y «posibilidades» más peculiares de la persona tienen en la racionalización-socialización la base más idónea para su desarrollo. Hasta ahora se ha visto que si no tienen la posibilidad de serlo todos, ninguno es total, es decir, libre: ahora se trata de ver cómo esta libertad comunista sea *levadura individual* propia en cuanto es racionalización-organización, trabajo, tecnicidad.

Hasta ahora se ha demostrado como el trabajo sea libertad en cuanto liberación del individuo de cualquier *dato* o premisa metahistórica y conjuntas inercias, ahora se trata de demostrar cómo el individuo lejos de carecer de espacio para su *expansión* personal, encuentra ésta solamente en el terreno del trabajo, de la técnica, en definitiva, al moverse en su pura dimensión temporal, histórica, es decir, humano-natural.

El *Auto-didactismo* —en la acepción histórico-filosófica del término— resume los argumentos tradicionales mencionados mejor que cualquier otra fórmula, quizá. En cuanto a que con este término (usado por Stenzel en *Platón educador*), se hace referencia al concepto-base metafísico plurisecular de *Auto-conciencia* como «memoria interior» de ideas y de valores (innatismo); concepto que tiene su primera aplicación en la historia del esclavo, del ignorante que *sabe* porque *recuerda* (el Menone platónico), y del que procede todo el apriorismo dogmático que culmina en la teoría romántica y tradicional de la actividad humana como «personal» bajo forma de la «interioridad» (abstracta), genio, inspiración, intuición pura, obrar interior, etc., y además contrapuesta como superior de la técnica, trabajo, o actividad «impersonal», «exterior», «material», etc. (Típica «ideología» de la *división* tradicional de la «cultura» del «trabajo».) Ahora, esta teoría no puede ser confutado verdaderamente si no es poniéndose en su terreno, que es la defensa de lo que hay y tiene que haber, de personal, en la actividad humana digna de este nombre: y esta posibilidad de confutación nos la demuestra la *paradoja*, podemos decir, del *autodidacta* y del *aficionado* (como subgénero del *egoísta religioso*). En efecto, al seguidor de esta teoría le podría suceder que perdiese justo lo que esta teoría le promete, si en verdad pudiese seguirla (pero no puede): su individualidad. Cuidándose poco de la «técnica», cualquiera —es decir, de las reglas que son algo de *común*, de *social*, de *histórico*, de adquirido, en definitiva, y no innato —le sucedería que se perdería justo en lo *genérico* (en el sentido deteriorado del término), de perder casi completamente cualquier acento personal: las cualidades personales, sus posibilidades, serían, se suele decir, «echadas a perder», se disiparían. En efecto, el uso involuntario y accidental que haría de la técnica, de las reglas (a las que estaría de todas formas obligado a recurrir a pesar suyo, para dar universalidad, es decir, expresión, aunque mínima, a lo que siente), no sería suficiente, para sacar fuera, objetivizar, expresar verdaderamente a sí mismo: luego tanto más le faltaría la *libertad expresiva* y el desarrollo *personal* cuanto más —desde el punto de vista subjetivo— fuese casual e involuntaria la técnica poseída, es decir, débil su *unión* con los demás hombres, su *sociabilidad* —y cuanto más— desde

el objetivo —fuese aparente, no real, la *comunidad* de la que es miembro.

Así, también bajo este aspecto del fomento y desarrollo individual, *persona* y *trabajo* o *sociabilidad*, *personalidad* y *tecnicidad* coinciden: organización o vida técnica y expansión o vida técnica y expansión individual es un todo. El hombre *total*, en sentido comunista, es al mismo tiempo extremadamente *individuo*, diferenciado. Lo que impide que nos demos cuenta es el hábito mental de la repugnancia a admitir *sin reservas* que el individuo es esencialmente acto, actividad, que *es* eso en el obrar, que *es* obrar, que no hay nada *antes* —es decir, *debajo*— de su operar o existencia *histórica*. Hábito mental típicamente dogmático de la sustancialización. La persona-sustancia, el *individuo-hipostático*, antes mencionado, que es el hombre autoconsciente, este receptáculo metafísico de todas las inercias morales, de todos los privilegios y de los egoísmos abstractos, es el dogma que prohíbe comprender cómo la individualidad del hombre refulja en esa *concentración espiritual* que es el tecnicismo, sinónimo de *sociabilidad*, la *técnica libre* o *comunista*. ¿No es el trabajo a la vez relación del hombre con otro hombre, es decir, el constituirse de «su determinación *natural*» o particular de su individualidad? ¿No es el acto de asociación-socialización, acto por excelencia de *particularización* o *especialización* de la universalidad? Aquí es donde nos parece que la problemática de los heterogéneos, es, como tal, ineliminable: porque sin una positividad de la naturaleza o particular el trabajo en general no tiene sentido, como tampoco tiene sentido la *individuación* que implica el trabajo, en quien trabaja, la individuación que es, la especialización, precisamente la técnica. De todas formas, nos parece tener ya razones suficientes para contraponer a las trivialidades consuetudinarias del «termitero», del «hombre rueda de un mecanismo», etcétera, dirigidas a la sociedad incluso recientemente (por los últimos retóricos románticos, los retóricos de nuestros tiempos del «compromiso existencial», de la «fidelidad a sí mismos», etcétera), para contraponer, digamos esa elección comprometida entre la disipación y la concentración espiritual que es el acto de especialización social o comunista: acto de libertad real en cuanto acto de la universalización efectiva del individuo, pero acto al mismo tiempo de

complicación positiva de las capacidades y posibilidades personales, del *destino personal* en definitiva, en la comunidad, en lo universal real, no mítico.

El movimiento stajanovista en la Rusia soviética es un ejemplo significativo, a propósito, como índice, de una tendencia revolucionaria del hábito, como creadora de una *élite* radicalmente diferente de las *élites* que la historia ha conocido hasta ahora, por lo que el mismo concepto de *élite* no es revolucionario. En efecto. Este tipo de *trabajador elegido* o *superior*, del cual el primer representante ha sido el obrero minero Stajanov, es el nuevo tipo de «hombre de honor», de «hombre noble», creado por la *emulación socialista*. ¿Qué distingue a este hombre noble del «honnête homme» sea tanto del *Ancien régime* como de la edad burguesa? La diferencia profunda es que, mientras el «honnête homme» antiguo-régimen, el «hombre de cualidad», y el «honnête homme» a lo Voltaire, el hombre *éclairé*, el «intelectual», el profesional culto, representa tipos de *élites* o grupos escogidos en los que se expresan capacidades personales propias de individuos contrapuestos y distintos respecto a lo universal a la comunidad, el nuevo tipo de hombre honesto, de hombre de honor, el trabajador escogido o eminente, el stajanovista, representa un tipo de *élite* a través del cual se expresa un conjunto de cualidades personales que significan el grado más elevado de sociabilidad por parte de los individuos —eminentes— que las poseen. Justo porque es mediante las cualidades personales que lo hacen eminente que el stajanovista —es decir, el obrero, que en una sociedad de *sólo trabajadores*, realiza un máximo de producción al mismo tiempo o en un tiempo menor que el de los demás— alcanza con su contribución productiva un ápice de sociabilidad. Luego la máxima concentración personal coincide con la máxima sociabilidad, con la máxima humanidad como sociabilidad. Con esto es así mismo evidente el abismo que separa al stajanovismo del taylorismo, la organización del trabajo en un mundo dividido en clases, cuya técnica *clasista* expresa el principio del trabajo como un medio para vivir o medio extrínseco para la vida, no intrínseco o coesencial, no medio que es fin.

Se comprende que la *tendencia* revolucionaria que nos interesa en el fenómeno del stajanovismo, más que esto en sí o por lo que representa en sentido histórico propio; por

que, bajo este aspecto, pertenece aún a la primera fase de la formación de una comunidad real y de la relativa *trasvaloración del trabajo*, a la fase *socialista* en sentido restringido, fase de la dictadura del proletariado y conexo clasismo revolucionario: «Aquí [en Rusia] —dice Stalin— él [el hombre del trabajo] no trabaja para los explotadores, sino para sí, para su clase [obrero o campesina], para la sociedad» (*Questions de leninismo*, trad. Togliatti, II, p. 231).

Con el ser, a la vez, coimplicación positiva del destino personal en la comunidad (real) se determina, pues, de forma acabada el acto de libertad o sin límites como es la especialización social o técnica comunista y se determina completamente por contraste la falta de libertad que es la libertad clásica, la libertad tradicional; se determina la persona concreta que es la persona comunista en cuanto persona histórica, social, en relación con la persona abstracta que es la persona originaria o «cristiana», la persona tradicional. Luego, lo mismo que se sustituye al hombre-a-priori (es decir, auto-consciente), de la tradición humanista-liberal, platónico-cristiana o cristiano-burguesa, el hombre-naturaleza, de tipo aristotélico, del humanismo socialista, así también hay que sustituir la moral y pedagogía tradicional del *autodidactismo* la moral y pedagogía del *auto-hetero-didactismo*, la pedagogía socialista, que rechaza admitir que la verdad y los valores en general nacen de ese «diálogo interior» del alma «consigo misma» (en cuanto «reminiscente»!) del que habla el platónico *Sofista* (263 e), en lugar del diálogo del alma con el cuerpo y con el mundo.

6. — Concluyamos. Si queremos resumir lo esencial de la argumentación antes mencionada de determinación y desarrollo del concepto marxiano de libertad comunista, tenemos que establecer al final lo que sigue: I) que la premisa fundamental para la formulación adecuada de ese concepto de libertad —concepto que implica una abertura directa y sin preconceptos dogmáticos del problema de la razón de ser de la sociedad y de sus relaciones con la naturaleza del hombre— es una crítica radical de la teología (entendiendo este último término en su sentido más lato), como nos ha demostrado el examen de las dificultades en las que se enreda, a propósito de la fundación de la sociedad, el individua-

lismo cristiano, por la dialéctica interna viciosa del *egotismo religioso* que basa el roussoniano amor humanitario —dialéctica por la que es claro que el asunto dogmático de un universal trascendente la historia no sólo lo devalúa prejudicialmente y genéricamente al universal humano, histórico, que es la sociedad, sino crea un tipo de persona que consistiendo como tal en una unidad originaria, *trascendente*, del particular o individuo con lo universal (Dios), es absolutamente primaria respecto a la sociedad y así constituye paradójicamente la unidad social con partes cada una superior al todo o unidad mutua y cada una representante, por tanto, una absolutización e hipostización de lo particular (luego la endiádis metafísica de la «persona y los bienes», y otras hipóstasis semejantes del «derecho natural») — de esta dialéctica a aquélla, más compleja, pero sustancialmente idéntica, del *utilitarismo teológico* del idealismo y de la *inesencialidad idealista de la sociedad*, con los relativos procesos de creaciones hipostáticas; donde se demuestra el sentido profundo de la advertencia marxiana (en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*): que «premisa de toda crítica es la crítica de la religión»; II) que la premisa ulterior, consecuencia de la primera, es la definición de la «existencia humana» como *existencia de un ser «genérico-natural»*, es decir, de un ser que es «social», como, por definición, no puede actuar su genericidad o universalidad más que sobre el «fundamento de la naturaleza o particularidad (condición de su ser «pasivo», «limitado», «moral»)), y además no aislándose en la autosuficiencia mítica del hombre a priori, es decir, auto-consciente, pero asociándose —y realizando así lo universal como universal *imane*nte, histórico, concreto, como historicidad, temporalidad; III) que la libertad de este ser limitado, finito, por definición, no puede tener sentido más que en cuanto libertad social o comunista: porque ésta consiste precisamente en la universalidad o falta de límites que ese ser alcanza en la comunidad real que crea con el acto de superación inagotable de la naturaleza interna y externa; acto que es relación del hombre con la naturaleza porque lo es del hombre con otro hombre y viceversa: sociabilidad del trabajo o técnica que encastra a cada hombre consigo mismo y con su destino, más allá de cualquier inercia suya o ajena y de las implícitas prerroga-

tivas individuales aprioristas o trascendentes, antihumanas pero fatales para la sociabilidad —es decir, para la universalidad y libertad real, efectiva, del hombre.

Esta es pues la *libertad viril* (cual otra), la libertad comunista, que nos ha parecido poder enunciar y desarrollar a partir de la solidez filosófica excepcional de los conceptos marxianos esbozados tan poderosamente en los años de investigación especulativa 1843-44 y 1845-46.

Nos parece un hecho por otra parte, que el resto de la obra, en sus partes mejores, y el *Capital* en primer lugar, confirme, al menos implícitamente, esta interpretación del concepto marxiano originario de la libertad. Esto, donde ha sido necesario, se ha buscado mostrarlo de la manera más amplia.

Pero por otra parte, tengamos en cuenta que este concepto marxiano, que decimos precisamente originario, no sólo en gran parte es desconocido por Engels y por la tradición corriente, preferentemente engelsiana, sino que el mismo Marx incidentalmente en los últimos años, en el III libro del *Capital*, aludiendo al «reino de la libertad», se olvidó, de él por así decirlo.

En efecto, cuando Marx afirma que el reino de la libertad empieza propiamente «más allá» de la producción material, económica, porque el principio de ésta, incluso socializada, sigue siendo la *Lebensnot*, la «necesidad», la atención, la «necesidad», Marx renuncia, por una libertad de tipo romántico, abstracta, mítica, a la libertad real que brota no de otra cosa, sino de la sociabilidad del trabajo: y renuncia a ella al no admitir que ésta caracterice unitariamente la existencia humana, que si verdaderamente es la existencia de un «ser genérico-*determinado*», natural, sigue siendo existencia precisamente de un *sujeto de necesidades*, de un ser «limitado» acabado, además de serlo en el campo de la producción económica, en el arte, etc., siempre, y que como tal no puede conocer más que una libertad adecuada, finita, aunque real: la libertad social o comunista. Y nótese que renunciar al carácter estructural-unitario de la libertad técnica o libertad social, que es la libertad comunista, equivale, por último, a renunciar a la fundación filosófica, universal, de una moral socialista con su peculiaridad y autonomía; equivale a autorizar graves confusiones. Como está demos-

trado por la actitud de uno de los mejores críticos, entre los recientes, Löwith, que concluye a propósito del hombre comunista: que «tampoco aquí puede verse ningún *nuevo contenido humano*, sino sólo una rigurosa ejecución del principio de la sociedad burguesa: que es la producción, pura y simple, si bien a guisa anticapitalista, la que hace al hombre, hombre, si la esencia universal de éste consiste aún sólo en el ser un sujeto de necesidades»; y para confirmarlo reenvía a la admisión marxiana del ser el reino de libertad además de la producción, etc. (*Von Hegel bis Nietzsche*, p. 433). Y se entiende: la objeción (no es nueva) de una comunión de principio y de destino entre capitalismo y socialismo sólo puede tener sentido prescindiendo, como hace el crítico, del nuevo contenido moral y económico, de una producción anticapitalista o socialista: nuevo contenido que es precisamente el principio de la libertad de la técnica, como principio unitario, que abraza reformándola toda la existencia humana (vista en su genuina realidad de existencia de un ser finito).

Sólo de esta manera se imposibilita cualquier tipo de equívoco y el modo burgués de vida y su mundo utilitario-romántico quedan detrás.

Pero cualquier incertidumbre sobre este propósito: si existe otra libertad fuera de la ínsita en el trabajo y en su esencia (la sociabilidad); una tal incertidumbre nos parece delito de lesa filosofía y de leso socialismo al mismo tiempo.

En cuanto al engelsiano «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», si es verdad que la noción de «salto» o ruptura histórica mantiene su verdad como símbolo del carácter revolucionario de la llegada de la libertad socialista, es también verdad que el significado de esta última, como «completa» liberación de la humanidad de la «obligación económica» porque es pleno dominio de los hombres sobre los «efectos» económico-sociales, etcétera (*Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 1894, pp. 305-6), ese significado no se puede aceptar hoy, en campo filosófico, sin alguna precisión que corrija su tono, diríamos economista-futurista debido a la época; y lo corrija, por una parte, en el sentido de determinar mejor el contenido moral socialista de la «libertad», especialmente respecto a lo que es la personalidad comunista, que queda en E. demasiado *pacíficamente* ligada a la economía, con el resultado bastante paradójico de verse

amenazada en su constitución específica justo por ese fundamento económico, *natural*, que tendría que darle una nueva dimensión en el mundo de los valores, donde ese *vago* que le queda —como categoría moral revolucionaria— que puede autorizar «revisiones» (p. ej., Mondolfo), con consiguientes integraciones, consideradas posibles mediante conceptos «éticos» tradicionales, de la emancipación según la *Declaración de los derechos humanos* y así sucesivamente; y lo corrija por otra parte consecuentemente quitándoles ese acento optimista-futurista, que adolece del optimismo científico (iluminista), además del optimismo dialéctico del monista panteísta Hegel.

Y en cuanto a la tradición corriente del concepto de libertad y personalidad comunistas, adolece más de Engels que de Marx, como testimonia p. ej., la siguiente formulación (en uno de los mejores comentarios recientes al *Manifiesto*, el de A. [ntonio] P. [esenti], Bari, 1944): que «La personalidad humana llega a desarrollarse verdaderamente sólo con el régimen socialista, que libera al hombre de la tiranía (esclavitud) económica, asegurando condiciones humanas de vida desde el nacimiento hasta la muerte a todos los miembros de la sociedad»; formulación, pues, de tipo económico y político, que deja en la sombra la universalidad, por así decirlo, del mensaje marxiano de la sociabilidad del trabajo.

Para convalidar acabadamente esta universalidad, es decir, el carácter estructural-unitario del concepto de la *libertad como trabajo*, por lo que nuestra liberación está incluida sin reservas en el mismo modo de operar, de ser, históricamente, de existir, nada mejor que una confrontación abierta de ese concepto con el concepto de la libertad que tuvo quien, en la ética moderna, formuló y siguió más rigurosamente de cualquier otro, el principio que «nada de temporal puede satisfacer y llenar por completo el destino del hombre»,¹² el «fundador» del imperativo «moral» por excelencia, Kant.

Consideremos ante todo, las premisas más generales del imperativo. El hombre, «como ser moral» o «persona», es «hombre noumenon», es decir pertenece a lo supersensible,

12. Sobre este pensamiento, expresado en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, véase el kantiano Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, París, 1926, pp. 408-15.

al mundo inteligible, o puramente racional, y en este sentido es «ser racional» y «Yo verdadero» (*nur als Intelligenz das eigentliche Selbst*): ya que el hombre como simple animal racional es, en cambio, el «homo phaenomenon», el hombre fenoménico o individuo empírico (*Grundl. z. Metaph. d. Sitten*, ed. Akad. IV. p. 457, *Metaph. d. Sitten*, II, 9-11, ed. Vorländer, pp. 279-285). Por tanto, el bien moral sólo puede estar constituido por la «representación de la ley por sí misma», lo cual tiene lugar precisamente en un «ente racional», en cuanto que «sólo esa ley (= universal = noumeno) y no un efecto esperado por la acción (= particular = fenómeno) es la determinante del querer (moral)»: es decir, en cuanto que la voluntad está determinada por la «representación inmediata de la ley» (*Grundl.*, pp. 416, 461, *Kritik d. prakt. Vern.*, ed. Akad. V, pp. 31, 71).

Con esto quedan determinados los conceptos, que son equivalentes, de *interés* (desinteresado) y de *intención*. «Un interés es eso por lo cual la razón se hace práctica», es decir, «determina la voluntad inmediatamente». He aquí «porque se dice de un ser razonable que se interesa por algo, las criaturas privadas de razón sienten sólo estímulos sensibles. La razón además no toma un interés inmediato por la acción más que cuando la validez universal de la máxima de tal acción es un principio suficiente de determinación de la voluntad. Sólo un interés de este género es puro [un interés desinteresado: «ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln»]. Pero cuando la razón no puede determinar la voluntad más que a través de otro sujeto del deseo, o suponiendo un sentimiento particular del sujeto, entonces ésta toma en la acción sólo un interés mediato... este interés racional no puede ser más que empírico o en absoluto un puro interés de la razón» (*Grundl.*, pp. 459-60 n., p. 401 n., *Kr. pr. Vern.*, pp. 79 ss.).

Es este *interés puro* o desinteresado (la buena voluntad) lo que significa la *intención*. Y esto no es de poca importancia: porque puesto que la cuestión fundamental es «si la acción ha sucedido también (subjetivamente) para la ley moral, y por consiguiente, según su norma, no sólo tenga la exactitud moral como hecho, sino también el valor moral como intención», y puesto que de igual manera es necesario pensar la intención como «fundada en modo supersensible»,

se desprende que la virtud por excelencia es la que «como intención constante de cumplir estas acciones por deber (por su moralidad) es llamada *virtus noumenon*». Y de esto se desprende a su vez: 1) que la intención o interés desinteresado «sustituye» a la totalidad del progreso que continúa hasta el infinito de las acciones hacia la conformidad con la ley, es decir, «suple... la imperfección generalmente inseparable de la existencia de un ser cualquiera en el tiempo, por lo que no se puede ser nunca completamente lo que nos proponemos llegar a ser»: y en efecto «el principio subjetivo de la intención... no es (como algo supersensible) de una naturaleza tal que su existencia pueda ser divisible en fracciones de tiempo, sino que puede sólo concebirse como *unidad absoluta*», o extratemporal; 2) que si la más pura intención moral «cuantitativamente, es decir, en cuanto que se manifiesta con acciones, queda siempre imperfecta e infinitamente lejana de la intención santa... cualitativamente... debe y puede ser ciertamente santa»: y «cómo *unidad intelectual del todo hace las veces de la acción* en su cumplimiento, porque precisamente contiene la razón del continuo progreso en el remediar la imperfección»; ¿cómo podría tener si no sentido filosófico el «*hombre nuevo*» paolino, que «en su nueva intención (como ser *inteligible*) es *moralmente* otro a los ojos de un juez divino para quien la intención ocupa el puesto de la acción»? (*Grundl.*, p. 394, *Dio Relig. innerhalb d. Grenzen der bloss. Vern.*, ed. Rosenkranz, pp. 15, 77-78 n., 82 n., 87).

Estos últimos corolarios del *apriorismo práctico* al que se reduce este tipo de intención moral, o buena voluntad (como es debido), están también implícitos en las siguientes advertencias metódicas: que «sólo el racionalismo del juicio es apto para el uso de conceptos morales, que sólo toma de la naturaleza sensible lo que también la razón pura por sí puede pensar, es decir, la legalidad»; y que es mucho más importante y recomendable «preservarse del *empirismo* de la razón práctica» que no del «misticismo»: porque el misticismo implica aún «la pureza y la sublimidad de la ley moral», mientras «en cambio, el *empirismo* extirpa de raíz la moralidad en las *intenciones* (en las que, sin embargo, y no simplemente en las acciones, consiste el elevado valor que la humanidad puede y tiene que procurarse mediante la mora-

lidad) y un interés empírico sustituye al deber, que no es muy diferente, con lo que las inclinaciones en general entran en relación entre ellas» (Kr. pr. Vern., p. 71).

La fórmula más simple del imperativo «categórico» o «mandamiento absoluto», el imperativo moral, suena, como consecuencia de lo que precede, de esta manera: «Obra únicamente según la norma que tú puedes querer al mismo tiempo que se convierta en *ley universal*». Ejemplo: de la norma de acción, inspirada en la codicia, que no prescriba la restitución de un depósito que se me haya confiado sin prueba alguna que otro me pueda obligar, no se puede hacer una «ley práctica universal», porque un principio de acción de este tipo, «como ley», se auto-destruiría, al «significar que no existe ningún tipo de depósito», es decir ninguna propiedad (Kr. pr. Vern., p. 27).

El defecto de este famoso argumento del «depósito» nos parece que consiste en lo que es el defecto común de todas las argumentaciones kantianas que conciernen el deber y la virtud: la absolutización indebida de lo empírico, o su generalización y sustancialización, debida a las premisas aprioristas. En este caso la afirmación concluyente de que la violación de un depósito no puede ser una ley práctica por una contradicción que no lo consiente, porque de otra manera sería como decir que la propiedad (depósito) no es la propiedad, esta afirmación tiene un sentido propio, una lógica interna, viciada pero lógica, que no puede ser desahuciada simplemente como «tautología» como cree Hegel. Esta es la lógica del «deber por el deber», la lógica del apriorismo práctico, con sus leyes internas, que Hegel cree tener el derecho de tachar de «vacío formalismo» y de «retórica del deber por causa del deber». Hegel, que sin embargo acepta el punto de salida, al que llama «la pura autodeterminación incondicional de la voluntad, como raíz del deber», sin embargo cree superar el «punto de vista simplemente moral» kantiano y relativo individualismo abstracto, y llegar a la «eticidad» orgánica del Estado, sobre la premisa de ese concepto de la «sociedad civil» para lo que se exalta al ciudadano (*comme bourgeois*) y a las «clases» y sus relativas «corporaciones» como «la raíz mediante la cual el egoísmo se vincula con lo universal, con el Estado»; Hegel ¡qué ha arreglado sólo el apriorismo práctico y el individualismo kantiano!

Pero veamos, pues, cómo la instancia kantiana de la inviolabilidad del depósito no es una pura tautología, y su defecto sea otro: la indebida absolutización de la que hemos hablado.

Ante todo, veamos el «postulado jurídico de la razón práctica» que basa el «mío y tuyo externos», la propiedad. Puesto que el «derecho innato es uno sólo», la *libertad* («Libertad o independencia de cualquier obligación impuesta por la voluntad de otro en cuanto puede subsistir con la libertad de cualquier otro según una ley general, éste es el derecho único originario que atañe a cada hombre en fuerza de su *humanidad*»), no sólo se deriva el principio de la «igualdad innata, es decir, la independencia» y el de «entra (si tú no puedes evitar la sociedad) en una sociedad con los demás de tal manera, que en la sociedad cada uno pueda conservar lo que le pertenece», pero se desprende también que como «sería necesario que la misma *libertad* se privase «en contradicción consigo misma», en el momento en que fuese absolutamente imposible que el objeto de «mi arbitrio», que yo puedo usar físicamente, pudiese jurídicamente estar en mi poder, es, pues, «un postulado a priori de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como cosa que objetivamente puede llegar a ser *mía o tuya*»; y «para que haya un *mío* y un *tuyo externos*, tiene que admitirse como posible una *posesión inteligente* (*possessio noumenon*)», por lo que «la posesión empírica (el dominio) es entonces sólo una posesión fenoménica (*possessio phaenomenon*), aún cuando el objeto que yo poseo no esté considerado aquí, como sucede en la Analítica trascendental [*Crit. d. razón pura*], como un fenómeno, sino como una cosa en sí»: y se comprende porqué «en el primer caso [en la Analítica] se trataba, para la razón, del conocimiento teórico de la naturaleza de las cosas y de saber hasta donde pueda llegar, pero aquí se trata de la determinación práctica del arbitrio según las leyes de la libertad ... y el derecho es un concepto práctico puramente racional del arbitrio bajo las leyes de la libertad» (*Metap. d. Sitt.*, I, *Einl.*, 1-5, pp. 42-56).

Si se tiene en cuenta, ahora, en base a este postulado de la razón pura práctica, la norma de la inviolabilidad de un depósito, se verá que esta norma moral no es más que la aplicación de aquel postulado fundamental práctico-puro de la «libertad», de la que deriva el postulado «jurídico» prácti-

có-puro del mío y tuyo externos, de la «propiedad». Se verá que la norma contraria (considerada directamente por Kant), la norma de la violabilidad de un depósito, es verdaderamente «contradictoria» y «se destruye», porque existen las condiciones para que esto suceda, existe el «contenido» del que Hegel dudaba («una contradicción, decía él, puede existir sólo con algo, con un contenido puesto con anticipación, como principio estable ... pero el deber, que tiene que ser querido como tal solamente, no por un contenido, la *identidad formal*, es precisamente un excluir cualquier contenido o determinación»): existe el contenido, no *hay* (sólo) *mera identidad formal*, al contrario, hay un contenido *metafísico* (del que Hegel también se ha interesado, pero sólo para inscribirlo «dialécticamente» y criticarlo, por consiguiente, desde un punto de vista interno, idealista): existe el *contenido* que es la *propiedad* en cuanto *posesión* (según las precisas palabras de Kant) de un «objeto» que es una «cosa en sí», es decir, como *posesión fenoménica-numérica*, basada en el *arbitrio-libertad* («aquí se trata de la determinación práctica del *arbitrio* según las leyes de la *libertad* ... »): es decir, basado a su vez en una libertad fenoménico-numérica.

Así, la pura «identidad formal», expresada en la retórica del «deber por el deber» no existe: es decir, *no es sólo* pura identidad formal; sino es identidad formal que es contenido al mismo tiempo: es la *fenómenicidad-numericidad* de la *libertad* (y *propiedad*), luego la norma de la violabilidad de un depósito sería en verdad contradictoria y moralmente negativa. En el sentido que *violar un depósito* significaría *negar la numenicidad*, es decir la *racionalidad y realidad absoluta* de la libertad (y propiedad) *fenoménica, empírica*: lo que sería absurdo e inhumano, mejor, sería inhumano, *porque es absurdo*! Y viceversa, la moralidad sería propio, en este caso, en la norma de querer como *ley universal* el *respeto de un depósito*: en cuanto el «concepto de la libertad» sobre el que «se basan» el «mío y tuyo externos», y el «considerar como propias las cosas externas útiles (*Brauchbare*)», «puede derivarse sólo de la ley práctica de la razón, a partir del imperativo categórico (*dem kategorischen Imperativ*), como de un hecho de la misma razón [o numenicidad]» (*Metaph. d. Sitt.*, I, 6, p. 60).

Así, repitamos, el principio del *deber por el deber*, o del

imperativo categórico, no es una pura identidad formal, *no es retórico* en el sentido *hegeliano*; sino que *lo es en otro* (en el que también lo es la «eticidad» hegeliana). ¿En cuál? Hemos llegado al punto que más nos interesa de todo este examen del apriorismo práctico kantiano.

Hemos llegado a la vejadísima cuestión del «utilitarismo» kantiano, es decir de la apreciación utilitaria, económica, de las «consecuencias» sobre las que Kant apoyó su «norma» moral (Delbos), ese «criterio de la utilidad» que se introduciría en la doctrina del deber de una «manera inexplicable» (Simmel), en este caso del «depósito» (= propiedad), como en el de la «falsa promesa» y en los demás casos semejantes. Pero este utilitarismo kantiano no es ni extrínseco ni intrínseco, como piensa Simmel, ni su introducirse subrepticamente puede ser aceptado sin discusión como hacen Croce y los demás.

Este utilitarismo subrepticio aparece, en cambio, explicable como intrínseco y esencial para la moral de Kant como moral *apriorista* (¡por el «primado» de la razón «pura» práctica, no pasible de «crítica» como la teórica!): parece explicable justamente en cuanto utilitarismo *teológico*. Y se comprende. Concebida la unidad de universal y particular como originaria, es decir, *inmediata* —que aquí se manifiesta en el concepto de la *persona* como *ser racional* (y libre) como *homo noumenon*, luego la posibilidad de cada uno de constituirse persona en base a *su representación de la ley en sí misma* (= ¡noumenon!) es decir, en base a que sea determinable *su voluntad* por la *representación inmediata de la ley* —tiene como consecuencia que lo particular, el individuo empírico, el hombre económico, desconocido por la autosuficiencia de lo universal apriorista, del *homo noumenon* o «Yo verdadero», pero, aunque desconocido ineliminable por la instancia del *contenido*, que él representa, sin la que tampoco el *homo noumenon* sería la forma que puede ser (es decir, no sería ese universal *que puede ser*), lo particular, pues, permanece, como particular-contenido *subrepticio*, «inexplicable».

Sino que este particular es *subrepticio* porque es *gratuito*, es gratuito porque *no está mediado* con lo universal y *no está mediado* porque *está apriorizado*. En efecto, el empuje apriorista de lo universal supersensible, intemporal, autosuficiente y «creativo», *no ha mediado* verdaderamente lo

particular-temporal, sino que *sólo lo ha apriorizado*, es decir, violentado haciéndolo semejante a sí al *generalizarlo* y *sustancializarlo* (el individuo empírico, el hombre fenoménico, económico, ha sido solamente *deducido* a partir del hombre numénico, del «Yo verdadero», su arbitrio deducido a partir de la libertad, su poseer fenoménico deducido a partir de la posesión de una cosa en sí, y así sucesivamente), y de este modo *convertido en gratuito*: pero es ésta la gratuidad de la particular cuya instancia ineliminable, la instancia del contenido, permanece, inasorbida, extraña para la falsa instancia unitaria que es la instancia de la pura «forma» inmóvil de lo universal intemporal, y además no puede hacerse valer más que subrepticamente, pero *irreduciblemente*.

Este particular, subrepticio al ser gratuito, gratuito al ser no-mediado, no-mediado al ser apriorizado, en este caso, es el contenido de la «forma», es el «depósito» (lo mío y tuyo externos) que es la ley práctica racional: *tal contenido y tal forma* constituyen en este caso, el *imperativo categórico*, el *deber por el deber*, la equívoca «identidad formal» no vista por Hegel en su naturaleza, *et pour cause*. Así, cuando Simmel acentúa la importancia del criterio kantiano de la «racionalidad lógica» de la norma de acción y después admite que la norma de la universalización de la norma sólo puede «aclarar» y «purificar», no «constituir», la idea de valores morales de la que es principio, está «en otro lugar», Simmel no se da cuenta de que criterio de racionalidad de la norma está desautorizado *también* como criterio de «purificación» porque tiene que ejercerse sobre un contenido *subrepticio-gratuito*, y por tanto *irreducible*, que lo es así justamente por el preconcepto apriorista kantiano de hacer *constitutivo* absolutamente el criterio de la racionalidad y de la relativa regla de la universalización; luego el carácter, decimos, aleatorio (la utilidad) del contenido no se ataca verdaderamente con el motivo aducido por el idealismo gnoseológico del criterio, es decir, el motivo del estar «en otro lugar» el principio de los valores del contenido por «aclarar» y «purificar», porque precisamente está *en razón directa* de la *interiorización* y formalidad *idealista*, apriorista, contenido por éste, por cuanto pueda parecer paradójico.

Está incluido en la dialéctica viciada, antes examinada, que la acción purificadora, ejercitada por la norma de la

universalización de la norma, no puede superar los límites señalados por lo *gratuito contenido*, por lo que el mismo esfuerzo riguroso más denodado coincide, en definitiva, lo hemos visto, con una intención (—acción) *utilitaria e individualista*.

Cierto, se establece toda una escala y jerarquía de «valores»: pero siempre condicionada por la gratuidad-inmediatez del contenido (de la forma intemporal), es decir, del individuo empírico, económico. Hay que tener además en cuenta, a propósito de esta dialéctica viciosa del utilitarismo teológico moderno, que, mientras los grados más altos de la escala de los valores así constituida no superan jamás, por cuanto excelsos, los límites del *narcisismo ético* como es el individualismo abstracto, luego de ninguno de ellos hay *jamás* paso a una experiencia ética concreta, solidaria, al contrario los grados más bajos y los ínfimos no tienen, en cierto sentido, límites, así que, bajando la escala de esta ética personalista (abstracta), también se puede llegar (ayudando a la alquimia del «racionalismo» del juicio «práctico») a la trasmutación del «capricho» de un «gotoso» en «intención» moral, y además (¿qué lo impide?) en virtud numérica (*Grundl.*, p. 399).¹³ Confirmación de lo que notaba Hegel a

13. *Grundl.*, p. 339: «Así que no hay que asombrarse... porque un gotoso, por ejemplo, pueda preferir gustar lo que le gusta, pero sufrir después... Pero, *también en este caso*, si la tendencia universal a la felicidad no determinase su voluntad, si la salud por lo menos no constituyese una cosa tan necesaria como para hacerla entrar en sus cálculos, lo que quedaría aún, en este caso como en todos los demás, es una ley que le ordena ocuparse de su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo de esta manera su comportamiento posee un verdadero valor moral.» Cfr. *Metaph. d. Sitt.*, II, Einl., p. 229: «Adversidad, dolor, indigencia, son para el hombre grandes incitamientos para transgredir su propio deber. La comodidad, la fuerza, la salud, el bienestar en general, teniendo una influencia contraria, podrían también, por lo que parece, considerarse como fines que son al mismo tiempo deberes... Pero también en este caso, no la felicidad, sino la moralidad del sujeto es la finalidad, la felicidad no es más que un medio lícito para alejar las dificultades... *Buscar el desahogo por sí mismo* no es un deber directamente, pero puede serlo indirectamente *para alejar la indigencia, gran deber no es el de conservar íntegra mi felicidad, sino mi moralidad.*» Ejemplos extremos de la sofística del *narcisismo ético*. Tartufismo moral, burgués. En el fondo está el concepto *teológico*, debidamente racionalizado es decir laicado, de la «salvación individual del alma»: y el concepto-base implícito de la

propósito del «vacío formalismo»: que «todos los modos de actuar» podían ser justificados de esta manera. Sino que, es necesario todavía repetir lo que se ha dicho hace poco sobre la crítica simmelliana: que la razón, adoptada por Hegel en este caso, de que «ciertamente se puede en este caso acoger una materia *del exterior*» no resuelve nada, y sólo sirve como aplazamiento a un problema (el del contenido aleatorio), que es necesario afrontar desde un punto de vista muy diferente al interno, es decir, siempre apriorista, del idealista, Hegel, o Simmel o Croce o el que sea.

Así, la pureza de lo universal apriorista, numénico, manifiesta su propia impotencia para superar la gratuidad de lo particular provocado por ella misma, y la instancia unitaria genuina de lo universal, en el simulacro de ser ella pureza, se degrada con el oscilar continuo de la vacía pureza de lo universal-intemporal en la sorda mezquindad de lo particular-temporal no absorbido, no-mediado. Así resulta esa especie de *individuo hipostático* que es, en este caso, la «persona» kantiana, el individuo fenoménico-nouménico, con su arbitrio-libertad y su propiedad-libertad, que se refiere a la «persona» roussoniana («la persona y los bienes»). De lo que resulta, en definitiva, el utilitarismo teológico moderno de Kant, su individualismo (abstracto).

Esta mítica certeza de una unidad originaria, y además *deductiva*, de universal y particular, que se resuelve —pudiendo ser esa unidad solamente inmediata— en un continuo *compromiso* entre lo universal y lo particular, entre lo uno y lo múltiple, entre el valor y el no-valor, ésta es la retórica, en este caso, del *deber por el deber*, del *imperativo categórico*: la retórica del *valor por el valor*; pero es precisamente la retórica también de Hegel y de todos los críticos idealistas del imperativo categórico, porque todos, descubierta o encubiertamente son platonizantes. Piénsese en la crociana «forma ética» como «volición de lo universal» («¿qué es lo universal? ¡pero si es el *Espíritu*, la *Realidad*..., es la Libertad!»), volición que es, como hemos visto antes, *reguladora* «en último análisis» de la «volición de lo particular», es decir, de lo

«sustancia espiritual», de la *persona-sustancia* (es decir, la unidad inmediata, asumida dogmáticamente de individuo y valor, el individuo hipostático del que hablamos en el texto).

«distinto» (presunto) que es lo económico. Por lo que el humanismo individualista, liberal, de Croce, que lo hace portavoz indulgente de la reacción burguesa italiana de hoy, como el individualismo expresado en el imperativo categórico hace a Kant merecedor justamente del mordaz apelativo marxiano de «portavoz indulgente del pequeño-burgués alemán» de su tiempo (*Ideología alemana*, III).

Para terminar con Kant, examinemos el desarrollo más característico de la primera fórmula, fundamental, del imperativo moral con la que empezamos. La segunda fórmula del imperativo, que dice: «Obra en modo de tratar a la humanidad tanto en tu persona cuanto en la persona de cualquier otro, como fin y nunca simplemente como medio» (*Grundl.*, p. 429) nos introduce directamente en el famoso concepto de la *Würde des Menschen*, es decir en la formulación *non plus ultra* de la «dignidad del hombre», según la conciencia moral tradicional. Establecido, por lo que precede, que la obligación hacia el ser *inteligible*, o racional-numérico, *nuestro y ajeno*, veamos los dos deberes capitales («de virtud»): uno, hacia nosotros mismos, el de la «veracidad», y el otro hacia los demás, el del «amor». Por lo que se refiere al primero, la afirmación de Kant —que el «hombre como ser moral (*homo noumenon*) no puede servirse de *sí mismo* como ser físico (*homo phaenomenon*) como de un puro medio (de una máquina de palabras), que no estaría sometido al fin interno (a la facultad de comunicar los propios pensamientos)», sino que «está sometido, por el contrario, a la condición de estar de acuerdo *consigo mismo* en la declaración de sus pensamientos, está obligado a la *veracidad* hacia *sí mismo*» (*Metaph. d. Sitt.*, II, § 9, p. 279)— esa afirmación no sólo nos muestra de manera flagrante las premisas metafísicas dogmáticas, de las que hemos hablado, del *narcisismo ético* kantiano (¡nótese ese «sí mismo» [*sich selbst*] que es unidad inmediata tan fuera de discusión de universal y particular que no se puede discernir verdaderamente lo universal abstracto, el hombre numénico, de lo particular abstracto y gratuito, el hombre fenoménico!), pero nos permite comprender también porque, según K., «la *mentira* (en el significado ético de la palabra), como falsedad intencional en general, *no tiene necesidad de ser dañosa para los demás* para ser considerada condenable» (páginas 278-9): es decir nos hace

comprender cómo se determina el narcisismo ético en el imperativo concerniente a la «humanidad en la persona» y su no ser jamás simplemente «medio», etc.; nos hace comprender, en definitiva, el carácter profundamente asocial de la «virtud» kantiana, carácter de inspiración teológica también en sentido estricto (piénsese en la sobrevaloración de la «intención», vista anteriormente).

Como también es significativa, bajo este aspecto, la condena del suicidio como «violación de un deber hacia sí mismo»: por lo que «el hombre no puede privarse de la *personalidad* (*Persönlichkeit*) mientras existan deberes para él, por consiguiente mientras *viva*», porque «destruir el sujeto de la moralidad en su propia persona sería como extirparse del mundo, porque depende de nosotros la *existencia de la misma moralidad...*; y por consiguiente el disponer de sí como de un puro instrumento para un fin cualquiera, significa rebajar la *humanidad en la propia persona* (*homo noumenon*), para la conservación de la cual, sin embargo, estaba asignado el hombre (*homo phaenomenon*)» (§ 6, p. 269). Por lo que el interrogante de la *kasuistische Fragen*: «¿es un suicidio consagrarse (como Curzio) a una muerte cierta para salvar a la patria? y por otra parte ¿hay que considerar, como la acción precedente, un acto heroico-el martirio voluntario, el sacrificarse por la salvación del género humano en general?» *Cuestiones* incomprensibles sin las premisas dogmáticas kantianas: sin esa *sustancia personal* que es el individuo hipostático, la «persona» kantiana, precisamente.

En cuanto al «deber de amor», que prescribe un «amor práctico» y no «patológico» de los hombres, incluido yo, es decir, una «benevolencia» y un «hacer propios los fines ["no inmorales"] de los demás» según una relación «moralmente práctica... representada por la *razón pura*», igual que «relación de libres acciones, inspiradas en normas calificables como una legislación universal y que por tanto *no pueden ser egoístas*» (*Kr. pr. Vern.*, p. 83, *Metaph. d. Sitt.*, II, §§ 25, 27, pp. 304-6), éste es, verdaderamente, el desarrollo del concepto kantiano y tradicional de la «humanidad de la persona», como «fin en sí»; porque representa en el grado máximo el *humanitarismo* con todas sus carencias.

En efecto, se puede decir que todos los motivos fundamentales del individualismo cristiano, es decir de lo que

constituye la esencia del humanitarismo se encuentran aquí exasperados. Baste observar cómo la traducción filosófica roussoniana del «ama a tu prójimo como a ti mismo (por amor a Dios)», antes vista, por la que el «sentimiento de la humanidad» o amor humanitario consiste en esa «doble relación» entre *sí mismo* y los propios *semejantes*, que se basa en ese «amor por el *Autor* del propio ser», con el que se confunde el amor por *sí*, como esta traducción se perfecciona en el «amor *práctico*» kantiano, en el amor que tiene una base en la «Razón pura», en lo «inteligible», es decir, en la unidad originaria, inmediata, de lo particular, del individuo fenoménico, con lo universal (como noumeno); luego lo universal-noumeno, es decir, lo universal trascendente como noumeno, sustituye para Kant, como base de todo el proceso ético del amor, al «Autor» de Rousseau, a lo universal trascendente como *Dios*, así como el *Gefühl der Achtung*, el «sentimiento [no "patológico"] de respeto [por la ley práctica]», único sentimiento admisible incluso en este caso del «deber de amor», sustituye, como único móvil de la acción, el roussoniano «amor por el Autor». Conclusión: el humanitarismo kantiano, expresado en el «amor práctico», es esencialmente, como lo era ya el roussoniano, *egotismo religioso* (por supuesto, mucho más refinado filosóficamente); porque comparte el mismo concepto basilar: el concepto de la persona como persona originaria, presocial, con todas las consecuencias. Ahora se puede entender mejor lo que antes se dijo sobre el *jusnaturalismo* riguroso de Kant: particularmente el principio de «entra si no puedes evitar la sociedad, etc.», y además el postulado fundamental de la «*igualdad innata*», es decir, la independencia». Se comprende también cómo el tipo de «igualdad» que más interesó a Kant fue la que se realiza en la «amistad», virtud en la que participan por excelencia «el amor y el respeto» del prójimo y característico ejemplar de ese tipo de sociedad *cerrada* que sólo su *egotismo religioso* podía fundar y que Scheler pretendió poder superar volviendo nada menos que a la sociedad *mística* ejemplar, a la solidaridad común de las personas con Dios como «persona de las personas»).

Se comprende como las «desigualdades sociales», las clases, resultasen cosas «naturalísimas», es decir racionales,

para Kant, perfeccionador, en el «Estado de derecho», del contractualismo roussoniano.

Y se comprende, con la ayuda de esta concepción sustancialista de la persona, y de las que son sus premisas teológicas (el apriorismo y la interioridad abstracta, que es la «intención»), se comprende la siguiente *devaluación* del *trabajo*, de la actividad concreta, a favor de las virtudes en las que consiste el valor, no en los «efectos», no en la «utilidad» que producen, sino en las «intenciones»: «la habilidad y la diligencia en el *trabajo* tiene un *precio de mercado* (*Marktpreis*) ...; en cambio la *fidelidad en las promesas*, la *benevolencia por principio* (no la benevolencia instintiva), tienen *valor intrínseco* (*innern Werth*)» (*Grundl.*, p. 435).

Esta es, pues, la ética kantiana, la ética apriorista del imperativo categórico: una viciosa coincidencia de absolutismo o rigorismo ético y de utilitarismo y eudemonismo; *en cuanto* propiamente *utilitarismo teológico*; pero en un sentido mucho más profundo y radical del que puedan sospechar esos críticos idealistas que, como Croce, limitan el utilitarismo teológico kantiano a los «postulados» de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, contenido específico de la «dialéctica» de la razón pura práctica, allí donde es evidente ya que es la misma «análítica» la que está impregnada de arriba abajo de la razón pura práctica, del espíritu utilitarista-teológico, justamente porque la razón práctica se considera «pura» y el imperativo moral «categórico», *no hipotético*.

Así, *egotismo religioso*, *narcisismo ético* (al ser *espiritual*) y *utilitarismo teológico* son coesenciales para el apriorismo práctico, sobre el que se basa ese ideal de libertad que se presenta aún incomparable para la conciencia moral «moderna». Pero que ya esté caducado todo esto y, por así decirlo, inservible, lo demuestra, también, la siguiente consideración: que la autonomía del querer, que nos exponen, se resuelve efectivamente en una heteronomía tanto más nociva y letal cuanto más disimulada por la universalidad o libertad abstracta que la instituye y de la que ésta es constitutivo: la heteronomía debida a lo particular o económico subrepticio-gratuito, al *regreso* de la *naturaleza* expulsada: de lo que resulta el *egotismo religioso*; el *narcisismo ético*; el *utilitarismo*, teológico. ¿Cómo puede llamarse libertad y universalidad a la kantiana? ¿No se reconoce en ella, bajo la *metafísica*

del «arbitrio-libertad», a la *libertad del azar*, de la que antes hemos hablado? ¿Cómo aceptar, pues, el criterio de la *racionalidad* de la norma de acción en su formulación kantiana?

Podemos concluir entonces diciendo que el Kant moralista nos deja, a pesar suyo, los siguientes *problemas* en herencia: a) el de la racionalidad de la acción y de su norma; b) el de una heteronomía que no sea *renegada* (y además dogmática y letal para la economía interna de la libertad), como es la heteronomía implícita en el apriorismo y relativo autonomismo abstracto, sino críticamente aceptada como coesencial para una libertad que sea *libertad* y libertad *humana* al mismo tiempo, o libertad concreta; c) el correlativo, de un imperativo moral como imperativo hipotético, es decir, un imperativo que expresa que la acción *sólo es buena en vista de algún objetivo*, y no en como «objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a un fin cualquiera [= particular o naturaleza] eso es, sin duda fin».

Que el acto de asociación-socialización sea la solución de estos problemas se puede inferir, además de lo que precede, de las siguientes consideraciones.

Primera. Que la racionalidad de la acción no tiene sentido críticamente si no es entendida como esa racionalización de la naturaleza que realiza cada cual en cuanto y por cuanto es miembro de un orden racional-social: luego la *universalización* de la norma de la acción no es más que auto-hetero-socialización, es decir, socialización de la naturaleza interna, y externa; y además es *mediación* entre universal y particular (naturaleza) en la *sociedad* o comunidad digna de este nombre, allí donde la universalización kantiana de la norma, al resolverse en una representación «inmediata» de la «ley en sí misma», implica, con su inmediación, la irreductibilidad de lo particular a lo universal y la impotencia funcional de éste.

Segunda. Que, por consiguiente, la liberación del hombre, que coincide con la universalización-socialización de la naturaleza, puede ser *libertad*, en cuanto no limitación, totalidad, omnilateralidad de su acción pero es también, por esto, la libertad del ser *natural* finito, que es genéricamente el hombre; es la libertad *en el trabajo* o técnica, es decir, *en la determinación natural del hombre*; la libertad como *trabajo*: y, como tal, *autonomía en la heteronomía*, entendiendo

por heteronomía esa instancia de la naturaleza o particular, o discreto, es decir, de las necesidades, pasiones e intereses, que es, en su positividad, coesencial para la instancia unitaria de lo universal y de la libertad. Coesencial, sea en cuanto a que *basa*, con su propia positividad, esta última: porque si es verdad, como incluso el racionalista Hegel había entrevisto, que *sin pasión no se hace nada*, es también verdad que *sin pasión no se vence tampoco pasión alguna*, y que en el «control» de la naturaleza, como es la universalización-socialización de ésta, participa la misma naturaleza bajo forma de la necesidad o interés o pasión *que se autolimitan*, porque el simple conocimiento racional de la necesidad de la limitación de la naturaleza o necesidad (para satisfacerse en la sociedad) sería *importante*, como lo es el kantiano «sentimiento» *no «patológico»* de «respeto de la ley práctica racional»; sea en cuanto esta instancia de la naturaleza, de la necesidad, da a la instancia *formal* de lo universal un *contenido* que no es subrepticio-inmediato, sino *mediado por la autolimitante necesidad*, que es la elasticidad o móvil de la auto-hetero-socialización (universalización), luego la instancia de lo universal, es decir, del *transcender* de la necesidad, explica de esa manera su unitaria, *formal eficacia*, es decir, se realiza.¹⁴ Y

14. Volvamos a examinar nuestro problema fundamental: el problema de la asociación-socialización. ¿En qué condiciones, pues, lo universal se instituye, es decir, se realiza verdaderamente en la relación existente en su positividad? A condición, parece obvio, de la intervención de la voluntad de unión de cada hombre con el otro. Pero esta voluntad, para ser efectiva, real, no metafórica, sólo puede ser voluntad *sentida* por cada uno, voluntad *singular* precisamente: pasión, necesidad, interés (según la instancia de lo particular, es decir, de la positividad de lo discreto). De otra manera se cae en la dificultad del presunto «elaterio» moral kantiano: del «sentimiento de respeto» de la ley, que, siendo sentimiento no-patológico, es decir, no-sentimiento, es importante, más bien inexistente. El empirista Locke tenía razón contra la ética socialista y racionalista en general, cuando decía que sin malestar personal o necesidad o inquietud (*uneasiness*), incluso el hombre más conocedor del valor de la virtud, de la justicia, por ejemplo, no obraría jamás justamente: «hasta que él (decía) no se sienta inquieto por su falta, jamás podrá decidirse por alguna acción [justa] ...», pero alguna *otra inquietud*, que siento en sí mismo, llegando al revés, arrastrará su voluntad hacia otra cosa» (v. mi ensayo sobre *La filosofía della esperienza di Davide Hume*, 1935, II, pp. 7. ss.). Pero Locke no tenía razón al creer que el objeto de la inquietud como tal fuese directamente «some absent good», algún «bien» ausente, es decir, la *idea* de ese bien, en este caso la idea de la justicia. No tenía razón

la libertad encuentra ese equilibrio interno que la convierte en libertad *real*, en cuanto libertad *como trabajo* o libertad *social* o *comunista* (no *clasista* o aparente), —y además libertad *histórica*, finita; no míticamente numérica o infinita, abstracta, irreal o ilibertad.

porque, cayendo de esta manera en la acusación de *pre-posteridad*, es decir, de colocar *antes* lo que (la idea del placer o bien) viene *después*, perdía esa realidad o positividad de la necesidad de la que había empezado y con ella, la ventaja relativa: poder explicar el «elaterio», el móvil, sin el cual *no hay acción*, ni *justa*, ni *injusta*. En efecto, el «elaterio» está en el individuo, es el individuo, el particular o discreto: es decir, es necesidad, pasión, etc. Pero admitir que la idea condicione (preceda) a la necesidad, sin reciprocidad, quiere decir admitir que la necesidad no es más que una pura función o *ocasión* de la idea o universal y de su manifestarse, sin poder ser, por consiguiente, la *individuación*, la realización. Quería decir perder de vista esa *distinción* entre particular y universal que estaba implícita en el feliz punto de salida, en la positividad del *uneasiness* o su ineliminabilidad. Y se comprende que la determinación temporal del antes y después, contenida en la acusación de preposteridad hay que asumirla (profundizando en esta acusación) como indicativa de una distinción (cualitativa) de universal y particular, según la enseñanza esencial de la apreciación crítica de Hume del factor *temporalidad* con la finalidad de la *distinción* de lo universal (= ratio = causa) y lo particular (= efecto), es decir, según la enseñanza fundamental del empirismo clásico que culmina precisamente con Hume. Y, por lo demás, con respecto a lo que aquí nos ocupa, el propio Hume intentó, con el concepto de las «pasiones directas», o apetitos corpóreos, que *no* derivan del placer o dolor, es decir, de la idea de éstos, pero que los «producen», intentó corregir el error lockiano. Así vemos como la razón y el error de Locke, y todo lo que se refiere de esencial en la problemática moral del empirismo clásico humano, nos pueden guiar en la solución de nuestro problema. En tanto, admitiendo, como parece que se tenga que hacer, que sin la indefectibilidad de la instancia de la necesidad, de lo particular, no se instituye esa relación inter-humana, como es lo universal mismo (en ese caso esto sería sólo una premisa dogmática, mítica), también hay que admitir, por cuanto precede, que la relación inter-humana no es buscada *por sí misma* por la necesidad como tal, como relación *ideal* o *idea*, sino que es buscada *para satisfacer* la *necesidad misma* (economía, la llamamos), es buscada no directamente (inmediatamente) sino indirectamente (mediatamente), es decir, *a través de sí misma* como *necesidad*: de otra manera tendríamos un *appetitus societatis* que equivaldría por abstracción y falsedad al *appetitus justitiae* de Locke. El motivo del carácter *fundador* de lo universal, poseído por la necesidad, por su instancia, es ésta precisamente. Y lo que hace lícita a la necesidad el buscar esa relación, lo universal, para *satisfacerse a sí misma* como necesidad, y que además le permite *fundarlo* en sí mismo como necesidad, es decir, el *individualizarlo* y *realizarlo*,

Tercera. Que, por último, intentando definir la forma imperativa incluida en el acto asociador-socializador, sólo puede ser la de un *imperativo hipotético o técnico*, que mande actuar en vista de un objetivo, que es una *necesidad* (económica lato sensu) que se autolimita en el *deber* social-his-

ya sea *antes* que *después* del manifestarse (como «deber») de la relación, de lo universal; es decir, siempre. De otra manera, *no hay paso* de lo particular a lo universal, *no hay mediación*, es decir, lo universal *no se instituye*, la instancia unitaria, formal, no se realiza. El paso tiene que ser, pues, *en la misma necesidad*, en la dinámica de su positividad. (Lo que impide verlo es el preconcepto racionalista de la «irracionalidad», es decir, «dialécticidad» de la necesidad, de la pasión, etc.: el preconcepto de la «negatividad» de la necesidad, etc., en definitiva, que se explica con la negligencia de la positividad de esto, es decir de ese peculiar carácter propio que consiste en el ser la «pasión», o la necesidad, etc., «un acto de existencia original (*an original existence*)», como decía Hume es decir, en el no poseer, precisamente porque es originalidad, unicidad, discreción, «ninguna cualidad representativa», [de otro], es decir, nada de esa *capacidad de relación* que en cambio es propia de la *idea*, de la razón, en su positividad; luego, al no poder ser nada contrario a la idea, a la razón, excepto lo que [lo otro] que puede tener *relación* con ella», es decir, lo que es de la *misma naturaleza*, las pasiones pueden ser llamadas «contrarias» a la razón, irracionales «sólo porque van acompañadas por una opinión o juicio», pero entonces no es la pasión la que es «irrazonable», ¡sino el juicio! Véase sobre esta problemática humana de los *heterogéneos*, mi obra cit., II, pp. 33 ss.). Veamos, pues, en acción esta virtud *fundadora* que posee lo particular, la necesidad, etc., respecto a lo universal y a su instancia. Esta última es en concreto, es decir, en la síntesis con la instancia de lo particular, instancia del *transcendimiento* de la necesidad. La fórmula marxiana fundamental nos dice que al unirse el hombre con el hombre, e instituir *de esta manera* lo universal (la sociedad), el hombre tiene que referirse a la vez a la naturaleza, es decir, realizar su «determinación natural» y viceversa. ¿Qué significa verdaderamente esta *determinación natural* del hombre? Simplemente significa que el hombre (en y para unirse con otro hombre) tiene que «controlar» la naturaleza, interna y externa, y además regular, *limitar*, la necesidad, la pasión, en esa *pena* que es el *trabajo* (entendido en su sentido más general de relación humano-temporal). No sólo significa esto; para justificar esto hay que sobreentender otras cosas.

¿Cómo *podría* el hombre controlar la naturaleza, si él mismo no fuese naturaleza? Sabemos, al menos como hipótesis y problema, que el hombre lo es: que el hombre (lo universal) es hombre-naturaleza. Es el momento de ver con profundidad qué significa y comprobar totalmente la hipótesis.

Ahora bien, la positividad que antes hemos establecido, la de la instancia de la necesidad, es decir, de la naturaleza, nos autoriza a

tórico; así que la acción que resulta es concretamente moral en cuanto *interesada* y *desinteresada* al mismo tiempo: por la precisa razón que, sin la positividad de la necesidad, o interés o pasión, la instancia de la trascendencia de la necesidad, o instancia de lo universal, no tendría ni base ni

afirmar que el control de la naturaleza interna y externa, «subjetiva» (necesidades, etc.) y «objetiva» (instrumentos, etc.), se presenta, en primer lugar, como capaz de ser ejercitada, *ejecutable por la misma naturaleza*, por la pasión o pasividad en su sentido más amplio; y que, en definitiva, la *limitación* de la *naturaleza*, se presenta, en primer lugar, como *autolimitación*. El empirismo clásico nos vuelve a ayudar, con el principio: que *sin pasión no se vence a la pasión*. Es la «pasión tranquila», no la «razón», que «domina» a la «pasión violenta», decía Hume, desarrollando el principio lockiano antes citado: y concluía con «ninguna acción nos puede ser solicitada como deber nuestro si no existe en nosotros algún efecto *activo* capaz de producirla».

La dinámica de la positividad de la naturaleza o particular (necesidades, instrumentos, materia, etc) se resume y culmina en este inevitable sustituirse de pasión en pasión, en este *continuum* de la *pasividad*, es decir, de la *naturaleza*, por último, en esta *pasión limitada porque se limita*. Ahora bien, *esto es la determinación natural* que buscamos. Y esto está precisamente *coimplicado* en la misma instancia del trascendencia de la necesidad. Pero esta instancia es la instancia de lo *universal*: nos encontramos, pues, dentro ya de esta instancia que es además la instancia del *deber* (asociativo); es decir, dentro de su satisfacción. A esto nos ha conducido inopinadamente la dinámica de la positividad de la naturaleza, de lo particular o discreto: *la necesidad que no se limita*, interés, etc., se muestra como *deber*, propiamente como *contenido* de la *forma* que es el deber. Es el paso —es decir, el *salto*— que es la coincidencia de los heterogéneos. Coincidencia o síntesis que se revela sólo ante un análisis rigurosamente crítico-experimental, en una *descriptiva* práctico-trascendental. Finalicemos el análisis. El *deber asociativo*, que hemos descubierto de esta manera, ¿es deber verdaderamente, es decir, *forma*? Tiene que serlo puesto que consiste en ese acto de *universalización* de la norma de acción que cumple quien se haga *miembro* —es decir, *parte orgánica*— de una comunidad o unidad que así resulta *comunidad* o *unidad* digna del nombre (muy diferente de la pseudo-comunidad que es, en cuanto sociedad de *individuos hipostáticos*, el ideal kantiano «reino de los fines en sí» o «seres racionales»). Y, por otra parte, ese deber o forma, al tener ese contenido que *no es subrepticio* como es el contenido que expresa la positividad de la necesidad, es decir, de la naturaleza o particular, manifiesta, precisamente por esto, su *eficacia* unitaria o formal: la manifiesta como acto de universalización que es tal *sólo en cuanto* acto asociador-socializador (la naturaleza). Ya. La verdadera universalización de la norma no puede ser, por la crítica precedente, más que universalización de un particular-contenido *no «negativo»* y *subrepticio*, pero *positivo*: por tanto sólo puede ser *socialización*. Es, en efecto,

contenido, y se volvería a ese kantiano *moralismo*, o moralidad abstractamente desinteresada y además que coincide con un utilitarismo teológico, que la manifestación más grave (porque concierne a la vida moral) de la ineficiencia formal de lo universal apriorista, es decir, de una instancia de lo

justamente la positividad de la naturaleza, de lo particular, expresada en la necesidad o interés que se autolimita, que *basa*, para satisfacerse a sí misma, esa unidad *histórica* (temporal), que es la *sociedad* real, *comunista* (esta positividad, verdaderamente, sólo puede ser fundamento de esta unidad, la única, por lo demás, que no es mítica): y además la universalización o unificación de la norma, su *necesidad*, exigida por la instancia de la *trascendencia* de la necesidad, en la que está coimplicado la necesidad misma fundadora como autolimitador, esa universalización no puede consistir que en la *funcionalidad social* de la norma de acción, que en el *socializarse de la acción* «particular», es decir, de la *necesidad* o interés: tránsito *cualitativo* de esto al *deber*, es decir, al *deber social* histórico. Luego es verdad que el interés, el contenido *no es* lo mismo que el deber, la forma, pero esto es verdad no sólo porque el deber, en nombre de la *unidad social*, que este encarna, puede anular a la naturaleza, al interés, pero también porque esto está *permitido*, por la instancia del deber, por la misma instancia positiva del interés, que *por sí sola*, todavía no se puede satisfacer ni siquiera en este sentido, del propio sacrificio. Y en definitiva es en base a un nexo de heterogéneos como parece que se pueda concluir: si el deber no es interés *no puede* ser tampoco deber, y que si el interés *no es promovido* a deber no es positivamente interés, es un interés inexistente. La crítica del apriorismo práctico, por una parte, y el análisis crítico-experimental del hombre por otra, nos han llevado a esta conclusión. Si, después de esto, releemos la densa fórmula marxiana de la sociabilidad del trabajo, encontraremos que el decir «la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con otro hombre», significa, por último, que no sólo el trabajo en general (como relación típica humano-natural), sino también la necesidad, el interés, etc., en definitiva *toda* «determinación natural» del hombre, es a la vez revelación de su humanidad-universalidad como *sociabilidad* y además actividad *histórica* (temporal), *actividad* digna del hombre; así como decir, viceversa, que «la relación del hombre con otro hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su determinación natural», significa, por último, confirmar que la sociabilidad del hombre expresa verdaderamente la humanidad-universalidad del hombre sólo en cuanto esta sociabilidad sea al mismo tiempo determinación natural del hombre, es decir, socialización de las necesidades, intereses, instrumentos; pura actividad, historicidad-temporalidad. —Véase, en mi ensayo citado en n. 16, la «solidaridad de los que saben ser *sí mismos*», o «*incorpóreo* reino de espíritus», como es el aplazamiento jaspersiano del kantiano «reino de los *finés en sí*», ya mencionado antes—. Sobre la temporalidad como estructura del ser humano justo como ser *genérico-natural*, ver nota siguiente.

universal sin base ni contenido; así como, sin la positividad de lo universal, de su instancia unitaria formal, la instancia de lo particular, de la necesidad, se reduciría a la instancia de un empirismo pragmático, sin esa dinámica interna del interés capaz de autolimitarse, que sólo en la universalidad eficiente del *deber social*, es decir, asociativo, encuentra —por la eliminación de los *heterogéneos*— el modo, la *forma*, del propio manifestarse; y se volvería al utilitarismo empírico, agnóstico, de los varios Bentham, con su «cálculo» extrínseco, de la armonía de los intereses: moral sin deber o desinterés, y sin *interés* que no sea *pensado*, abstracto, artificial. (El movimiento de los heterogéneos, antes mencionado en el interés-deber, nos permite entrever esa *coimplicación positiva* de los *distintos*, universal y particular, en la que cada uno de los heterogéneos se relaciona con el otro sólo para satisfacer su propia instancia específica; resultando la *razón* de la mutua relación, es decir la unidad *mediata* de universal y particular, su mediación.)¹⁵

15. El marco en el que se justifican, en último análisis, el movimiento de los heterogéneos, su sin-tesis, y donde se revela la coincidencia positiva de los distintos es la *temporalidad* o *historicidad* originaria como encuentro de *presencialidad* pura, o naturaleza, o particular, y de posibilidad pura o universal. Ese encuentro o sin-tesis es, precisamente, el *trascenderse* de la necesidad, antes mencionado (cfr. el «cambio práctico»), o *conciencia* que se quiera llamar; es decir, ese *hacerse futuro*, o durar, del *presente*, que es justamente un *pasar* en cuanto a que el *presente* es tan *positivo* cuanto el futuro. Y en verdad la instancia antidogmática que resume a todas las precedentes dichas antes, la instancia de una unidad-distinción (específica) de particular y universal, no tiene la respuesta más convincente, en esta paradójica experiencia temporal en la que notamos como la esencia de *todo experiir*: en la experiencia, es decir, de la *ser otro* de *presente* y *futuro* incluso en su inevitable relación, como es la *conciencia del presente*, lo «ya juzgado», como se dice, o pasado? Es que no significa nada el hecho de que la crítica filosófica moderna empiece justamente con ese rechazo humiano de la ontologización dogmática de la *causa*, que se motiva con el concepto anti-racionalista de la heterogeneidad de causa (= ratio = universal) y de efecto (= particular), en cuanto a que ese concepto se basa, en resumidas cuentas, en una primera advertencia concreta del *tiempo*. Es decir, que el efecto, al ser «después» de la causa, *no se puede deducir* analíticamente a partir de la causa, como en cambio creía Cartesio, que en su concepto de la causa como *ratio* matemática expresaba su concepto de «explicar los efectos con las causas y no [también lo diremos nosotros] las causas con los efectos» (v. mi obra citada sobre Hume, I, pp. 140 ss.). Para clarificación, al

Así, invirtiendo el dicho kantiano, podemos confirmar que sólo en lo que es profunda, auténticamente temporal e histórico —como lo es el trabajo, la sociabilidad del trabajo— se satisface y llena completamente, auténticamente el destino del hombre.

A este propósito una rápida confrontación de este concepto del *trabajo* con el concepto heideggeriano de la *atención* puede ser instructivo. No es difícil persuadirse de que falta en el concepto de esta última ese sentido completo y verdaderamente concreto de la mundanidad del ser humano, que en cambio existe en el concepto del primero; en el concepto del ser que es *humano*, es decir, capaz de universalidad y libertad —capaz de «trascenderse» y de «hacer ser mediante un proyecto, una posibilidad», como dice Heidegger— sólo en cuanto, *asociándose* con otro hombre, y además

menos parcial, de esta problemática del tiempo, que es de importancia capital para el materialismo histórico como filosofía, nos permitimos citar el siguiente fragmento de la *Crítica dei principi logici*, 1942, pp. 182 ss: «¿Qué nos dice, pues, la experiencia del presente, es decir, de ese momento del tiempo del que es imposible no empezar, del que se inicia no sólo la experiencia del tiempo sino cualquier experiencia? En primer lugar, nos dice que el presente "*tiene un futuro*" que tiende a hacerse futuro»: nos dice, es decir, nos quiere decir que el presente exige no acabar en sí mismo, sino trascenderse, de tal manera que establece una especie de contacto con lo que, como campo de cualquier posibilidad o conceptibilidad sin embargo lo trasciende, es decir el futuro entra a formar parte de lo concebible o universal y así haciéndose futuro *dura*... Pero, en segundo lugar, la experiencia del presente nos dice que éste actúa sobre el futuro, lo «hace presente...». Es decir, esta experiencia quiere decir que el presente aspira, haciéndose futuro, a durar o perpetuarse —en cuanto no obstante es siempre presente...». Luego la conclusión (por medio de un análisis que aquí he omitido): que la *duración del presente* (o discreto) es, por positividad de este último, el pasado, lo «juizado» y que en definitiva la *temporalidad*, en su total estructura, se revela como un durar que es un pasar, es decir, un durar o hacerse futuro del presente en el pasado, o como *historicidad*. En términos de lógica (gnoseología), nuestro ser es el que es, *existencia humana* y no el puro ser como «contradicción absoluta» (de contrarios), soñado por el idealismo, justamente porque la posibilidad o unidad pura, o futuro, lo universal que, por sí mismo nos confunde y anula como individuos, se concentra en la puntualidad o discreción del presente o particular y de esta manera nace esa *unidad limitada* que es la conciencia, como conciencia del presente, es decir, como pasado; unidad limitada, o que se expresa en esa necesidad de coherencia fundamentalmente humana, unidad «cerrada» del discurso, que, como «horror habitual de la contradicción» el teólogo Hegel con-

superando no *more Hegelii*, no en absoluto, la naturaleza, interna-externa, o si se prefiere el «ser arrojado» heideggeriano, le confiere —con la *socialización*— la posibilidad y libertad «finita» que le compete en su positividad de naturaleza o particular: la posibilidad y libertad *social*, o que es de la *comunidad*, instituto típico de la historicidad-temporalidad. Allí donde el solipsismo existencial heideggeriano (presumido por la «angustia» y por la «muerte») le impide, por más esfuerzo que haga H., alcanzar la *existencia* como veraz *co-existencia* (prueba es esta conclusión suya: que «no nos podemos comprometer a fondo en una actividad común sin determinarnos con una referencia esencial al propio estar», luego «este vínculo verdadero hace posible la verdadera, objetiva, co-existencia de cada cual, que remite al otro a sí mismo en el posesión de la propia libertad»: conclusión en la que, si

denaba. Luego el ser humano, que no es más que este horror por la contradicción, es decir, del vacío que es el ser como ser puro (y no también verdaderamente *no-ser*!) es decir, unidad pura, absoluta; no es más que *no-contradicción en acto*; no es más que *discursividad*, como síntesis de «razón» (lo universal) y «sentido» (lo particular); no es más que *intelecto* (—praxis). Por esto el esmero del ser humano. Así pues, decir que esto es ser *genérico-natural* significa decir que este es ser temporal por definición, que es *intelecto*, no (solamente) *razón*. El *interés-deber*, del que antes hemos hablado, sólo se explica, por último, como horror por la contradicción en el sentido sobrentendido, como horror al vacío teológico; no se explica, en definitiva, que como esa metafísica *necesidad de coherencia* que es a la vez afirmación de lo natural o particular y de lo humano o universal: es decir, *existencia* como *coexistencia*; el hombre como *ser social*, porque es *ser temporal, histórico*. Ya. El interés o necesidad, etc., es contenido positivo, no negativo de la forma del deber, porque es esencialmente, como *naturaleza, presenciabilidad* (lo presente) que puntualiza con la discreción justa, la continuidad o unidad pura que es la *posibilidad* (el futuro); pero la positividad del presente (la discreción suya) siendo la misma positividad del interés, éste, el interés no puede ser más que el contenido de un deber que es deber *asociativo, histórico*, en cuanto que el presente, es decir, en este caso, el interés, *se hace futuro* o universaliza, dada su positividad, como *pasado*, es decir, *historicidad*. Y en definitiva se confirma, incluso se demuestra verdaderamente, que un deber puro se tiene que excluir como mítico, justamente porque hay que excluir un futuro o posible o universal puro, un futuro que no sea futuro de un presente, una continuidad que no sea continuidad de un discreto. Por lo tanto, verdaderamente, el deber tiene que ser también interés; sólo puede existir *deber histórico*, es decir, precisamente *social*, con el que se funde la *libertad finita*.

Para la problemática del principio lógico, véase la nota 17.

algo se demuestra, es sólo *un* aspecto de la actividad común: es decir, que cada uno es, no obstante, reenviado a *sí mismo*, al propio interés, etc., para poder ejercer una libre actividad común, mientras queda sin descubrir el *otro* aspecto: ¡cómo a pesar de ello, se actúe así libremente *en común*, *en y por la* sociedad, y no sólo como parece, en una simple unidad de lugar y de tiempo!); y con esto impide que la «libertad finita» tenga un sentido, por lo que sea libertad por cuanto finita. Libertad que no puede ser, si no es abstracta e intelectualista, la existencial *meditatio mortis*, con el *egotismo naturalista* desde el que se mueve y en el que se resuelve (especie de *estoicismo al revés*). Y en definitiva, lo que nos podría asombrar de Heidegger es que no haya logrado, mientras afirma tan vivamente la mundanidad esencial del ser humano, y además el paradójico encuentro en éste de «situación efectiva» y de «entendimiento» como sus constitutivos «igualmente originarios» o *positivos*, no haya logrado ver que un ser que está esencialmente *en el mundo* no puede conocer soledad abstracta (¡cfr. en cambio la coherencia de los místicos Kierkegaard y Jaspers!), sólo puede ser *social*, «público», al ser la *comunidad* el único método no mítico de trascenderse que le conceden. Y también la crítica de lo «no auténtico», de lo impersonal tiene un sentido ético y universal sólo en cuanto crítica del hombre que es *social*, pero *en apariencia*, del hombre cuya servidumbre a los modos del «*se dice*» y «*se hace*» es solamente una señal, y bastante extrínseca por sí misma, de esa conducta impersonal que tiene sus raíces más profundas no en las costumbres hacia la normalidad y el orden en general, sino en las costumbres hacia el orden constituido tradicional, *retórico*, al falso orden burgués, p. ej., inspirado en las leyes de la naturaleza, «*racionales*», inmutables.

Por lo que la «atención» queda como el último mito filosófico —desesperado— del *Privatmensch*: mito desesperado porque carente de teología (y sin teología el burgués muere): última señal de una crisis *interna* del sistema ideológico burgués.

Mucho más significativo es, por esto, el existencialismo heideggeriano que no el existencialismo jaspersiano, renovada filosofía de las «*animas bellas*» (como creemos haber demostrado en otro lugar), si bien este último sea más coheren-

te del otro como crítica de la sociabilidad, porque el desprecio jaspersiano por la «masa» (o «*plebe existencial*»), de la «*sociedad*», define un «velo», destinado a ser «roto», por el «obrar interior» que es la «*existencia posible*», tiene, junto al desprecio del «ser vital» o mundo de la atención precisamente, su razón en el principio místico: que cada uno *se universaliza en Dios*, no en el mundo, en la comunidad humana: y se universaliza, en este caso, con el «salto en la Trascendencia» o Uno jaspersiano, salto que es esa modernización del «*éxtasis*» neoplatónico que J. llama la «*existencia*» como obra «interior» precisamente, y «*experiencia del ser*» en el «*eterno, sustancial presente*», etcétera.¹⁶

16. Será interesante ver el desarrollo, hacia una filosofía moral, del existencialismo de J. P. Sartre (el único nombre de existencialista que podemos mencionar junto al de Heidegger, ya que los demás, desde Jaspers a Berdiaev, a Marcel, etc., al intentar superar la mundanidad esencial del hombre, son en definitiva sólo neomísticos). Por recientes declaraciones de Sartre, en revistas y periódicos, se pueden entresacar las siguientes principios de un moral existencial: que «ante todo el hombre *es*, y sólo a continuación él es esto o aquello: y en una palabra, el hombre tiene que crearse su propia esencia... arrojándose en el mundo, sufriendo en él, luchando en él»; que «el hombre no puede querer si ante todo no ha comprendido que sólo puede contar consigo, que está sólo, abandonado en la tierra, en medio a sus infinitas responsabilidades»; y que «al igual que la angustia no se distingue del sentido de la responsabilidad, la desesperación y la voluntad son una sola cosa: y a partir de la desesperación empieza el verdadero optimismo, el del hombre que no espera nada..., que se alegra sólo al contar con sí mismo y de actuar él sólo por el bien de todos». Claro, mientras que estas exigencias se definen, es necesario que el filósofo S. se decida a renunciar a la idea que el existencialismo es sólo un puro punto de vista metódico, un canon genérico del *actual*, como parece desprenderse cuando dice que el existencialismo puede estar de acuerdo «con la fe religiosa» (como dice Kierkegaard) y que la misma «*declaración de ateísmo*» de la que S. arranca, «no es absolutamente necesaria». ¿Un nuevo *amateurismo* (filosófico), pues? Pero S. sabe ciertamente que renunciar al ateísmo es renunciar a la mundanidad esencial del hombre y a todo lo que esta implica, como hemos visto hace poco. ¿Entonces? Por otra parte, S. tiene razón al defender el concepto y el problema (filosófico) de la libertad contra un tipo de marxismo deteriorado. Por lo que respecta a la crisis que se anuncia también en nuestro existencialismo véase el significativo artículo de Arturo Massolo: *Esistenzialismo e borghesismo*, en *Società*, Firenze, 1945, n. 3. Para una crítica radical de Jaspers y Berdiaev, v. mi ensayo en *Le ultime anime belle*, en apéndice en *Discorso sull'ineguaglianza*, Roma, 1943.

En cuanto al pragmático de John Dewey, una confrontación también con éste puede ser, por último, instructivo: con el objeto de demostrar, con un ejemplo ilustre, como la visión exacta de los problemas prácticos actuales pueda ser impedida por obstinados preconceptos generales, filosóficos, de tipo *metafísico*, en sentido deteriorado, que aún son creídos incluso por una de las mentes más sin prejuicios y positivas entre las eminentes de nuestro tiempo. Hemos recordado antes la afirmación deweyana del «derecho a una genuina contingencia»; a propósito de la *libertad del azar* o libertad burguesa, tradicional. Veamos como razona D. Es interesante observar como el inicial comienzo realista y moderno del problema del contenido de la libertad, por parte del pensador que ha sentido más de cualquier otro la importancia de las ciencias naturales en relación al problema pedagógico, se pierda apenas entra incontrolado, en el tratamiento el credo ético individualista, típico del «americanismo», con sus premisas metafísicas tradicionales, reducidas a un mínimo, cierto, por el empirista Dewey, pero siempre peligrosamente eficientes. Por esto el perderse final de la visión de los actuales problemas prácticos, es decir, económicos-sociales y políticos, para lo que no sirve el llamamiento a la importancia de las ciencias aplicadas a la vida social, sino se acompaña, como es el caso, de una *reforma* profunda del hombre, en sus credos éticos tradicionales en primer lugar. Valga la verdad.

La glorificación de la «libertad en general», a costa de las «habilidades positivas», técnicas, ha caracterizado el credo oficial del «liberalismo histórico», observa, al inicio justamente Dewey (op. cit., p. 305). Señal externa de esto, continúa, es la separación de la política y de la legislación de la economía. Sucede que el así llamado «individualismo» del siglo XIX se basa en una «metafísica» que presupone la existencia de una «armonía entre el hombre y la naturaleza», una vez superadas «algunas limitaciones artificiales del hombre». Por lo que se omite el estudio y regulación de las «condiciones de la industria», en base a las cuales una «libertad nominal» puede convertirse en «real». Cuando encontráis quien cree que todo lo que los hombres necesitan es la «libertad de la opresión legal y política», habréis encontrado uno que «a menos que no quiera simplemente mantener sus

privilegios privados, tiene en la cabeza algún residuo de la doctrina metafísica del libre albedrío, además de una optimista confianza en una armonía natural». Para desengañarse, éste necesita «una filosofía que reconozca el carácter objetivo de la libertad y su dependencia de un acuerdo del ambiente con las necesidades humanas» (pp. 305-6). Ya que la «libertad de hecho» depende de «condiciones del obrar que están social y científicamente justificadas»: y «desde el momento en que la industria engloba las más difusas relaciones del hombre con su ambiente, es irreal la libertad que no tenga en su base un control económico del ambiente (*an economic command of environment*) p. 306). Así pues, no existe libertad «efectiva» y «objetiva» sin «organización». Llegado así al «aparente conflicto entre libertad y organización», D. afirma que, sin embargo, «una cierta *libertad natural*, la posee el hombre», es decir, «dentro de un cierto respeto existe armonía entre las energías de un hombre y su ambiente, para que este último sostenga y se doblegue ante sus objetivos»; y que en definitiva, en este sentido, el individuo humano es «libre» y «la libertad natural precede a la libertad política y es su condición». Es comprensible que «no podamos confiar totalmente» en esta libertad natural, porque está «a la merced del accidente»: y además los individuos tienen que ser favorables a la «reducción» (*curtailment*) de algunas de estas «libertades naturales» para hacerlas «seguras» y «duraderas», de lo cual tenemos ejemplo no sólo en la «coerción del estado político», sino también en las *labor unions*, con las relativas «restricciones» de las «libertades antecedentes» y de las «posibilidades de futuras libertades» (pp. 307-8: y cfr. antes Bernstein!). Sin embargo, es necesario evitar que la «organización», haciéndose «rígida», sacrifique esa «novidad», ese «riesgo», ese «cambio», que son «ingredientes» de la «libertad» que los hombres «desean». Aún más, «la variedad es más que el aroma de la vida: forma parte, con mucho, de su esencia, estableciendo una diferencia entre el libre y el esclavo... Si el carácter no se manifiesta en el superar alguna *nueva* dificultad y en el vencer alguna tentación que provenga de una *inesperada* dirección, sospechamos que su granilla sea sólo aparente. La elección es un elemento de la libertad y no puede existir elección sin *irrealizadas* y *precarias* posibilidades. Es ese derecho a una

genuina contingencia como está caricaturizado en la doctrina ortodoxa de la libertad de indeferencia ... Bajo el nombre de libertad los hombres aprecian esa *incertidumbre* de condiciones que ofrece una oportunidad para la deliberación y la elección... Variabilidad, iniciativa, innovación, separación de la *routine*, experimento, son manifestaciones empíricas de un genuino *nisus* en las cosas... Un hombre libre prefiere aprovechar la ocasión (*take his chance!*) en un *mundo abierto* que estar al seguro en un mundo cerrado» (pp. 308-11).

Así, queda confirmado cuanto hemos sentado antes. Y se ve como la aceptación de una libertad natural, antecedente a la vida social, esta aceptación, aun reducida en términos de una premisa positiva y científica antes que abstracta y metafísica (es la metamorfosis aparente que el *iusnaturalismo* e *iluminismo* sufren hoy en el pragmatismo «instrumentalismo» de Dewey, como ayer en el positivismo de un *Mon-dolfo* y así sucesivamente hasta el ejemplo de un *Locke*, con sus contaminaciones de empirismo y racionalismo, no sólo en su teoría de los derechos «naturales»), esta aceptación precisamente lo lleva hasta la afirmación de esa exigencia de una genuina contingencia en la praxis, que no es sino la modernización del indeterminismo escolástico. (D. define a este último, la libertad de la indiferencia como una caricatura de la genuina contingencia de la que él habla: pero precisamente entre caricatura y caricatura existe una relación de semejanza esencial inevitable.) Resultado de estas premisas *metafísicas* mal disimuladas: la exaltación de la tradicional *libertad del azar*. ¿Y la enseñanza marxista? Dewey considera «monstruoso» el concepto de la «lucha de clases» como medio de progreso, y derivante de una «exageración» de la importancia del progreso de producción, con menoscabo del proceso de consumo (*sic*), y propugna un «idealismo práctico» que indique una «armonía de los intereses sociales» en la «generosa-difundida» (*wide-spread*) participación en el consumo y satisfacción de «actividades significativas en sí mismas» en una totalidad de desarrollo espiritual y físico, etc. (p. 273). El ideal americano de la felicidad (del hombre burgués). En este momento, en el que podemos englobar no sólo, por así decirlo, la filosofía deweyana de la producción, sino también la del consumo, podemos concluir que el hábito me-

tafísico que genera y vicia toda la argumentación, generando los antes mencionados, es, también para Dewey, la oscura tenaz repugnancia a admitir sin reservas que el hombre está *en la obra*, que es operar, que no es nada *antes* de su obrar o ser histórico (hábito residual sustancialista que debilita el activismo, el «instrumentalismo», de Dewey, como ya, para resalir a los orígenes, la importancia de la crítica lockiana ante la sustancia espiritual, personal, quitó concisión al empirismo lockiano). Si no, no se explicaría cómo Dewey no haya logrado ver que no es necesario hipostatizar el individuo para explicar las ineliminables razones de la variedad, novedad, contingencia, de la que se nutre la acción humana; sino que basta considerar sólo la base *natural* del trabajo, de la técnica, es decir, de la pura *actividad*, que es el trabajo: porque, en rigor, lo «inesperado», lo «irrealizado», lo «precario», etc., son sólo aspectos empíricos de esa esencial problemática que caracteriza precisamente a la técnica *en acto*, la *tecnicidad* basada como ésta está en la *naturaleza o particular o discreto*. Pero admitir esto quiere decir también topar inevitablemente con el otro aspecto, coesencial con la técnica, el trabajo: la sociabilidad, la universalidad-sociabilidad y renunciar al concepto dogmático de actividad como abstractamente «significativas por sí mismas».

Son significativas por sí mismas, las actividades singulares, pero en el sentido que, sin necesidad o interés o pasión, sin *naturaleza*, no existe esa actividad realizadora de valor, de universalidad y de libertad, que es no sólo la producción, el trabajo, sino también el consumo, en un mundo en el que el consumo no es simplemente satisfacción generosa *difundida* o de muchos, sino *de todos*, satisfacción social, común, no parcial o de una clase, no totalidad del hombre burgués, sino simplemente del hombre. Igualmente, no en el «mundo abierto» de la «competencia», o de la emulación burguesa, se prueba al «carácter», su capacidad para superar las «nuevas» e «inesperadas» dificultades, su capacidad de «elección», sino sólo de verdad en un mundo económico planificado, cuyo denominador verdaderamente común es la técnica, con sus inagotables sorpresas diarias y el incesante dinamismo de su problemática. ¡En cuestión de carácter y de libre —es decir racional— conducta es bastante difícil sostener que el stajanovista soviético, en lugar de dar, pueda tomar

lecciones del *manager* americano y de sus dependientes! Está por medio, precisamente, la emulación socialista, con todo lo que ésta implica de *natural* y de *humano*, de interés y de deber, de compromiso subjetivo y de realización objetiva, racional.

Pero, por último, dejando por un momento la filosofía, vayamos a la práctica, es decir a la guía práctica para los problemas económicos-sociales de hoy, como quiere ser esta filosofía moral del americanismo. Dewey ha afirmado recientemente (en un artículo en *Fortune*, resumido en el *Mese*, abril 1945) que la filosofía social contemporánea se reduce a una disputa abstracta, en su mayor parte, entre individualismo y socialismo, pero que el «problema verdadero» es un «problema concreto» que él formula en estos interesantes términos: «¿cómo podrá una determinada fábrica o un determinado campo de actividad contribuir al manifestarse de las *dotes humanas* y a su desarrollo *educativo*, produciendo al mismo tiempo una importante cantidad de *bienes materiales* a *precios convenientes*?» D. responde que «problemas de este tipo sólo se pueden resolver mediante el *método científico* del *experimento* y de la prueba», y que «quien no ha visto aún como ciencia y moral, hechos «naturales» y valores humanos están estrechamente vinculados entre sí, encontrará en estos problemas ejemplos bien definidos de este hecho».

La respuesta, en definitiva, D. cree encontrarla en una «ciencia del hombre» que se desarrolle a partir de ciencias físicas, aplicadas, como la biología, la fisiología, la antropología y en particular la «psicología del comportamiento» y la «social, en el sentido más estricto» y semejantes (*Hum. nat. a. cond.*, p. 324). Pero como se pueda responder a preguntas como las anteriores con tales auxilios empíricos, sin intentar siquiera reformar el concepto mismo de hombre, es difícil de comprender, y se explica sólo por medio de culto americano a las ciencias aplicadas, que se inserta y se adapta en esta ocasión sin autocrítica filosófica en la concepción tradicional, individualista, del hombre. Lo cual, si bien puede tener un significado polémico contra la educación humanista-literaria, es sin embargo insuficiente para resolver los problemas económicos y morales que se concentran en la problemática social y para los que hay una sola ciencia válida, que es tam-

bién filosófica, el socialismo marxista, que tampoco D. entiende. Compárese la «ciencia del hombre» comprendida en las «ciencias naturales» y viceversa, hacia la que tendía Marx, con la «ciencia del hombre» de Dewey: la distancia enorme que las separa está en la diferencia que media entre el concepto marxiano de la «naturaleza», que es «verdadera naturaleza antropológica» sólo como «industria» o *sociabilidad* y el concepto deweyano de la humanidad de la naturaleza en cuanto a que ésta se encuentra en una cierta, presocial, «armonía» con *cada* individuo. Lo que es urgente notar a propósito es la capacidad que posee la primera concepción filosófica para resolver el problema «concreto», práctico, de antes (problema, por lo demás, concebible sólo después de Marx!) y la incapacidad manifestada de la segunda; incluso con el auxilio de todos los «experimentos» científicos posibles, impotentes por sí mismos contra la política y la ética de los *managers*.

Con esta confrontación de la filosofía del socialismo con la filosofía del americanismo termina la investigación actual. Esta confrontación no ha hecho más que conformar las razones del socialismo expuestas precedentemente y acelerar nuestras últimas conclusiones, precisamente porque se ha resuelto en un paralelo crítico particularmente elocuente entre la libertad real o comunista y la libertad aparente, la libertad del azar, que es la quintaesencia del americanismo. Con esto, pues, hemos terminado de responder a las preguntas que nos hicimos al principio. En primer lugar, a la pregunta: si el socialismo científico, marxista, tiene una problemática filosófica y moral propia; y se ha visto como la posee en la problemática de la persona como *persona histórica*, con todo lo que este concepto implica y significa, sea desde la óptica sistemática como la histórica (y para esta última basten las comparaciones críticas, antes establecidas, con el concepto tradicional de la persona como *originaria*, desde Rousseau en adelante). En segundo lugar, a la pregunta: si el desarrollo ideológico socialista del liberalismo es o no revolucionario; y a la respuesta afirmativa, dada antes, hay que añadir que, si el vínculo ideológico genérico del socialismo con el cristianismo se manifiesta en el concepto común de la dignidad del individuo humano cualquiera, es decir, en el concepto de lo universal o valor humano (desco-

nocido para los antiguos), por otra parte, la diferencia específica del socialismo como ideología en relación con la ideología cristiano-liberal, reside precisamente en su base materialista-práctica del concepto del valor del hombre (persona), base que en un dar la vuelta (revolución) a la base teológica trascendentista, que del mismo valor humano da el liberalismo.

En tercer lugar, a la pregunta: si el liberalsocialismo es algo más que una conciliación ecléctica; por lo que se concluye que (salvando las razones prácticas, históricas, que pueden incluso asegurarle una duración importante y una acción beneficiosa) éste es, desde el punto de vista teórico, verdaderamente un eclecticismo, un compromiso entre la persona originaria, presocial, expresada por el humanismo tradicional, liberal, y la persona social, histórica que se ha afirmado con el humanismo revolucionario que es el humanismo socialista, humanismo positivo e individualismo concreto.

Con esto, un reavivarse de toda la problemática filosófica desde cuestiones concernientes la economía y la ética cuyas relaciones tradicionales están cambiadas en un condicionamiento recíproco de lo económico y de lo ético a las cuestiones de la lógica (problema de los heterogéneos), de la historia y temporalidad (como dimensión humano-natural por excelencia), por silenciar el resto. (Baste referirse a la exigencia hoy tan vivamente sentida de una estética del contenido y de la forma al mismo tiempo, de una estética que recoja la tecnicidad e historicidad del mundo del «sentimiento» o «fantasía», etcétera.) Por lo que se puede pensar que hoy puedan recobrar vigor —con la problemática de la libertad comunista— los no muchos motivos antidogmáticos, hasta ahora ahogados por la predominante corriente platónico-cristiana (es decir, idealismo, romanticismo, espiritualismo), que la historia de la filosofía conoce: de la teoría aristotélica del ser como compuesto de materia y forma, con los correspondientes fundamentos de una lógica del *intelecto*, a la teoría de Hume del *belief* o «sentimiento» como «fundamento» del «juicio» (cfr. la marxiana «naturaleza» como «fundamento de la existencia humana»), a la capital crítica kantiana anti-Leibniz y relativa teoría de la «discursividad» del conocimiento humano, como conocimiento «mediante conceptos universales» (y no mediante «intuiciones innatas y puras»); teoría

que, como primer desarrollo de la lógica aristotélica del intelecto contiene gérmenes de una lógica de la técnica, de la organización.¹⁷

17. Para la problemática total de estos motivos antidogmáticos, remito a mi *Crítica dei principi logici*. Para Aristóteles véase en especial la *Crítica* cit., pp. 89-102, 115-148: a) la revalorización de la crítica aristotélica de la diairesis platónica (cuya «petición de principio», debida a la incapacidad de Platón de salir de lo «más general» o universal abstracto, debe considerarse como el primer documento clásico de introducción de un particular-contenido subrepticio); b) la revalorización de la exigencia aristotélica de la *noeticidad*, es decir, indiscriminabilidad, o *intuitividad*, como base de la *no-contradictoriedad en acto* del pensamiento o lógica dianoética concreta («sin imagen no hay intelecto»); c) la consiguiente revalorización del *principio de identidad* y *no-contradicción* como exigencia originaria aristotélica de escapar a la identidad absoluta del Ser parmenideo; de donde se deriva el «horror por la contradicción», antes citado y entendido en el sentido de aquella exigencia originaria; y además en sentido diametralmente antitético ya sea por la *versión dialéctica* del principio de identidad dado por Hegel (del que se deriva un renovado eleatismo y platonismo, pero con una intención antieleática), *versión* aceptada por Croce y por todo el espiritualismo e idealismo; ya sea a la *versión tradicional-escolástica* del mismo principio, con su tratamiento formalista-racionalista de éste (contaminado de esta manera, más o menos con el llamado principio parmenideo de identidad). Para la conciliación crítica de «no-contradicción» y «contradicción», conciliación sobrentendida en el concepto del «horror por la contradicción», antes mencionada, véase op. cit. pp. 139-48 y 176 ss., la otra op. cit. *Sobre Hume*, véase, además de la cit. *Crítica d. pr. log.*, pp. 47 ss., 73 ss., la otra op. cit. sobre *Hume*, especialmente, I, pp. 104 ss., 144 ss. y *Crisi critica dell'Estetica romantica*, 1942. Baste observar aquí sintéticamente: a) la fundamental importancia del principio: que el *belief*, la «creencia», no añade ninguna idea nueva a las que componen el objeto *creído* (en los razonamientos sobre cosas de hecho), sino que consiste en *some sentiment or feeling*; principio del carácter *extralógico* del *sentimiento* o *existencia* o como se quiera decir, y no *supralógico*; luego se refiere a la exigencia crítica kantiana (que se inspira en ella) de la existencia como una cosa muy diferente de un predicado («la cosa *existente*, la he visto yo»), y no la dogmática exigencia *romántica*, de inspiración neoplatónica, es decir, *teológica*, que se prolonga hasta la «intuición» bergsoniana (con su «continuidad»!) y en la «existencia» jaspersiana (con su «unidad»!); b) la igualmente importancia fundamental de la consiguiente observación: que «si me dicen que César murió en su cama, es evidente que a pesar de mi incredulidad yo comprendo muy bien lo que se me dice»; observación que contiene *in nuce* toda la paradoja de los heterogéneos, en cuanto a que nos sugiere, al mismo tiempo, la distinción cualitativa entre existencia (creencia) e idea, entre particular y universal, y la posibilidad de su sin-tesis (que para H. existe sólo en el razonamiento sobre cosas de hecho, o «casual»);

Finalmente, todo esto parece exigido por una sistematización filosófica adecuada de esa exigencia ética revolucionaria que lleva desde la emancipación tradicional, roussoniana, del hombre en cuanto hombre *común* trabajador, o emancipación humana del hombre.

c) que la enseñanza capital de la crítica humana de la concepción tradicional (racionalista) de la causalidad, es decir, que «no existe *materia de hecho* que nosotros creamos tan firmemente para como no poderla *concebir contraria*», y que por esto «no existiría ninguna diferencia entre la *concepción* a la que damos nuestro asentimiento y la que rechazamos, sino fuese por algún *sentimiento* que distingue ésta de la otra»; esta enseñanza capital no puede ser conservado y desarrollado, es decir, *generalizado*, a pesar de las apariencias sino con una revalorización del originario principio aristotélico de *no-contradicción*, que tenga una función anti-*eleática* (en base al principio expuesto del *noema-imagen*); justamente porque la misma función posee modernamente el principio humano de la *causa-ley* (= regla empírica), que se ha sustituido por la causa-cosa y por la causa-ratio (matemáticas) cartesiana: es decir, el principio en el que se encierra la enseñanza capital de la crítica mencionada, que refuta precisamente la versión tradicional-escolástica, *racionalista*, *eleatizante*, del principio de identidad y no-contradicción, la sostenida por Cartesio, Clarke, etc.; y la refuta con un genuino espíritu aristotélico; haciendo del *sentimiento* la *base*, el «acto elemental» (*the first act*) del *juicio* (sobre «cosas de facto» solamente, y este es uno de los límites de H.); así como Aristóteles dijo que «sin sensación el hombre no puede entender nada» y que por tanto «cuando él está pensando *actualmente* tiene que tener una *imagen* ante la mente». — Para Kant, v. especialmente *Crisi crítica d. Est. rom.*, e *Crit. d. pr. log.*, cap. I e *passim*, y nótese particularmente: a) la crítica capital anti-Leibnitz, antes mencionada; b) el problema del sentimiento artístico como «desinteresado» (desinterés estético) y sin embargo formal; c) el problema de la «discursividad» del conocer, y su conexión con el problema de una «intuición» que, justamente para ser «intuición» formal y no «concepto», es «unidad intuitiva», luego la «unidad sintética» o «apercibidora» (el pensamiento) está «con (y no en)» esta «intuición» (§ 26 de la *Crit. d. raz. pura*); d) las sugerencias de los motivos kantianos anti-idealistas para la elaboración de una problemática del carácter lógico-real trascendental del principio de identidad y no-contradicción («horror por la contradicción», antes mencionada), y de la problemática general de una lógica de los heterogéneos (como una lógica del *tecnicismo*). — *Apostilla final*. El A. conoce bien cómo pensaba Lenin, siguiendo Engels, con respecto a Hume y Kant y lo ha tenido en cuenta (v. *Materialism and empiriocr.*, pp. 91 ss., 164 ss. e *passim*: en V. I. Lenin, *Select Works*, issued by M.-E.-L.-Instit., Moscow, 1943, vol. XI; Lenin, id.; Moscú, 1944, p. 39); pero espera que los expertos (sea del pensamiento de Marx filósofo como del complejo pensamiento de Hume e Kant) no caerán en equívocos. De todas formas, aunque aquí se utilicen sólo algunas *sugerencias* humanas y kan-

tianas, las que tienen un significado que netamente vaya más allá del sistemático marco del «idealismo empírico» inglés (y para Hume se trata justamente de fenomenismo crítico) como del «idealismo trascendental» alemán; además de esto, no se puede negar que los eventuales críticos adversarios tendrán que demostrar verdaderamente (a propósito de la parte exegética de esta investigación) si es menos lícito interpretar Marx filósofo ex-profeso, es decir, Marx, no sólo no «coqueteante» con Hegel y su «dialéctica», sino crítico despiadado de Hegel, si es menos lícito interpretarlo en un espíritu aristotélico (e humano y kantiano, por ese *poco* de aristotélico que puede haber en Hume y Kant) que no en un espíritu platónico-hegeliano, es decir, «dialéctico», y encima contaminado como sucede de «darwinismo». Y no hay que olvidar que, también hoy tenemos necesidad de Marx *vivo*: es decir, de Marx vivo por el gusto filosófico (en este caso) de hoy, de nuestro tiempo. ¡A menos de que el sano principio del «marxismo como guía viviente y no dogma» tenga que servir sólo para la política y no también para la ciencia (filosófica) marxista! Para concluir con Hume, el autor que lo ha estudiado algunos años y de nuevo se permite remitir a la op. cit. (en la que cree haber liberado H. de cuanto de manualista y *Stuart-Mill* había sido sobrecargado), se siente en la obligación de recordar al menos dos méritos de H., aún hoy incontestables bajo nuestro punto de vista de marxistas: a) el haber dado la confirmación filosófica, primera y fundamental, de la ciencia moderna, en el concepto de *causa-ley*; b) la primera aplicación de este concepto hecha en el creacionismo teológico y en general del teísmo, no sólo positivo (fideísta) sino también *filosófico* e iluminista (la «religión natural», «racional», que aun sobrevive con Kant y continúa). ¿Cómo llamar, pues, a Hume «reaccionario»? Hume no es el espiritualista Berkeley, ni tampoco el cartesiano Locke (incluso si éstos forman *équipe* con él en los manuales de historia); Hume es el único filósofo *anti-iluminista* en el siglo clásico del *Iluminismo*. El positivismo (generalmente iluminista) no deriva directamente de él, sino de Mill. Hume es el anti-filisteo, es, en Inglaterra, el anti-doctor-Johnson, y después de la muerte de H., el albacea, de la ciencia económica burguesa, se negó a ejecutar su voluntad: la publicación de los sacrílegos *Diálogos sobre la religión natural* (cuya primera edición amplia ha sido publicada hace poco). Lenin lo colocó junto a Berkeley y sucesores (contra los que estaba cargado de razón); pero para disculpa suya, era el *cliché* tradicional de Hume, el de marca milliana y huxleyana, el que tenía en cuenta. Por lo que respecta la «skepsis» humana, aparte de su verdadero significado (para lo cual reenviamos a la necesaria distinción entre *skepsis moderna* y *antigua*, establecida en la cit. *Cr. d. pr. log.*, pp. 104 ss. y 145 ss.), es natural que Lenin, hombre de acción, exaltase en la comparación la «filosofía optimista» de Marx-Engels. Pero se trataba, precisamente, del Marx que entonces se conocía, el único que se conociese. El Marx póstumo, antes estudiado, empieza a partir de un concepto, como hemos visto, no precisamente optimista-hegeliano de la vida: pero para lograr un optimismo más crítico, y quizá no menos vigoroso del que circula en sucesivos escritos económico-políticos, dirigidos directamente a la transformación revolucio-

naría. Y en cuanto a la filosofía de Lenin, observaremos, por último, que la siguiente conclusión de su teoría materialista del conocimiento, la que dice que «la discriminación entre las imágenes verdaderas y las falsas nos llega por la práctica» (Lenin, cit., p. 109), ciertamente no aparece concebida en un espíritu hegeliano, es decir, «dialéctico», sino más bien pragmatista, es decir, empirista.

SOBRE LA DIALECTICA (1962)

(Una respuesta a los camaradas y a los demás)

1. Esta argumentación parte del tercer capítulo, dedicado al «método de la economía política», de esa *Introducción* (1857) a los *Elementos de la crítica de la economía política* (1857-1858) de Marx, que aunque sin acabar y póstuma, ha sido reconocida «importantísima» por mi principal contradictor, el camarada Luporini. Veamos a dónde nos puede llevar, razonándolo y justificándolo, este superlativo (singular por parte de un contradictor de D. V.: *Logica come scienza positiva*, 1956, pp. 185 ss. y *Per una metodologia materialista dell'economia e delle discipline morali in genere*, en *Rousseau e Marx*, 1962, pp. 127 ss.).

Si por ejemplo —dice Marx— examinamos la categoría económica de la *producción*, tenemos que saber ver que su carácter *general* o común es una cosa *articulada* y compleja, que se *diversifica* en numerosas determinaciones. Algunos de estos elementos son comunes a todas las épocas, otros sólo de algunas. Pero lo mismo que las lenguas más desarrolladas tienen leyes y caracteres en común con las menos desarrolladas, y precisamente lo que constituye su «desarrollo» está en que se originan a partir del general común, así las características económicas «generales» deben ser «dejadas a parte», es decir, distinguidas para que *no sea olvidada*, a favor de la «unidad» o uniformidad o generalidad, la «dife-

rencia esencial» o específica. En ese «olvido» consiste la presunta «sabiduría» de los economistas (burgueses) que se esfuerzan por demostrar la «eternidad y armonía de las condiciones sociales existentes»: y explican, por ejemplo, el *capital* como una «general eterna relación natural»: lo que es verdad si soslayamos el «carácter específico» que hace de un trabajo acumulado un capital en sentido «moderno». En resumen, tienden a «confundir y eliminar todas las diferencias históricas» esto es, *específicas*. Pero así sucede que (véase p. ej., John Stuart Mill), al representarse «la *producción* (...) sometida a leyes eternas independientes de la historia», en esa ocasión «las relaciones burguesas [de producción] son totalmente *interpoladas* bajo mano como *inmutables* leyes naturales de la sociedad *en abstracto*, es decir, *en general*». Y de esta manera caen continuamente en «tautologías» no puramente formales, sino *reales*: «Cada *producción* es apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro y mediante una *determinada* forma de *sociedad*. En este sentido, es una *tautología* decir que la propiedad [= apropiación] es una condición de la producción: pero resulta ridículo dar un *salto* de esto a una *determinada* forma de propiedad privada [moderna, burguesa]». (Es decir, M. entiende que: 1) que es una conclusión ridícula porque es inútil definir la determinada, específica, histórica forma de propiedad, como es la propiedad burguesa, diciendo que como es propiedad, apropiación, es condición de la producción o apropiación, y cayendo por tanto en una tautología *de lo real* que se tiene que explicar; 2) que esa conclusión inútil porque es tautológica y por consiguiente *estéril* desde el punto de vista del conocimiento, no es sino el resultado-pena del *talión* de una *hipóstasis*: es decir, del tener como apriorismo *sustantificado*, es decir, asumido como *realidad*, una *idea* abstractísima como es el más *genérico* concepto de producción como apropiación de la naturaleza, de manera que éste agote en sí también la producción moderna, burguesa, *trascendiendo* así las características específicas de ésta: o del haber, como dice M., *interpolado*, es decir, sustituido el sentido específico de las relaciones burguesas de producción, antes mencionados, con el más genérico posible de producción, preconcebido como ley natural eterna de una sociedad económica *en abstracto*; 3) que este resultado-pena del talión de apriorismos

e hipóstasis es la *prueba* del *materialismo* histórico, de la *objetividad* de lo real con sus contradicciones, etc.: v. en *Logica* cit., p. 141 ss., el postulado gneoseológico, crítico, de la materia).

Es necesario entonces —continúa Marx— seguir un método «científicamente correcto»: es decir, ante todo *proceder abstrayendo* (sin lo cual ni hay pensamiento ni conocimiento de ningún tipo) *partiendo de lo «concreto»*, del «sujeto real», que es, en este caso, una «sociedad determinada», histórica. Pero aunque lo concreto sea el efectivo punto de salida de la observación y de la concepción, aparece, sin embargo, *en nuestro pensamiento* como un «proceso de síntesis», como un «resultado» y «no un punto de salida»: lo concreto es tal, en efecto, en cuanto es un «conjunto de muchas determinaciones [algunas generales o comunes para otras épocas, otras específicas o propias de la *experiencia* de la modernidad o *presente*: v. antes al principio] y por consiguiente *unidad múltiple*». Si p. ej., para explicar todo el proceso social de producción, partimos de la población como base, sin tener en cuenta verdaderamente las clases que lo constituyen, es decir, de los elementos históricos, como el trabajo asalariado, el capital, etc., y además empezamos con una «representación *caótica* de la totalidad» y llegamos, con un análisis gradual, a conceptos cada vez más sencillos, actuando así se va de un «concreto imaginario» a abstracciones «cada vez más sutiles» o *genericidad*, hasta llegar a abstracciones *simplicísimas*, como la división del trabajo, la moneda, el valor, etc.: y éste es el método seguido por la *metafísica* (o apriorismo) de la *economía política* burguesa: «método por el cual la total concreta representación se *volatiza* en una abstracta definición». (Y téngase en cuenta que el «volatilizarse» de la representación no significa para Marx un kantiano vaciarse de ésta, sino el ser «caótico», «imaginario», in-distinto, *su contenido*, porque lo que se volatiliza en la definición abstractista, apriorica, es el *valor cognocitivo* de la representación, *no al contenido*, la *materia*: y esta presencia *quand-même* o permanencia del contenido o materia en el concepto a cualquier costo, también, sabemos, a costo de ser el contenido vicioso, subrepticio, *indigerido*, de las tautologías reales, antes mencionadas, se explica, lo veremos ahora, con la necesidad del círculo vicioso concreto-abstracto-concreto: y v. el

círculo metódico materia-razón revelado por el postulado gnoseológico de la materia en *Lógica* cit.).

Pero si —continúa Marx— llegados a las más simples abstracciones, como la división del trabajo, el valor de cambio, etc., «volvemos a realizar el viaje *al revés* y regresamos a la población» y «esta vez no como a una caótica noción de un todo, sino a una rica totalidad [= unidad] de muchas determinaciones y relaciones», es decir, (entiende M.) tomada en su carácter *histórico presente*, haciendo así seguimos el «método correcto», por el cual «las definiciones abstractas [pero ya no en sentido deterior, ya no apriorísticas, al estar fundadas sobre el continuo "retorno" a lo contrario en el curso del pensamiento] (y sabemos que sin definiciones o abstracciones no hay pensamiento ni conocimiento de ningún tipo). «Ilusión» de Hegel, pues, «considerar lo real como resultado [...] de un pensamiento que se mueve a partir de sí mismo», allí donde «el método de pasar de lo abstracto a lo concreto es el único método de pensamiento para apoderarse de lo concreto [o real], de reproducirlo como un concreto mental», así que «las leyes enunciadas por un razonamiento abstracto que se remonte desde lo más sencillo a lo complejo [o concreto] corresponden al proceso histórico real». Ahora bien, decimos que esta puesta a punto histórica (*experimental*) de las categorías (económicas en este caso), en el que se resuelve el método del círculo concreto-abstracto-concreto, no significa de ninguna manera, téngase en cuenta, que se tengan que aceptar las categorías «en la sucesión en que fueron factores determinantes en el curso de la historia», porque sería «inoportuno» y «erróneo» [y por consiguiente el simple «análisis histórico», del que habla el amigo Paci a propósito de la «génesis de la situación presente», está bien lejos de ser suficiente para la solución marxista, materialista, del problema, capital por el método, del sentido de la relación práctica presente-futuro], sino que «su orden de secuencias se determina más bien por la relación que tiene una categoría con la otra en la moderna [esto es: presente] sociedad burguesa: orden que es exactamente el inverso del que parece su curso natural o de lo que corresponde al orden [cronológico] de su desarrollo histórico». Así, «no se trata del puesto que las relaciones económicas ocupan en la sucesión de diferentes formas de sociedad» y

«mucho menos de su orden de secuencias "en la Idea", como entiende Proudhon», y más profundamente entiende Hegel (¡v. la *Miseria de la filosofía*!); sino que se trata de «su orgánica conexión dentro de la moderna sociedad burguesa», como se puede ver a partir de la elaboración «correcta», «científica», aunque esquemática, de las categorías económicas burguesas-modernas del trabajo en general (o *sans phrase*) y del capital. En cuanto a la primera, téngase en cuenta que sólo cuando «el trabajo se ha convertido no sólo en el pensamiento [de Adam Smith] sino en la realidad el medio de producir la riqueza en general» y un «tal estado de cosas se ha desarrollado al máximo en la más moderna sociedad burguesa, en los Estados Unidos de América», donde la abstracción, que es la categoría trabajo-en-general «se convierte por primera vez prácticamente verdadera», sólo entonces la categoría (o teoría) smithiana del «trabajo sans phrase» se convierte en el «punto de salida de la economía moderna» y elimina a las precedentes categorías o teorías del trabajo (remontándonos, el «trabajo agrícola» fisiocrático y el «trabajo-comercial-manufacturero») que en efecto corresponden a «esas varias especies de trabajo, ninguna de las cuales predomina más»: y esto significa que su valor de antecedente histórico-lógico —y no de simple precedente cronológico— del moderno capitalismo está formado únicamente por la capacidad de «conexión orgánica» de esa categoría smithiana «dentro de la moderna sociedad burguesa» es decir, con los problemas («autocrítica de la sociedad burguesa») que caracterizan la experiencia o presente de ésta; está formado en otras palabras, por la homogeneidad de la solución smithiana con la problemática más moderna del capitalismo, y por consiguiente por su fungibilidad para la solución de ésta.¹ Pero de esta manera —concluye M.— «la abstracción más simple, la abstracción que es el ápice de la moderna doctrina eco-

1. «Es importante comprender —observa Sweezy— que la reducción de cualquier trabajo a un común denominador, de tal manera que las unidades de trabajo puedan ser cotejadas y sustituidas recíprocamente, sumadas y restadas, y por último totalizadas para formar un complejo social, no es una abstracción arbitraria [...] Es más bien, como correctamente observa Lukacs, una abstracción "que pertenece a la esencia del capitalismo"» (*The theory of capitalist development*, London, 1949, p. 31).

nómica y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, aparece sin embargo sólo por este tipo de abstracción [histórica, específica, determinada] prácticamente verdadera como categoría de la *más moderna sociedad*: es decir, «el ejemplo del "trabajo" nos demuestra de manera convincente como incluso las *más abstractas categorías*, a pesar de su validez, en virtud de su abstracción, para cada época, son sin embargo, por la *determinación* de su abstracción, igualmente, el *producto* de relaciones históricas y poseen plena validez sólo en relación a éstas y en el ámbito de éstas». Y así —demuestra finalmente Marx a propósito de la otra categoría fundamental— en la economía de la *edad media* también el *capital*, exceptuando el monetario tiene en su forma de tradicional instrumento productivo, el carácter de propiedad inmobiliaria, mientras «es verdad lo contrario en la sociedad burguesa», donde «la agricultura se convierte cada vez más en un simple ramo de la industria y dominada completamente por el capital»: es decir, por ese elemento prevalente que es «el elemento social, producido históricamente», por lo que «si la renta inmobiliaria no se puede entender sin el capital, puede comprenderse el capital sin la renta» y además ese elemento, el capital, «tiene que constituir el punto de salida y el término y ser explicado antes de la propiedad inmobiliaria», pero sólo «después que ambos hayan sido considerados por separado es cuando hay que examinar su relación recíproca» (y aquí se puede ver de nuevo cómo el sentido de la relación presente-pasado viene dada por un orden «inverso» o en definitiva diverso del cronológico de las categorías en este caso económicas, porque es un orden escogido por la moderna o presente necesidad histórica, o necesidad de la experiencia, de entender, en este caso, el fenómeno del capital para poder explicar en profundidad la renta y todo lo demás: pero véase el párrafo sig. apartados c y g 3).

2. Esto, en sus rasgos principales y con el mínimo indispensable de explicaciones, es el tronco de la *Introducción* del '57. ¿Cuál es el sentido latente y profundo de este bosquejo nada menos que del método del *Capital* y del materialismo histórico a la vez? La extraordinaria importancia de las cuestiones que (y también la Crítica a la que sirve de

introducción) plantea no escapa a la *Gran enciclopedia soviética*, que en la engelsiana voz *Dialéctica* dice que «El método lógico de Marx en su crítica de la economía política no fue sino método histórico, sólo despojado de la forma histórica [pero léase: cronológica] y de cualquier accidentalidad perturbadora [léase: irracionalidad]. Una explicación extremadamente inadecuada porque deja a oscuras el sentido y el alcance de «accidentalidad perturbadora», es decir, de lo cronológico-irracional que hay que eliminar en y para un sano método materialista: ¿hay que eliminar acaso todo elemento cronológico? evidentemente, no si queremos librarnos de los peligros del método hegeliano, verdaderamente demasiado carente (intencionalmente) de «accidentalidades», perturbadoras o no, a pesar de su pretensión de ser método de la dialéctica histórica (el defecto de Hegel es el de concebir la dialéctica histórica como un sistema de conceptos puros, sus «contrarios», mientras su mérito, que no hay que olvidar nunca, es el haber establecido el problema de la relación orgánica de razón, o «conciencia de la contradicción», y curso histórico): y entonces, ¿qué elementos (o precedentes) cronológicos hay que eliminar y cómo? Con otras palabras, ¿cómo conciliar la historicidad sustancial del método con la no-cronologización o idealidad, es decir, con su ser aun método lógico? (Cuestiones que suenan extrañas o peor, es inevitable, para la mentalidad marxista todavía del siglo XIX, hegelianizante cuando no evolucionista o quizás una cosa y otra a la vez: pero de esta manera parece que se pierda una gran parte de la originalidad revolucionaria del método materialista-histórico y de la relativa concepción del mundo.)

Ahora bien, un intento de responder, en los límites de esta sede, a las cuestiones de antes, se puede esquematizar de la manera siguiente:

a) que, asumido para evitar el inconveniente hegeliano de la hipóstasis, el método del círculo concreto-abstracto-concreto (es decir, de inducción-deducción), el pensamiento abstrayente-reproductor (de lo real), que se expresa en ese círculo, va —como todo pensamiento que se honre— a la búsqueda de razones o causas: de lo concreto-específico del que parte, en este caso: y que, siendo este punto-de-salida —o presente— el resultado de un proceso histórico, la búsqueda

queda de antecedentes históricos, es decir, de lo que hay —en este resultado que es lo concreto como presente punto de salida— de «genérico o común con otras épocas», que preliminarmente tiene que «separarse» o distinguirse —como precedente— del *presente problemático* por su *especificidad* o peculiaridad (debida a lo económico o material o discreto que forma la infraestructura);

b) que, no obstante, ya que no todo elemento cronológico precedente puede ser antecedente-*causa* o antecedente histórico del presente o específico sino que sólo lo puede ser ese precedente que *no sea accidental* para el presente y sus problemas y sea por consiguiente antecedente *lógico* de lo consiguiente-presente (que, como veremos, tiene que trocarse prácticamente, no en crónica sino en historia futura), resulta que el método de este pensamiento del problemático presente, que es la búsqueda de antecedentes-*causas* o razones para resolver su problemática, será método *lógico* adecuado para su finalidad sólo si es un método *histórico despojado* de los elementos cronológicos precedentes, pero no de manera *indiscriminada*, sino sólo de aquellos elementos cronológicos que efectivamente son *accidentales*, es decir, *inesenciales e irracionales* en relación al *presente* y que en definitiva no sirven para *explicarlo* ni por consiguiente son *homogéneos* con la *solución* de sus problemas peculiares;

c) que, por consiguiente, este método de pensamiento del problemático presente es un método de eliminación de los precedentes-irracionales y por consiguiente de *elección* (o de «orden inverso», diferente) de los precedentes que son válidos como antecedentes lógicos y además históricos del consiguiente-presente, que como tal los utiliza, es decir, los desarrolla y soslaya al convertirlos en notas de esos conceptos o criterios que están destinados a resolver sus peculiares, nuevos problemas;

d) que lo que precede implica: 1) que los criterios usados por este método de pensamiento del presente son abstracciones «determinadas» como válidas, como sabemos, en el ámbito de las «relaciones históricas» constituidas por el presente específico y sus causas (no son lo «imaginario» de la pura Razón!): son pues conceptos histórico-ideales (el «trabajo», etc.) y además científicos ya en cuanto exentos de la indeterminación o genericidad de los conceptos metafísicos;

2) que su científicidad se precisa en su capacidad de valer (por su origen y, diremos, vocación *histórica*) como criterios *experimentales* y propiamente como *criterios-modelos* de la acción y del evento, siempre determinado por definición: de valer, en definitiva, como aquellos criterios *operativos* presentidos por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*: porque, si es verdad que «es en la *práctica* donde el hombre tiene que probar la *verdad* de sus concepciones (segunda tesis), y si es verdad que lo que importa no es, como han hecho hasta ahora los filósofos, «interpretar» el mundo sino «cambiarlo» (onceava tesis), entonces los criterios o conceptos o abstracciones que responden a esta finalidad no pueden ser abstracciones indeterminadas o genéricas o a priori o (que se llaman) metahistóricas y por consiguiente «forzadas», sino sólo abstracciones adecuadas para la historicidad y determinación propias de la *praxis* (la única que pueda cambiar el mundo): es decir, abstracciones *prácticas* u operativas en cuanto *determinadas*; 3) que el carácter científico de estas abstracciones se descubre completamente por su carácter de *hipótesis*: al ser su normatividad (de criterios *esto es* de criterios de valor) no categórica o absoluta como la de la hipóstasis sino hipotética y relativa porque expresa instancias histórico-rationales: y su validez o verdad *verificable* a partir de su resultado histórico (cfr. Lenin en *Mater. y emp.*, II, 6: «como quiera que el *criterio* de la *práctica*, o con otras palabras, el *desarrollo que se ha producido* en todos los países *capitalistas* en estas últimas décadas, *demuestra la verdad* objetiva de la teoría económica y social de Marx en general, y no de ésta o aquella de sus partes o de ésta o aquella fórmula, etc., es evidente que hablar de «dogmatismo», en relación a esto, por parte de los marxistas es hacer una imperdonable concesión a la economía burguesa»: es decir, a una economía efectivamente dogmática porque es *especulativa* y contemplativa): y esto no es más que *galileismo moral* del marxismo, implicado ya (no se olvide) desde las *Tesis sobre Feuerbach*, y después aplicado en el *Capital*, en la crítica de la economía política;

e) que, sin embargo, es obvio que las citadas abstracciones científicas no tienen *nada de repetible* (con diferencia de los conceptos o leyes o tipos de las ciencias naturales): es obvio ya que se trata de abstracciones históricas en su contenido

y en su finalidad y es sabido por todos que lo que es histórico no se repite jamás, es decir, no se vuelve a presentar jamás idénticamente (alarma totalmente superflua del camarada Badaloni, al que ruego me indique en cuál de mis escritos se encuentra, el término «repetible»); pero que es necesario explicar (cosa que tampoco en esta ocasión, hacen mis vivaces contradictores) ese tanto de permanente y además de normativo que poseen (ciertamente, en el ámbito de determinadas «relaciones históricas») las mencionadas abstracciones (justo en cuanto abstracciones) y que es además lo que las hace criterios-modelos o tipos, etc.: lo cual se explica con la *continuidad* del pasado histórico y de sus problemas, como hemos visto antes (y es de esperar que ni siquiera la sombra de la tan cómoda teoría de una especie de *heraclitismo* de la historia, debida a Rickert-Croce y Bergson, etc., haya influido en las polémicas intenciones de mis criterios, especialmente en los camaradas);

f) que, a rigor de lo que precede, se tendría que aclarar también el sentido de la *contemporaneidad* materialista, es decir, *práctica* de la historia (sentido ya implícito en b): como un producir historia futura mediante la realización de las instancias de un presente que engloba y desarrolla en sí la historia pasada: a cuyo propósito es útil precisar lo siguiente: 1) que la estructura de semejante contemporaneidad histórica está constituida por los mencionados criterios-modelos en cuanto a que son abstracciones o conceptos o géneros históricos o determinados, y operativos e hipotéticos y no-repetibles; 2) que está comprobado por una confrontación, incluso rápida, con las concepciones corrientes de la contemporaneidad histórica, la hegeliano-crociana y la que se dice materialista de Lukacs-Sweezy (sacada por Paci): porque, en relación con la primera, es necesario observar que, basado en el concepto metafísico del «eterno presente» de la autoconciencia de la Idea, o Espíritu, *cierra* con sus hipótesis o abstracciones forzadas, la historia, Hegel ayer, con la hipótesis de la Libertad autoconsciente en el mundo germano o sistema del Idealismo absoluto, Croce aún hoy, con la hipótesis de la Idea liberal («La idea liberal quiere la libertad para todos»: pp. 30-1 de la *Id. lib.*, 1944): y que por tanto Croce se contradice profundamente cuando contesta a Hegel la conocida conclusión de la *Filosofía de la historia* («Hasta

aquí ha llegado la Conciencia en su desarrollo») diciendo, al final de la *Teoría e st. della storiorg.*, que Hegel «no tenía derecho a decirlo porque su desarrollo, que desde la inconsciencia de la libertad iba a la plena conciencia de ésta en el mundo germano..., no admitía prosecución» (¡cómo si la mencionada hipostización, es decir, absolutación crociana de la *libertad política o democrática parlamentaria* no prohibiese también —dada la congénita indiferencia de esta última por las instancias sustanciales de una *democracia social*— cualquier prosecución del desarrollo histórico!): allí donde los mencionados criterios determinados y además operativos, en los que se articula la contemporaneidad materialista o práctica de la historia, *provocan*, por definición, la prosecución del desarrollo histórico, la transformación del mundo, como p. ej., los criterios del «trabajo», del «capital», de la «lucha de clases», de la «dictadura del proletariado», de la «democracia sustancial o social» de la «legalidad socialista», etc., etc. (véase después párrafo 3); y en cuanto a la segunda concepción la del «presente como historia» de Lukacs y Sweezy, basta observar que olvidando el *problema* de las raíces del presente, corre el riesgo de perderse en un presente abstracto, irreal y por último impotente;

g) que, por último, el problema a cuya solución va dirigido cuanto precede —el problema de la contradicción objetiva y de la dialéctica que la «reproduce» y domina— puede afrontarse de la siguiente manera: 1) llamando al concepto que lo concreto (histórico), p. ej., una determinada sociedad, presenta al pensamiento, del que nace, como un proceso de síntesis, como un resultado, al ser un conjunto de muchas determinaciones, algunas en común con otras épocas, otras específicas del presente, y es, por consiguiente, una «unidad múltiple»: a propósito de lo que, nótese enseguida por lo concreto ha sido definido —como lugar de contradicciones objetivas— no ya una unidad-de-contrarios, es decir, de una *genérica* diversidad *momentánea*, como es la *Idea hegeliana*, que por sí, unidad originaria indeferenciada, se mueve, como Naturaleza, para volver a sí misma como Espíritu, sino (ya que lo concreto histórico o real no es «racional» de esa manera «imaginaria») como la unidad de un múltiple o diverso efectivo (lo discreto que es la materia); 2) precisando que —si, pues, las contradicciones objetivas son contradic-

ciones *diversas*, materiales, determinadas, históricas y por consiguiente la contradicción objetiva es *permanente* y no pasajera y aparente como la hegeliana, que no es, repitiéndolo, más que «momento» de una unidad (la idea) mística-preconstituida que al igual que la genera también la reabsorbe— entonces la única dialéctica capaz de reproducir en el pensamiento la contradicción objetiva sólo puede ser una dialéctica de abstracciones determinadas, o *científica* (y de la necesidad de una «dialéctica científica» ya habla Marx en la *Miseria de la filosofía*), porque sólo este tipo de abstracciones es idóneo para descubrir y apoderarse de las contradicciones determinadas materiales y permanentes de lo concreto o real (¡y Lenin comete verdaderamente una injusticia contra el leninismo cuando le sucede, en los Cuadernos filosóficos, de hegelianizar hasta el punto de aceptar como «esencia» de la «dialéctica» el «desdoblamiento del uno [¡por consiguiente, premisa!] y el conocimiento de sus partes contradictorias!»); 3) concluyendo que la dialéctica científica es el alma de la contemporaneidad práctica de la historia, cuya estructura está constituida, como sabemos, por los criterios-modelos operativos y no-repetibles —o abstracciones determinadas— que producen una unificación o racionalización de lo múltiple nunca definitiva porque, precisamente, es siempre determinada o histórica y producen por consiguiente una unidad *progresiva*: y es que es ésta la dialéctica como ritmo —no imaginario o místico— de *negación* y *conservación* a la vez (la continuidad-revolución histórica): y p. ej., el capitalista «trabajo en general» *escogido* (entre todos los precedentes tipos de trabajo) y *convertido* —dentro de la síntesis histórico-ideal en que consiste el criterio-modelo marxiano del trabajo— en «trabajo social» y «medida del valor, etcétera: y que la dialéctica, por último, está *en y por* la abstracción determinada, que de esta manera descubre, o «reproduce» y se apodera progresivamente de las contradicciones objetivas (y puede ser interesante desde el punto de vista *lógico*, constatar —en esta abstracción determinada y además íntimamente dialéctica— la presencia de una identidad o determinación, tauto-hetero-lógica, es decir, racional: y constatar, en definitiva, la confirmación del círculo metódico de materia o discreto, es decir, de la instancia radical de la tauto-heterología, es decir, pronunciamiento contempo-

ráneo-instantáneo del mismo y del otro, de las más generales oposiciones en su unidad, en definitiva; lo cual además sólo podría significar el metódico círculo marxiano de concreto-abstracto-concreto —es decir, según una intención engelsiana, de inducción-deducción— explícito hasta el fondo: y cfr. *Lógica* cit., II-IV).

3. Pero para concluir verdaderamente la argumentación, pasemos (por un momento) a la aplicación *actual* del antes mencionado principio de la abstracción determinada. Miremos el problema actual político por excelencia: el problema de las relaciones posibles entre democracia y socialismo en Italia, en Europa, en los países de capitalismo avanzado. ¿Qué luz nos puede dar a este propósito nuestra doctrina clásica? Para limitarnos a Lenin, él nos deja un concepto de democracia... que se identifica puntualmente con el de «dictadura del proletariado»: *Estado y revolución*, 4»... en un momento de su desarrollo, la *democracia* en primer lugar une a la clase revolucionaria, el proletariado contra el capitalismo y le da la posibilidad [...] de hacer desaparecer de la faz de la tierra la máquina del Estado burgués, incluso si es burgués-republicano, el ejército permanente, la policía, la burocracia y de sustituirlos con una máquina *más democrática* [...] constituida por las *masas obreras armadas* y después por *todo el pueblo que participa en la milicia*. Aquí la «cantidad se transforma en cualidad» [nada más que una de las ordinarias «coqueterías» dialéctico-hegelianas, nos habría dicho Marx, a confrontar de todas formas con esa aún más inocua que se encuentra en el pasaje marxiano... sobre valor de uso y valor de cambio, citado con grata compunción... hacia Hegel por el camarada Gruppi, pero el hecho es que el mérito de los resultados en cuestión está después en el rigor de uso de la «dialéctica científica»!]; llegada a este grado, la *democracia se sale* del cuadro de la *sociedad burguesa* que empieza a transformarse en *sociedad socialista*.

Es evidente que una semejante concepción de la democracia (cuáles sean sus méritos históricos y teóricos aquí no nos interesa) no puede ser un criterio teórico-práctico suficiente para quien luche hoy por la democracia y el socialismo en países capitalistas fuertes —como no lo ha sido ayer, con

admirables méritos de nuestros dirigentes políticos que supieron de todas formas salir con honor de un *impasse* como el constituido por la mencionada concepción revolucionaria pero no funcional de la democracia, por una parte, y del reformismo social-demócrata aliado del Estado-de-derecho, por la otra (y añádase que dicha concepción de la democracia está superada, hoy, en la URSS por la *legalidad socialista*, sobre la cual véase mi *Rousseau e Marx*, 1962). Es verdad que *la democracia no sale del marco de la sociedad burguesa solamente con la dictadura del proletariado*, pero se sale ya, de los límites históricamente rigurosos del cuadro institucional burgués cuando se realice una sociedad en la que el criterio de los derechos del *trabajo* contraste dinámicamente —a través de reformas de estructura— como criterio del orden social el criterio de los derechos de la *propiedad* y se *recupere* el principio de los *méritos personales* y por consiguiente del valor incluso creativo de la persona humana en *general*, sobre la que se edificó la sociedad burguesa, pero *reduciéndolo* históricamente a privilegio de una clase: a los méritos-derechos de los *poseedores*. Una democracia *social-post-burguesa*, pues, no es más que una democracia puramente política, burguesa histórica, y está lejos ciertamente de la democracia propia de un Estado con legalidad socialista (cuya premisa es el derrocamiento de las relaciones burguesas de producción), pero que tampoco tiene en sí las virtualidades de una democracia socialista, por que lucha (con los medios consentidos por una difícil situación de tránsito) por el principio (igualitario) de la *catolicidad* o universalidad de los *méritos personales* que, bajo forma de una *universal igualdad antiniveladora*, es decir, *mediadora de personas*, triunfará, nada menos, sólo en la sociedad comunista (v. *Rousseau e Marx* cit.).

Pero la rigurosa formulación del criterio de una tal democracia social presupone la *elección* y la *conversión* del antecedente histórico democrático-burgués del igualitarismo roussoniano de los méritos personales² —y no del acabado pre-

2. P. ej. ya en la *Épître à Bordes* de Rousseau joven (1740) se lee: «*J'honneur le mérite aux rangs les plus abjects*»; y cfr. el acento típicamente burgués, en cambio, de esta norma de La Bruyère: «*Une grande fortune annonce le mérite*». Y véase en relación a la problemá-

cedente burgués-kantiano anti-igualitario— *por parte y según* la necesidad problemática *clasista-proletaria* actual (y dentro de este proceso teórico-práctico bien definido podrá articularse funcionalmente el criterio gramsciano de la «*hegemonía*»).

Precisamente a propósito de la presente Constitución italiana (a la que me he referido indirectamente en lo que precede, y véase *Mondo Nuovo* del 22 de abril de este año), nuestro serio compromiso de luchar por su aplicación hasta el fondo implica también (sino ante todo) una clara conciencia no sólo de lo que signifique el Estado-de-derecho en el que esta Constitución *se inscribe* (es decir, la negación de toda discriminación política y confesional entre los ciudadanos: lo cual, cierto, interesa en general *también* a nosotros: pero es necesario evitar confusiones y equívocos), pero también de lo que significa *esa inscripción* —el *desarrollo de motivos democráticos igualitarios o sociales* (lo cual nos interesa particular y directamente)— en el cuerpo de la democracia *política*. Porque es perogrullesco que, si al defender el Estado-de-derecho —no sólo con la ley-trampa anti-sufragio-universal del '53, et similia, pero también con el cancelar las diferencias ideológicas entre Rousseau y Kant (reduciendo el primero al segundo, máximo teórico del Estado-de-derecho)— piensan nuestros adversarios, al defender ese tanto de demo-

tica del igualitarismo roussoniano y para la confrontación Rousseau-Kant y para la relación Rousseau-Marx-Engels-Lenin el ya citado *Rousseau y Marx*.

«La *igualdad* innata, es decir, la *independencia*... Entra (si no puedes evitar la sociedad) en una sociedad con los demás, de tal manera que en ella cada uno pueda conservar lo que le pertenece.» KANT.

«Sólo en la *comunidad* con otros el individuo adquiere los medios para desarrollar sus facultades *en todos los sentidos*: sólo en la comunidad la libertad personal se convierte, pues, en algo posible. En los sucedáneos de comunidad que han existido hasta ahora... la libertad personal ha existido sólo para los individuos crecidos en las condiciones de la clase dominadora... En la comunidad real los individuos obtienen su libertad en y para su asociación... Es precisamente la *unión* de los individuos la que (en el supuesto, naturalmente, que las fuerzas productivas estén ahora desarrolladas) somete al control de los mismos las condiciones de su libre desarrollo y movimiento, condiciones que hasta ahora eran dejadas *al azar*...» MARX.

«La moralidad no existe fuera de la *sociedad humana*; es un engaño.» LENIN.

cracia social que, por mérito principal de nuestro Partido, se ha insertado en la actual Constitución, tenemos que pensar nosotros: y que lo lograremos mejor si tendremos claras las razones *específicas*, histórico-ideales por las que una democracia que hoy tiende al socialismo tiene que distinguirse de la democracia parlamentaria o política. Todavía es necesario pensar por abstracciones determinadas, específicas. Se vuelve a la *Introducción* del '57, a las densas sugerencias de su problemática.

Roma, septiembre 1962.

INDICE

Aviso al lector de la segunda edición italiana . . .	5
Aviso al lector	7
 CAPITULO I	
La «persona cristiana» o persona originaria y el problema social	9
 CAPITULO II	
La «persona cristiana» en la ideología de los «revisores» del marxismo; es decir, revisión de los revisores.	23
 CAPITULO III	
El hombre total «marxiano» en cuanto persona histórica, social y su «libre desarrollo y movimiento». La nueva problemática	47
 SOBRE LA DIALECTICA (1962)	
(Una respuesta a los camaradas y demás)	145