

Smith - Hegel - Marx *

Sobre la íntima dependencia de sus doctrinas filosófico-sociales

Por HARUO NANIWADA

Tokio

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. La obra principal de Adam Smith, *Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1.^a edic., 1776), pasó de Inglaterra a Francia, luego a Alemania, Italia, España, y en todos los estados tuvo una acogida "entusiástica".

Ya tempranamente, Hegel vió desarrollarse una sociedad nueva, y la estudió a fondo cuando, ejerciendo de preceptor en casa de un comerciante de Francfort, leyó, entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, la "Investigación sobre los principios fundamentales de la ciencia política" (1769-72) de Steuart (un epígono de Smith), libro sobre el cual escribió un "comentario explicativo". A juicio de ROSENKRANZ, las ideas de Hegel sobre la sociedad burguesa habríanse constituido ya casi totalmente a través de este estudio (1). Su magno sistema, que recogió como uno de sus elementos integrantes la doctrina económico-nacional de Smith, se encuentra en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1.^a edic., 1821).

Marx, que tuvo en un tiempo la intención de dedicarse a la jurisprudencia, no veía con buenos ojos, durante su etapa de estudiante, la Filosofía del Derecho de Hegel. Hasta el final de dicha etapa no

* Este trabajo ha sido traducido de la *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, Tübingen, tomo III, 1955, págs. 397-417.

(1) K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, página 86.

se dedicó apasionadamente a este estudio. Como él mismo relata en el prólogo a su *Kritik der politischen Ökonomie*, el punto de arranque de su vida científica fué esta crítica a Hegel, y sobre este Hegel invertido se erige su sistema, el llamado materialismo histórico.

Así pues, la filosofía social de Hegel debe su desarrollo a la crítica hegeliana de Adam Smith, y la filosofía social de Marx debe el suyo a la crítica marxista de Hegel. Entre estos tres sistemas puede hallarse, por tanto, una dependencia externa. Y plantéase ahora esta interesante cuestión: ¿Qué dependencia íntima —es decir, teórico-constructiva— existe entre ellos?

Habitualmente, caracterízase el sistema de Adam Smith como liberalista, el de Hegel como nacionalista, y el de Marx, naturalmente, como marxista. En los tres sistemas se trata de una misma cosa: de la moderna sociedad burguesa. Pero en el primero se tiene a esta sociedad por un todo en eterno desenvolvimiento armónico; en el segundo, por aquello que sólo puede prosperar subordinado al Estado y como parte de éste; y en el tercero, por algo que indefectible y necesariamente habrá de derrumbarse. Son tres ideas típicas sobre la sociedad burguesa. Por consiguiente, investigando la relación íntima entre los tres sistemas, podrán descubrirse las peculiaridades y las conexiones de cada uno de ellos en su origen.

II. AUTONOMIA DE LA SOCIEDAD BURGUESA (*Smith*)

1. Es cosa generalmente reconocida que la doctrina económica de Adam Smith procede de la idea del Derecho natural. Dado que Smith fué en principio profesor de filosofía moral, vino a plantearse, por decirlo así de un modo lógico y ante el ininterrumpido florecimiento de la sociedad burguesa de la Inglaterra de su época, la siguiente cuestión de Derecho natural: ¿Puede la sociedad burguesa, que se encuentra en *status naturalis* y sin ninguna reglamentación externa, continuar existiendo como un todo provisto de un orden? En ella se hacían patentes recíprocas relaciones entre los individuos egocéntricos, tal cual el Derecho natural las presupone como *status naturalis*. Se trata, pues, de indagar por qué vía se impuso la transición de la ideología jusnaturalista a la doctrina económico-nacional.

La ideología jusnaturalista solía explicar el desarrollo del *status naturalis* al *status socialis* (*status civilis*) mediante el contrato social. Y así, por ej., JASTROW explicaba mediante este hecho el nacimiento de la doctrina económico-nacional a partir del Derecho natural, alegando que, puesto que el contrato típico es el contrato de cambio, la sociedad generada por este contrato constituye justa-

mente la economía librecambista. (2). Ahora bien: el contrato de cambio no es igual al contrato social en la ideología jusnaturalista. Mediante este último se agrupan múltiples individuos bajo una voluntad general y forman una sociedad. Por medio de aquél no se constituye una voluntad general, sino un concurso de múltiples voluntades para verificar un cambio, cambio que regularmente se lleva a efecto entre dos individuos. Una sociedad en que el contrato típico es el contrato de cambio, representa sólo una sociedad particularísima, que, como la burguesa, se basa en la división del trabajo.

En principio, para el hombre, se trató siempre de existir. Para toda sociedad, por tanto, la economía es sin duda la base más importante. Pero ésta apareció por primera vez en forma de cambio en el estadio de la sociedad burguesa, pues hasta este estadio no se produjo verdaderamente la división del trabajo, o mejor dicho, la división de la producción.

La moderna sociedad burguesa es la sociedad del llamado "déscendrement". Cada cual se halla libre de las cadenas del estamento. Y ello significa, de una parte, la liberación de su obrar. En consecuencia, cada uno elige a voluntad su propia actividad económica, y la sociedad no es otra cosa que la acción recíproca de estas actividades económicas. Pero, de otra parte, tal liberación significa que cada uno ha de ser responsable de los resultados de su propio obrar. Lógicamente surgió de aquí la lucha encarnizada por la existencia, y esta lucha era, naturalmente, la lucha por la adquisición del sustento, en suma, la competencia económica. Todo giraba aquí alrededor de la adquisición de los medios económicos. Por eso, era inevitable que todos empleasen sus fuerzas en tal competencia. Ninguna energía les restaba ya, para aspirar a una vida más elevada. Los medios suplantaban el fin. La sociedad burguesa surgió, de esta manera, como un mundo de libertad económica.

En mundo tal, es menester obrar económicamente del modo más provechoso posible, y para ello se hace necesario, no sólo escoger, dentro de la producción basada en la división del trabajo, la actividad más adecuada a cada uno, sino también cambiar sus resultados (productos) de la manera más ventajosa, es decir, la menor porción de productos propios por la mayor porción de productos ajenos. En la sociedad burguesa, todo esto se deja libremente al arbitrio de cada cual. No existe aquí ninguna reglamentación externa. Y precisamente ésta es la razón de que el fundamento de la

(2) Cf. J. JASTROW, *Naturrecht und Volkswirtschaft. Erörterungen aus Anlass der deutschen Ausgabe von Adam Smith' Vorlesungen.*

En "Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik", tomo 126, pág. 689 y ss.

sociedad burguesa sea la economía y el problema central de esta economía la relación de cambio.

La respuesta a la cuestión del paso de la ideología jusnaturalista a la doctrina económico-nacional se encuentra, de esta manera, en el hecho de que la moderna sociedad burguesa es la sociedad de la división de la producción y del cambio, y de que en ella, entre todos los motivos, el determinante es el motivo económico.

El principio fundamental de la sociedad burguesa es la libertad del individuo. A cada cual le es lícito hacer todo. Pero no podrá hacer lo que quiere si no tiene dinero, o dicho en términos generales, si carece de medios económicos. Un proverbio japonés dice así: "lo que va delante de todo es el dinero". En la sociedad burguesa, esto sólo es posible eligiendo cada uno, entre las diversas posibilidades de producción la más adecuada a él, e intercambiando con otros sus productos del modo que reporte más ganancia. Pero una sociedad semejante, ¿posee algún orden? ¿Se la puede considerar, en general, como un todo ordenado? Una respuesta a esta cuestión de Derecho natural sólo puede formularse, en consecuencia, con la siguiente pregunta relativa a la doctrina económico-nacional: ¿Existe algún modo de orden en el cambio de productos que son resultado de una actividad económica (productiva) libre? La moderna sociedad burguesa es, como Adam Smith decía, una "sociedad comercial" en la que "todos los hombres en cierto grado se han hecho comerciantes". Si esta sociedad burguesa puede subsistir como un todo provisto de un orden, sólo podrá responderse esclareciendo si tal sociedad comercial (economía librecambista) posee un cierto orden.

¿Por qué se ha visto siempre el problema central de la doctrina económico-nacional en el descubrimiento de una ley dentro de la economía librecambista? La economía abarca un ámbito muy vasto, desde la producción hasta la consumición. Pero la cuestión de si puede subsistir en un orden cualquiera sólo puede responderse puntualizando qué clase de ley rige en la relación de cambio, o en otros términos, de qué modo un producto se cambia por otro. Naturalmente, es una cuestión muy importante en qué sector económico se ocupa cada uno o qué parte le corresponde en la división del trabajo. Pero la más importante cuestión radica siempre en la economía librecambista, pues cada cual produce sólo aquello que es más ventajoso en la economía de mercado y sólo en la medida en que es más ventajoso.

2. La clave para desvelar el misterio de la sociedad burguesa estriba, por tanto, en encontrar la ley dominante para la relación de cambio entre los productos. En busca de esta ley, Adam Smith consideró los productos como "productos del trabajo", según muestra la siguiente primera frase de su libro sobre "La riqueza de las na-

ciones": "El trabajo anual de un pueblo es el fondo que provee al mismo de las exigencias y ventajas que anualmente necesita" (3).

Desde la revolución industrial el crecimiento de la riqueza estatal de Inglaterra era asombroso. ¿Por qué? Smith veía la causa de este hecho en la "división del trabajo", originada por el progreso técnico moderno. Gracias a esta división del proceso laboral aumentó la riqueza del Estado. Por tanto, lo que incrementa la riqueza, bienes o productos no es otra cosa que el trabajo que se desarrolla, merced a la división del trabajo en paulatino avance. Pensaba él, así, que la esencia de los productos es el trabajo, y que los productos no son sino el resultado del trabajo puesto a contribución.

Ahora bien: si los productos no son más que trabajo, es evidente que el cambio entre dos productos viene determinado por la relación de las dos cantidades de trabajo que fueron precisas para producirlos. Llamando aquí simplemente "valor" a la relación de cambio de un producto por otro valor conmutativo, puede decirse que el valor de todos los productos viene determinado por la cantidad de trabajo necesaria para su producción. De este modo nació la llamada teoría del valor del trabajo.

3. Pero ¿qué significación tiene propiamente esta teoría del valor del trabajo para el problema de Derecho natural de la sociedad burguesa? Smith dice en un pasaje de su mencionada obra que el valor real de todo producto es "el esfuerzo y la fatiga". (4). Que alguien tenga un producto significa para él que ese alguien puede dispensar tanto esfuerzo y fatiga como es necesario para producirlo. El cambio entre dos productos significa, pues, el trueque de determinado esfuerzo y fatiga por otro esfuerzo y fatiga. Pero como la medida de tal esfuerzo y fatiga en la producción no puede ser, en realidad, más que la cantidad de trabajo (el tiempo empleado en el trabajo), el cambio entre unos y otros esfuerzos y fatigas puede reducirse a un común denominador, o sea, a la cantidad de trabajo. Así pues, allí donde rige el principio del valor del trabajo, allí donde el cambio entre los productos se verifica según la relación de las respectivas cantidades de trabajo puestas a contribución, nadie puede sentir una injusticia, pues su esfuerzo y fatiga se valora igual. Reina allí la justicia, y todos se sienten, por esta razón, satisfechos. Una sociedad así, puede subsistir en armonía eternamente.

Por supuesto, no cabe ignorar a este respecto la diferencia de calidad del trabajo. Una escala de medida totalmente exacta, no

(3) A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by E. Cannan, vol. I, pág. 1.

(4) A. SMITH, *op. cit.*, vol. I, pág. 32.

puede haber. Pero a juicio de Smith, el mercado, con su "regateo y oferta de precios", resuelve esta difícil cuestión de manera tan práctica, que cada cual puede ver allí una "igualdad aproximada" y contentarse con ella. (5).

El "sistema de libertad natural" de Smith y su convencimiento del desarrollo armónico de la sociedad burguesa tienen aquí su último fundamento. Pues el cambio entre bienes según sus cantidades de trabajo significa, en verdad, la realización de la igualdad (por tanto, de la justicia) entre las partes interesadas y, de consiguiente, en último término, entre todos los miembros de la sociedad. El "laissez faire" origina la justicia. Smith veía aquí "el gobierno de la mano invisible" y creía en el orden armónico.

El principio del valor del trabajo, que originariamente tiene su vigencia en la economía librecambista, resulta ser así, en resumidas cuentas, el comprobante de la racionalidad, es decir, de la necesidad de armonía en la moderna sociedad burguesa.

Ahora bien: para servir de comprobante, la teoría del valor del trabajo ha de presuponer que, en la sociedad burguesa, cada cual sea en algún sentido trabajador, que su contribución al producto social sea únicamente el trabajo y que, por tanto, todo producto sea sólo resultado del trabajo. Y, en último extremo, tal era la efectiva suposición en que se basaba el pensamiento de Smith. Como hemos visto, Smith consideraba la división del trabajo como un principio constructivo extendido por todo el ámbito de la sociedad burguesa. Dentro de ésta cada individuo se ocupa, pues, en algún campo de la actividad económica y asume una parte del trabajo repartido. La "división de las distintas profesiones y ocupaciones" es, según él, el resultado de la división del trabajo. (6). Cada cual es, por consiguiente, en algún sentido, trabajador. Su aportación consiste en la oferta de su trabajo.

Sin embargo, nada más ilusorio que semejante suposición. El mismo Smith lo reconoció en otra página, cuando dice que el principio del trabajo deja de tener validez tan pronto como el capital es acumulado por estos o aquellos individuos y la tierra pasa a ser propiedad privada, por lo cual dicho principio sólo puede valer en una sociedad no civilizada en la que aun no se haya realizado la acumulación del capital ni la tierra se haya convertido en propiedad privada. (7). Pero esta afirmación es un total contrasentido. Si ello es así, el principio del valor de trabajo deja de ser la teoría valedera

(5) A. SMITH, *op. cit.*, pág. 34.

(6) A. SMITH, *op. cit.*, pág. 7.

(7) A. SMITH, *op. cit.*, págs. 50-51.

para la sociedad burguesa. ¿Cuál es entonces la ley de la sociedad burguesa?

Para resolver este contrasentido, afirmaba RICARDO, según se sabe, que la renta territorial y el beneficio capitalista no eran la causa, sino el resultado del valor de los bienes. Y J. S. MILL, parecidamente, se atenía de una parte a la teoría del costo de producción, considerando que la razón determinante del valor de los bienes no es sólo el trabajo, sino también la tierra y el capital. Pero, ¿por qué se veían obligados a admitir el principio del valor del trabajo? No podían renunciar a ello porque, aun viendo en él forzosamente muchas deficiencias, sólo el principio del valor del trabajo podía probar la armonía existente en la sociedad burguesa.

III. SUBORDINACION DE LA SOCIEDAD BURGUESA AL ESTADO (HEGEL)

1. La armonía de la sociedad burguesa radica en la economía, que necesariamente subsiste en equilibrio. Aquí, la acción recíproca de las actividades económicas libres de todos los individuos —bajo el principio del trabajo— reposa en el equilibrio. En este equilibrio encuéntrase la sociedad burguesa en un estado armónico. Tal era el ideario social de Adam Smith. Hegel lo admitió, pero como uno de los varios factores que aseguran la subsistencia de la sociedad burguesa.

En el sistema hegeliano este mundo económico de Adam Smith aparece interpretado como un “sistema de necesidades”. En la sociedad burguesa cada cual aspira a la satisfacción de sus propias necesidades. Para alcanzar este fin es menester que cada uno se ponga en recíproca relación con el otro (mediante la división del trabajo y la relación del cambio). Hegel llamó a esta relación “sistema de necesidades”, y veía en este sistema —si bien limitadamente— el equilibrio. Toda satisfacción de necesidades es, por cierto, casual, pero “el hormigear arbitrario engendra de sí determinaciones generales”. (8). Reina aquí la necesidad del equilibrio, como afirmaba la teoría económica de Adam Smith. Pero esta necesidad, para Hegel, no es más que una necesidad limitada en cierto grado. ¿En qué sentido?

2. El sistema de necesidades puede subsistir, de suyo, como tal sistema. Pero para hacerlo más estable es preciso, por lo menos, que “lo singular se eleve a una forma de generalidad”. (9). Esta

(8) G. HEGEL, *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, § 189, apéndice.

(9) G. HEGEL, *op. cit.*, § 186.

generalidad abstracta dentro del mundo económico es, para Hegel, el Derecho. El sistema sólo puede subsistir de un modo duradero si el Derecho lo circunscribe y limita desde fuera.

Pero, ¿en qué consiste esa generalidad abstracta dentro del mundo económico? (10). Cada cual aspira a la satisfacción de sus necesidades singulares. Qué clase de necesidad y hasta qué punto se quiere y se puede satisfacerla es cosa que varía mucho según los individuos. Por tanto, si se puede encontrar aquí algo general, no será otra cosa que el deseo de satisfacer las propias necesidades. Hegel designó esta "voluntad individual" de satisfacer las necesidades con el nombre de "persona". Esta persona, para realizar su libertad mediante la satisfacción de sus necesidades, tiene que hacer "suya propia" toda cosa exterior. De aquí nace la "propiedad". La persona no puede satisfacer su necesidad concreta más que apelando al cambio de las cosas suyas que se hallan en su propiedad. Pero como la persona es equivalente a la voluntad de satisfacción de sus necesidades, tal cambio habrá de realizarse por medio de contrato sometido al principio de igualdad. El derecho de propiedad de toda persona queda salvaguardado de este modo en el sistema de necesidades. Por ello el sistema, sin la administración de justicia que el Derecho lleva a cabo, carecería de todo firme cimiento.

Este hecho de que el Derecho sea necesario para proteger la sociedad burguesa o el fundamento económico de la misma, había sido ya admitido como exacto por Adam Smith. Al afirmar el principio del "laissez faire", no dejaba de limitarlo con esta observación: "en la medida en que no vulnere el derecho a la justicia". (11). Y en una ocasión llega a decir que este derecho "es el pilar que sostiene todo edificio". (12). "Salvo cierto grado de administración jurídica, nada se necesita. Todo lo demás lo trae consigo el curso natural de las cosas". (13). Las actividades económicas de todos los individuos deben ser conducidas a natural armonía por la libre competencia. Pero para ello es menester que no atenten unas contra otras, o lo que es lo mismo, que se mantengan dentro del marco de la justicia. El Derecho es, pues, según Smith, el marco o la suma y síntesis de condiciones para hacer justa la libre competencia.

Para que las acciones recíprocas de todas las actividades económicas libres se encuentren en armonía, débese las limitar en grado tal que no se vulnere mutuamente. Este postulado de Adam Smith es,

(10) G. HEGEL, *op. cit.*, § 209-229.

(11) Por ej., en su *Wealth of Nations*, vol. II, pág. 84.

(12) A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, pág. 125.

(13) D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, en: *Essays on Philosophical Subjects*, pág. LXXXI.

en cierto modo, absurdo; pues la limitación hasta un grado tal que no se vulneren mutuamente significa una limitación hasta el grado en que subsistan en armónica convivencia de un modo pacífico (o justo). El postulado de Smith lleva, pues, a la siguiente tautología: en la medida en que las libertades de los individuos sean limitadas hasta tal grado que puedan subsistir en armonía unas con otras, podrá también existir armonía en sus relaciones recíprocas, o más brevemente, ¡la limitación hacia la armonía trae la armonía! Este grado de limitación podría muy bien ser tal, que redujese toda libertad a un mínimo y la reemplazase por la norma. De encerrar algo de positivo la afirmación de Smith, el marco de las actividades libres habría de ser lo más amplio posible. Y así lo creía él, efectivamente. Smith consideraba la limitación, mínima, y la libertad, máxima.

Por eso su definición del Derecho como condición para la coexistencia de la libertad individual es sustancialmente igual a su definición de ésta como observancia del derecho de propiedad.

3. Dentro de la sociedad burguesa, cada individuo aspira a satisfacer su propia necesidad. Y esto se le garantiza —naturalmente, con ciertos límites— como derecho propio suyo. Pero en rigor el hombre no aspira a satisfacer la necesidad individual, sino a alcanzar “el bien” como ordenado conjunto de necesidades. ¿Se consigue este bien únicamente con la garantía de la observancia del Derecho? Hegel lo negó, pues “la casualidad que queda, en el sistema de necesidades” lo imposibilita. (14). Propiamente, la economía, como confusión de actividades económicas libres debería subsistir en el equilibrio, pero en realidad las casualidades y contingencias perturbaban su nivelación.

Primero: Puesto que el Derecho protege la propiedad de cada uno, éste puede, en principio, disponer de su propiedad sin miramiento alguno. Pero este arbitrario “disponer de” puede ocasionalmente incurrir en la “casualidad, que podría constituir un perjuicio o una injusticia para el otro”. (15).

Segundo: Si el sistema de necesidades, a causa del desarrollo de la división del trabajo y de la relación de cambio, se amplía de tal modo que ya no se pueda abarcar en conjunto todo el sistema, la modificación casual de algún punto del sistema no puede equilibrarse fácilmente con la correspondiente modificación de otros puntos. Naturalmente, la perturbación del equilibrio así producida, aunque se la deje desarrollarse libremente, habrá de retornar, “por vía de necesi-

(14) G. HEGEL, *op. cit.*, § 188.

(15) G. HEGEL, *op. cit.*, § 232.

dad inconsciente”, a una relación justa con respecto al todo. Pero es mejor “atenuar” las convulsiones peligrosas y “abreviar la duración del intervalo”. (16).

Tercero: Visto desde un ángulo, el sistema de necesidades es el sistema de las fuerzas productoras, puesto que no representa otra cosa que la relación recíproca de las fuerzas productoras, de todos los individuos, o sea, la producción social. Considerado desde otro ángulo, es el sistema de los productos (*commonwealth*) como resultado de esa producción social. Hegel denominó a este sistema de fuerzas productoras o de productos “caudal general”, y a la fuerza productora o producto del individuo “caudal particular”. El individuo sólo puede existir en tanto que su caudal particular constituye una parte del caudal general. Pero puede casualmente ocurrir que este caudal particular no sea lo bastante grande para sostener su existencia. Desde el punto de vista económico es perfectamente racional que los que no trabajan no tengan derecho a comer, o que, al menos, vivan en la pobreza. Pero desde el punto de vista ético, esto es inhumano. Semejante pobreza ocasional debe y tiene que ser eliminada. (17).

El remedio para la primera “casualidad” es la policía en el sentido corriente hoy en día; el remedio para la segunda es la política económica; y el remedio para la tercera, la política social. Pero Hegel englobaba los tres en el término “policía”. Naturalmente, este término tenía entonces el significado que hoy tiene el término “política”.

De este modo, las desproporciones en la economía —por ej., la crisis o la pobreza— son, según Hegel, aquello que viene ocasionado por determinadas casualidades, o sea, fenómenos de suyo casuales. Y si ello es así, la política misma (política económica y política social) tampoco resulta ser un fenómeno necesario, sino que es también un fenómeno fortuito.

Sin embargo, Hegel, después de atribuir la pobreza a la falta de caudal particular, falta ocasionalmente producida, exponía una causa de la pobreza totalmente distinta. A los pobres “con la mentalidad propia de la pobreza”, es decir, “rebeldes contra los ricos, la sociedad y el Gobierno”, les llamaba “plebe”. La plebe es, pues, en el sentido actual, el pobre con conciencia de clase. Así dice Hegel, hablando de la “génesis de la plebe”: (18).

(16) G. HEGEL, *op. cit.*, § 236.

(17) G. HEGEL, *op. cit.*, § 237, § 241.

(18) G. HEGEL, *op. cit.*, § 243-248. Naturalmente, esta es una parte extraña en su sis-

tema. Sobre este punto no tiene entera razón R. HEISS. Cf. R. HEISS, *Hegel und Marx*, en *Symposium*, pág. 175 y s.

„ La sociedad burguesa, desplegando una actividad sin trabas, se encuentra dentro de sí misma en un proceso de progresiva población e industria. Al generalizarse la relación de los hombres mediante sus necesidades, y las maneras de aprontar y procurarse los medios para la satisfacción de las mismas, aumenta de un lado la acumulación de las riquezas, y de otro lado la dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo”. “El hundimiento de una gran masa bajo los límites de un cierto modo de subsistencia provoca el nacimiento de la plebe, que a su vez trae consigo, al mismo tiempo, una mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas”. Si el aplebeyamiento de la masa, por una parte, y la concentración de las riquezas en pocas manos, por otra, son el resultado de la “actividad sin trabas” de la sociedad burguesa, no son, sin duda alguna, fenómenos casuales. Y, además de esto, ni la beneficencia pública y privada ni la procura de trabajo bastan a solucionar este problema de la plebe. Surge así un estado de cosas en el que “a pesar del exceso de riqueza, la sociedad burguesa no es suficientemente rica”. La sociedad burguesa, pese a sus riquezas acumuladas, no puede remediar la pobreza de las masas. “Por esta su dialéctica, la sociedad burguesa se ve lanzada más allá de sí misma” y es “en principio esta sociedad determinada” la que experimenta tal impulso a través del comercio internacional y la colonización.

La explicación de Hegel termina aquí. Es, pues, la sociedad burguesa la que “en principio” se verá lanzada hacia fuera y por encima de sí. Pero, más tarde, ¿hacia dónde? Forzosamente habrá de ser hacia dentro (transformando, así, su construcción interna). En su exposición sobre la formación de la plebe late esta importante cuestión. Pero él mismo no supo reconocerla, y consideró la “policía” como suficiente medio de solución.

4. Para que la sociedad burguesa pueda subsistir como un todo firmemente constituido se necesita, primero, el Derecho y, después, la política. Pero, ¿quién establece y garantiza el Derecho en la sociedad burguesa? Y ¿quién influye sobre ella con medidas políticas? El Derecho es, ciertamente, un reflejo del sistema de necesidades, pero es algo que opera sobre él desde fuera. La política, por su parte, es aquello que asegura el bien de todos los miembros del sistema, pero actúa asimismo como un poder exterior. Hegel llama a semejante poder el Estado. El Estado es, pues, para la sociedad burguesa, “una necesidad extrínseca” o “su más alto poder”, y como tal actúa.

Esta actuación del Estado es, naturalmente, lo que la propia sociedad burguesa desea y reclama. Pero, en cuanto tal, no puede ser otra cosa que “extrínseca”. Por eso el Estado es también “extrínseco” para la sociedad burguesa. Mientras el principio funda-

mental de ésta sea la libertad subjetiva del individuo, no podrá permanecer eternamente bajo esta influencia del poder estatal. Pero es que, además, el Estado moderno, en contraposición a las formas estatales anteriores, considera que es cosa que redundaría en propio interés suyo dejar a la sociedad burguesa que campe por sus respetos con la mayor libertad posible, pues de este modo, tanto ella como, consecuentemente, el Estado mismo, pueden prosperar. Ahora bien, si la sociedad burguesa, por su parte exigiese un exceso de libertad, incurriendo así en una arbitrariedad casual y subjetiva, el orden unitario sería imposible para ella misma y el derrumbamiento se produciría necesariamente. Por tanto, la sociedad burguesa advierte que importa sobremanera obedecer al poder estatal, y que “la finalidad del Estado es el bienestar de los ciudadanos”. Ve, así, en el Estado su “fin inmanente” y le obedece por propia voluntad. Y el Estado moderno, juntamente con su orden, mantiene la singularidad de la sociedad burguesa. De este modo, otorga por una parte a todos los individuos la mayor libertad posible, conteniéndoles, sin embargo, por otra parte, dentro de su orden propio. Precisamente en esto radica su peculiaridad. “El principio de los Estados modernos permite desarrollarse el principio de subjetividad hasta el extremo independiente de la singularidad personal, y al mismo tiempo lo reduce a la unidad sustancial y mantiene, así, ésta dentro de sí mismo” (19). De esta manera, según Hegel, en el Estado moderno se realiza la compatibilidad de la libertad civil y la unidad estatal, o dicho con más precisión, el orden unitario se realiza mediante la libertad individual.

El Estado moderno viene a ser, pues, la síntesis de la sociedad burguesa (tesis) y del Estado político (antítesis). Y Hegel encuentra su configuración concreta en la monarquía constitucional. El Estado moderno puede ser, según esto, la unidad a través de la libertad porque posee una construcción monárquica constitucionalista:

Primero: Mientras el Estado exista como un Estado, la existencia de todos los individuos, en él, deberá considerarse, no como la real, sino como la ideal. Sólo merced al hecho de que cada individuo deviene un ciudadano se constituye la individualidad del Estado. El monarca no es otra cosa que la idealidad que unifica la existencia concreta de los individuos todos, es decir, la soberanía. (20).

Segundo: El Estado debe operar sobre la sociedad burguesa —que tiene como fundamento la economía singular por principio— y reducirla a unidad haciendo valer en ella el interés general. Esta

(19) G. HEGEL, *op. cit.*, § 260.

(20) G. HEGEL, *op. cit.*, § 279.

subordinación de lo singular a lo general corre a cargo del Gobierno. En primer término, el Gobierno deja que obre libremente y siga su curso normal el sistema de necesidades, a fin de enriquecerlo lo más posible, sin que pierda el equilibrio. Por eso, permite a las corporaciones que se desenvuelvan por sí mismas en el sistema de necesidades como representantes de "intereses singulares comunitarios", constituyendo una administración autónoma. Por este conducto, el espíritu corporativo se transforma en espíritu estatal. Pero, como ya se ha visto, dentro del sistema quedan aún múltiples contingencias que perturban el equilibrio. El Gobierno, entonces, en segundo lugar, se esfuerza por eliminar estas casualidades mediante la política económica y la política social. Sin embargo, esta influencia política extrínseca debe transformarse en una influencia intrínseca. Y entonces el Gobierno, en tercer término, practica y desarrolla la educación nacional. De esta manera, el Gobierno realiza el orden a través de la libertad. (21).

Tercero: Para que el Estado exista como un Estado, debe determinarse claramente la generalidad (el bien común estatal). La "Asamblea de los Estados" (es decir, el Parlamento, en términos de hoy) se encarga de desempeñar este papel. Pero, puesto que asume tan importante tarea, habrá de ocupar el primer puesto en la Constitución estatal. Con todo, Hegel tenía en poco la función del Parlamento y veía el papel propio de éste constreñido a elevar del mero "en sí" al "en sí y por sí" la generalidad determinada ya por el Gobierno o el Monarca. El Parlamento no podía ser, en realidad, más que un "incremento". (22).

5. La sociedad burguesa, para poder subsistir, necesita el Estado político como antítesis suya. Pero en tanto que éste, mediante su poder, opera sobre aquélla, que afirma por principio la libertad, ambos permanecen frente a frente. Sin embargo, reflexionando sobre sí mismos, reconocen ambos que el uno es indispensable al otro. La sociedad burguesa, para mantener su orden y fomentar su prosperidad, precisa de la actuación del Estado político, y éste, para conservar su poder, procurará sostener en pie la prosperidad económica de la burguesía y la dejará obrar libremente. De esta manera, a pesar de sus divergencias, ambos se encuentran en dependencia y obligación recíproca. Y así es como llegan, finalmente, a la "unidad de los contrarios". El Estado político y la sociedad burguesa llegan a una interna concordia. Queda así realizada la comunidad a través de la libertad. A tal unidad interna de sociedad burguesa y Estado

(21) G. HEGEL, *op. cit.*, § 278.

(22) G. HEGEL, *op. cit.*, § 314.

político la llamaba también Hegel el Estado, considerando a éste como la "realidad de la libertad concreta" o "realidad de la idea ética". Mejor es, pues, llamar a éste el Estado ético y distinguirlo del Estado político. El Estado ético es, en principio, la unidad dialéctica de dos contrarios: la sociedad burguesa y el Estado político; concretamente: la monarquía constitucional y el más alto estadio de la convivencia humana.

La sociedad burguesa, que hace suyo el principio de la libertad individual, fué considerada por Adam Smith como aquello que puede prosperar en eterna armonía autónomamente, automáticamente, es decir, gracias al mecanismo nivelador de la economía. Pero, según acabamos de ver, para Hegel la sociedad burguesa es eso, sólo que bajo la influencia del Estado político y en la relación de unidad de contrarios respecto a él; en una palabra: como subordinación al Estado ético. El sistema de la sociedad burguesa, de Adam Smith, no es más que una mera parte de verdadera convivencia humana, o sea, del Estado ético. Smith tuvo razón mientras expuso e interpretó esta parte, pero falló al no ver en ella una parte, sino un todo existente en sí.

IV. DERRUMBAMIENTO DE LA SOCIEDAD BURGUESA (MARX)

1. La crítica de la filosofía hegeliana del Estado llevada a cabo por Marx era sencilla y clara en extremo. Su crítica en el primitivo manuscrito, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1841-42), es, en resumen de cuentas, que la realidad del Estado y de la sociedad no está tan bien construida como Hegel expone. Conviene distinguir cuidadosamente el hecho de que dos cosas estén en oposición del hecho de que se encuentren para formar una unidad. La dialéctica hegeliana de la unidad de los contrarios no es otra cosa que una *contradictio in adjectivo*, como el "hierro de madera". (23). Claro está que Hegel reconoce también el hecho real de la sociedad burguesa y el Estado político, y ve en la realidad la discordia y oposición de ambos. Pero piensa que esta oposición en la realidad no es esencial y que lo esencial es más bien la unidad, no significando la oposición otra cosa que la manifestación de esa esencia. La manifestación es, para él, el desdoblamiento de una idea. Y aquí precisamente veía Marx un error fundamental.

"Hegel conoce la separación de la sociedad burguesa y el Estado político, pero pretende que dentro del Estado se exprese la unidad

(23) *Obras completas de Marx-Engels*, 1.ª Sección, tomo I, pág. 502.

de ambos". (24). "El error capital de Hegel consiste en concebir la contradicción de la manifestación como unidad en la esencia, en la idea, siendo así que su esencia es algo más profundo, a saber: una contradicción esencial". (25). El Estado político, según Hegel, da a la sociedad burguesa la mayor libertad posible y sólo la vigila y dirige de un modo imperceptible. Para ella resulta entonces una ventaja obedecer a la dirección estatal. Pero ¿sucede así realmente? Marx veía la cosa con muy distintos ojos. Los empleados de la Administración que inspeccionan y dirigen la economía son, en último extremo, representantes de los intereses del Estado político. Por tanto, no son "diputados de la sociedad burguesa, sino delegados del Estado que tienen a su cargo la administración de éste contra la sociedad burguesa". (26). La identidad de la sociedad burguesa y el Estado político es afirmada por Hegel para que cada miembro de la sociedad burguesa sea un empleado al servicio del Estado. Pero esta afirmación equivale a la "identidad de dos ejércitos enemigos", identidad en la cual "todo soldado tiene la posibilidad de hacerse miembro del ejército enemigo, desertando". (27).

Hegel explicaba luego la unidad de los contrarios entre sociedad burguesa y Estado político alegando también que los estamentos, como miniatura de la primera, asumen el poder legislativo y constituyen así una parte del edificio estatal. Pero estos estamentos son, según él, un mero incremento destinado a dar a conocer a la sociedad burguesa la generalidad determinada ya de antemano por los funcionarios. Marx acepta esta interpretación. En realidad los estamentos no son más que "puro lujo". (28). Mas ¿a qué fin se necesita semejante lujo? Lo que el Estado político presenta a la sociedad burguesa como interés general no son en realidad los intereses de la sociedad burguesa, sino los del Estado político mismo. Unos y otros se encuentran en marcada oposición, a pesar de lo cual, mediante las resoluciones de los estamentos, parece como si se tratase de los intereses de la sociedad burguesa. En consecuencia, "el elemento estamental es la mentira sancionada y legal de los Estados constitucionales". (29). Los estamentos son el punto medio entre la sociedad burguesa y el Estado político en que ambos negocian. En esta negociación, sociedad y Estado están, según Hegel, en la "unidad de los contrarios", pero según Marx en "inconciliable contradicción" (30), es decir, en relación disyuntiva. Como después veremos,

(24) *Op. cit.*, pág. 489.

(25) *Op. cit.*, pág. 510.

(26) *Op. cit.*, págs. 459-460.

(27) *Op. cit.*, pág. 461.

(28) *Op. cit.*, pág. 476.

(29) *Op. cit.*, pág. 478.

(30) *Op. cit.*, pág. 504. KONRAD BEKKER observó este concepto de la "unidad de los contrarios". Pero no pudo hallar el de la contradicción inconciliable". Cf. K. BEKKER, *Marx' Philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, pág. 28.

el punto nuclear del sistema marxista radica precisamente en esta lógica de la contradicción inconciliable.

Ahora bien: ¿por qué Marx no ve la relación entre sociedad burguesa y Estado político como unidad de contrarios, sino como inconciliable contradicción? Dice Marx: "Los únicos contrarios auténticos son el monarca y la sociedad burguesa. La misma significación que tiene el poder gubernamental del lado del monarca, tiene el elemento estamental del lado del pueblo". (31). Es decir, Marx ve la esencia del Estado político en el príncipe o monarca feudal y en sus funcionarios, y piensa que la burguesía floreciente forma los estamentos (Asamblea de Estados, Parlamento) y lucha así con el monarca a fin de liberarse de él.

Propiamente, en el sistema jurídico-filosófico de Hegel, el Estado político no es sino la antítesis de la sociedad burguesa, antítesis que ésta necesita para poder subsistir. Por tanto, trataríase aquí, más bien, del Estado jurídico correspondiente a la sociedad burguesa, o del llamado Estado legislativo parlamentario. Según se ha visto, la sociedad burguesa es la que, mediante el organismo parlamentario, establece el Derecho y garantiza así la coexistencia de las actividades económicas individuales. El Estado adecuado al estadio de la sociedad burguesa no puede ser otro que el representado por aquel organismo. Pero si bien Hegel consideraba el Estado político com el resultado necesario del desenvolvimiento dialéctico de la sociedad burguesa, la descripción que hace de él corresponde al Estado político que precedió a la sociedad burguesa, supeditado al señorío del monarca absoluto. Al elemento estamental concede Hegel muy escaso valor.

La crítica de Marx se concentra sobre este punto. El Estado político feudal y la floreciente sociedad burguesa no pueden coexistir pacíficamente. Es absurdo que ambos subsistan en estado de unidad de contrarios. Tal era la afirmación de Marx. Así pues, si Hegel —conforme a la verdadera lógica— hubiera descrito el Estado político como antítesis de la sociedad burguesa, no habría existido la crítica de Marx respecto a este punto.

En todo caso, la diferencia entre Hegel y Marx ya ha quedado claramente de relieve. Hegel reconocía la oposición de sociedad burguesa y Estado político en la realidad, pero veía la unidad de ambos en la esencia o en la idea. Contrariamente, Marx afirmaba que precisamente esa oposición en la realidad es básica y esencial, y que, por tanto, no puede ser superada en tanto uno de los dos extermina

(31) *Op. cit.*, pág. 501.

totalmente al otro. Según Hegel, la oposición subsiste a pesar de todo; según Marx, no.

De esta manera, Marx consideraba lo esencial la realidad misma. Este punto de vista lo defiende ya en su etapa de estudiante, a los diecinueve años de edad. En una carta a su padre (10 de noviembre de 1837) confesaba su desvío de la filosofía idealista y su intención de "buscar la idea en la realidad misma". Hegel veía la idea detrás de lo real; Marx, en cambio, la veía en lo real, o mejor dicho, veía lo real como idea.

"Es significativo que Hegel haga siempre de la idea el sujeto y convierta en predicado el verdadero sujeto, el sujeto real". (32). En relación al problema presente, Hegel veía la sociedad burguesa como "un mundo de manifestación de lo ético". Y, naturalmente, el Estado político lo es también. Ambos son parte de la idea de eticidad, que se manifiestan por separado. Y uno y otro pasan a ser "momentos objetivos de la idea, irreales, y significativos de cosa diferente". Por eso, a pesar de su violenta oposición, subsisten en concordia, o sea, en unidad de contrarios. Pero Marx veía lo real como idea. En la realidad la sociedad burguesa y el Estado político se encuentran en mutuo conflicto en forma disyuntiva de "o uno u otro". Esta realidad es para él lo esencial. De este modo hizo su aparición la lógica marxista de la contradicción inconciliable, en oposición a la lógica hegeliana de la unidad de los contrarios.

Marx vió en este punto el Hegel invertido. Y decía que en Hegel "el verdadero camino está puesto boca abajo". (33). Habitualmente se interpreta esta crítica de Marx a Hegel como si Marx viese en lo material el fundamento determinativo de lo espiritual y Hegel considerase el espíritu como lo determinante. Esta interpretación corriente falsea tanto a Hegel como a Marx.

Marx veía claramente el conflicto inconciliable entre la sociedad burguesa y el Estado político, o si se quiere, entre el pueblo y el monarca. ¿Quién de los dos alcanza la victoria? Naturalmente, la vencedora es la sociedad burguesa. La monarquía feudal debe ser abatida, y la sociedad burguesa, liberada de ella.

Pero, ¿qué es la libertad de la sociedad burguesa? No es la libertad de la sociedad burguesa como un todo, sino la de los ciudadanos individualmente considerados. Por eso necesita alguna Constitución política, para que la sociedad burguesa no pierda un orden unitario. Pero esta Constitución no es ya una Constitución como la del Estado político, que opera sobre aquélla desde arriba. Como

(32) *Op. cit.*, pág. 410.

(33) *Op. cit.*, pág. 477.

“autodeterminación del pueblo” (de los ciudadanos), no puede ser otra cosa que la Constitución democrática. Ahora bien, si de este modo nace la “verdadera democracia” como autodeterminación de la sociedad burguesa, deja de existir automáticamente el Estado político que la reglamenta desde arriba. Según Marx, los franceses de aquel tiempo hubieron de concebir este hecho de modo que “en la verdadera democracia sucumbiese el Estado político”. Y añade Marx que esta concepción “es justa en cuanto que el Estado político, como tal, no vale ya para la totalidad”. (34).

Precisamente aquí es donde se puede reconocer el origen de la teoría marxista de la agonía del Estado. Su significación primitiva no es sino la extinción del Estado como necesidad extrínseca, o sea, sencillamente, el nacimiento del Estado democrático. Todas las interpretaciones habituales, incluida la de Lenin, son, por tanto, erróneas.

2. Ahora bien: cuando Marx prosiguió con su crítica de Hegel se encontró metido en un gran error. Pues cuando la sociedad burguesa derrota a la monarquía y queda como vencedora, no se produce en absoluto la auténtica democracia. Y esto lo demostraba de sobra la situación en que entonces se encontraban Inglaterra y Francia, países donde la revolución democrática se había consumado ya y la sociedad burguesa había quedado liberada del Estado político, pero donde no había surgido en absoluto una democracia auténtica. Ciertamente es que la contradicción inconciliable entre la sociedad burguesa y el Estado político había desaparecido con el hundimiento de este último, pero lo que aconteció después fué que dentro de la primera surgió una nueva contradicción inconciliable. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) es el resultado momentáneo de las reflexiones de Marx sobre este particular.

¿Por qué criticó Marx, propiamente, la filosofía hegeliana del Estado? El aspiraba en realidad a la reforma del Estado prusiano. Y como la filosofía política de Hegel explicaba precisamente la forma en que este Estado se halla racionalmente construido, podía él, criticando esta filosofía, descubrir dónde estaba en dicho Estado la falta no racional. Y la descubrió en la contradicción entre sociedad burguesa y Estado político. Pero aunque en Prusia o en Alemania se derribe la monarquía y se conserve la sociedad burguesa, es ya demasiado tarde, porque ésta, a su vez, ha de caer en una nueva contradicción, lo mismo que en Inglaterra y Francia. “Se comienza ahora en Alemania a empezar con lo que en Francia e Inglaterra se

(34) *Op. cit.*, pág. 435.

comienza a terminar". Después del Estado político, es la sociedad burguesa misma la que se hace problemática. Hay que evitar que Alemania "como un recluta torpe, se vea castigada a repetir historias ya trilladas". (35). Vale más que obre y se imponga hasta llegar al nuevo estadio del "salto mortale".

¶ Pero, ¿cómo es posible este salto mortal, es decir, la "revolución radical"? Según Marx, dos armas son menester para ello: la "espiritual" y la "material". (36). La primera es, según él, "la teoría" o "la filosofía". Pero ¿qué se entiende por teoría o filosofía, aquí? Sobre ello hay diferentes opiniones. RJAZANOW creía que era la filosofía de FEUERBACH (37); E. LEWALTER, la de Hegel (38). Pero se la puede entender más simplemente como la "revisión crítica" de la filosofía hegeliana del Estado llevada a cabo por el propio Marx.

El arma material es, para Marx, el proletariado. Como se sabe, aquí aparece por primera vez interpretado el proletariado como la categoría histórica positiva. Para realizar la revolución es necesaria la "clase liberadora", que en la Revolución Francesa estuvo representada por la burguesía. Pero en la futura revolución alemana no puede ser la burguesía. Antes de que la burguesía celebre su victoria sobre el monarca feudal, tiene que defenderse contra el proletariado, pues éste empieza ya a realizar un encarnizado ataque contra la burguesía. En Alemania la burguesía "hace valer su mezquindad antes de haber podido hacer valer su generosidad". Se hace reaccionaria. De este modo, no puede esperarse otra cosa que la revolución por parte de "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa", es decir, por parte de aquella clase que ha nacido en la sociedad burguesa pero que no puede permanecer en ella: el proletariado. (39).

Ahora bien: esta afirmación de Marx de que para realizar la revolución, y por tanto, en términos generales, la transformación histórica, no sólo es necesaria el arma material, sino también el arma espiritual, y de que, además, la primera es un "elemento pasivo", significa que Marx encuentra la causa determinativa del desenvolvimiento histórico tanto en el factor material como en el factor espiritual. Marx, por este tiempo, no es todavía materialista. Y en efecto, en un manuscrito de entonces titulado *Nationalökonomie und Philosophie* (1844) daba a su punto de vista el nombre de "naturalismo"

(35) *Op. cit.*, pág. 612.

(36) *Op. cit.*, pág. 620.

(37) *Obras completas de Marx-Engels*, Sec. I, tomo I, p. LXXXI.

(38) E. LEWALTER, *Zur Systematik des*

Marx'schen Staats- und Gesellschaftslehre, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", t. 68, cuaderno 6, pág. 645.

(39) *Obras completas de Marx-Engels*, Sec. I, t. I, pág. 619.

o "humanismo", considerando que la verdad entrañada en él era distinta tanto del idealismo como del materialismo, pero enlazando, al mismo tiempo, a uno y otro. (40). Según esto, su criterio era sintético.

Como quiera que sea, Marx percibía la contradicción inconciliable, primero entre la sociedad burguesa y el Estado político, luego en el seno mismo de la sociedad burguesa. La contradicción entre la sociedad burguesa y el Estado político termina por desembocar en la victoria de la primera. Pero al continuar desarrollándose esta sociedad burguesa, surge en ella una nueva contradicción entre la burguesía y el proletariado. En la sociedad burguesa no puede engendrarse la verdadera democracia, aunque se logre la liberación respecto del Estado político. Y aquí aparece la nueva contradicción. En consecuencia, aquí el Estado no puede desaparecer. La burguesía se apodera del organismo estatal y oprime con él al proletariado. El ataque revolucionario del proletariado se endereza, naturalmente, a despojar a la burguesía de la posesión de ese organismo. Hasta después de realizada esta revolución no entra en escena la verdadera democracia, y, con ella, la emancipación.

De esta manera, el sistema ideológico de Marx llega a la conclusión provisional expuesta en el *Manifest der kommunistischen Partei* (1948). En este manifiesto la dialéctica marxista de la contradicción inconciliable se define más concretamente como "lucha de clases". La primera frase del "Manifiesto" dice así: "La historia de todas las sociedades, hasta el presente, es la historia de una serie de luchas de clases". La historia progresa merced al hecho de que una de las clases antitéticas derrota a la otra. Esta lucha de clases se ha reducido, en la actual sociedad burguesa, a la lucha entre la burguesía y el proletariado, haciéndose así tanto más intensa. Bajo su dominio, la fuerza productora se ha desarrollado asombrosamente, pues todos los hombres, con el hundimiento de las relaciones de carácter feudal, se han convertido en trabajadores asalariados, y la producción y la consumición, al constituirse el mercado mundial, se han ensanchado globalmente. Pero con ritmo igual al de este desarrollo económico bajo la burguesía, crece también el proletariado. Aumenta en número, se torna consciente de su propia fuerza y se une en pugna contra la burguesía. Como quiera que este movimiento revolucionario del proletariado, contrariamente a los movimientos sociales que hasta ahora hubo en defensa de unos pocos, es el movimiento de las masas en defensa de las masas, nada tienen que hacer

(40) *Obras completas de Marx-Engels*, Sección 1, t. III, pág. 160.

aquí el Derecho, la moral y la religión de la antigua sociedad, pues éstos no hacen otra cosa que defender los intereses de la clase burguesa. La misión de los comunistas empieza sobre todo por la formación del proletariado como clase, ya que la revolución, es decir, el derrumbamiento del reinado de la burguesía y la conquista del poder político por el proletariado, desemboca en una nueva forma de sociedad aciasista.

3. Pero examinando más a fondo el pensamiento del "Manifiesto", que resumidamente acabamos de exponer, se puede hallar en él una parte incongruente. El "Manifiesto", por un lado, considera la historia como historia de luchas de clases, y esta lucha en la sociedad burguesa como lucha de sólo dos clases: burguesía y proletariado. Según él, la sociedad burguesa se viene abajo por la inconciliable contradicción de estas dos clases. Pero, de otro lado, el Manifiesto considera a los comunistas como jefes que unifican a los proletarios en una clase y los conducen a la revolución. Como el Manifiesto fué escrito para la Liga comunista, la importancia que en él se da a la misión de los comunistas es perfectamente lógica, pero teóricamente significa que el desenvolvimiento histórico no sólo se explica por el ataque del proletariado a la burguesía, sino también por el papel director de los comunistas sobre el proletariado, y que por tanto, Marx, aun en este Manifiesto, tampoco es un puro materialista, pues si aquel ataque del proletariado es la llamada arma material de la revolución, la dirección de los comunistas representa la llamada arma espiritual, según el propio Marx decía en su anterior estudio, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Perdura aquí, por consiguiente, el punto de vista sintético de antes.

Para hacer congruente el sistema de ideas es necesario: o incluir esa categoría especial de los comunistas dentro del proletariado, para que la historia pueda explicarse sólo con la inconciliable lucha del proletariado contra la burguesía, o respetar el papel histórico de esa categoría e interpretar la historia, según eso, como algo más que historia de luchas de clases. Marx eligió el primer punto de vista, pensando que revolucionar la historia —no, interpretar la historia— sólo es posible sosteniendo con absoluta consecuencia el punto de vista de la lucha de clases. Pero explicar así la historia significa excluir de entre los factores determinativos de la historia la dirección espiritual, o en términos más generales, la idea. En consecuencia, el criterio marxista de la lucha de clases tenía forzosamente que confirmar la concepción materialista de la historia. Marx se vió precisado a pasar del punto de vista sintético, que fundía el idealismo y el materialismo, al punto de vista consecuente del materialismo.

Como se sabe, la concepción materialista de la historia, de este

modo constituida, se halla expuesta en forma sencilla, pero clara en el prólogo a la *Kritik der politischen Ökonomie* (1859). La manera de producción de la vida material es la base que condiciona la vida social, económica y espiritual. Y a determinada fase de desarrollo de la capacidad productiva material de la sociedad corresponden determinadas circunstancias de producción, que favorecen al principio el desarrollo de la capacidad productiva. Pero mientras ésta continúa su desarrollo, las circunstancias de producción permanecen fijas, hasta que llega el momento en que estas últimas perturban el desarrollo ulterior de la fuerza productiva. Entonces es cuando comienza el período de la revolución social. La historia de la sociedad humana es, según Marx, muy complicada y parece como si estuviese sometida a múltiples contingencias, pero en realidad se halla dominada por esta ley de desarrollo.

4. De este modo, pudo alcanzar el sistema marxista una inconmovible congruencia. El pilar que sostiene todo el sistema es la lógica de la contradicción inconciliable. Por lo que hace a la sociedad burguesa, Marx afirma que ésta ha de ser negada necesariamente a causa de la despiadada lucha de clases del proletariado contra la burguesía. Pero, ¿por qué? Había que probarlo. Y Marx se esforzó por encontrar esta prueba.

La necesidad del derrumbamiento de la sociedad burguesa, que Marx quería probar, es precisamente contrapuesta a la necesidad de su armonía, defendida por Adam Smith. En consecuencia, criticando esta lógica de la armonía, criticando la teoría del valor del trabajo, podía Marx demostrar la existencia de la contradicción en el seno de la sociedad burguesa y probar así la necesidad de su derrumbamiento. Si la sociedad burguesa lleva en sí la necesidad del derrumbamiento, la teoría del valor del trabajo tiene que ser falsa, pues tal teoría defiende la necesidad del equilibrio en la economía que sirve de cimiento a la sociedad burguesa. Para probar la necesidad del derrumbamiento de ésta, es necesario y suficiente criticar la teoría del valor del trabajo, de Smith.

Por eso Marx, ya en 1843, había emprendido el estudio de la economía nacional clásica, a fin de poder, mediante la crítica de ésta, criticar la sociedad burguesa misma. Como ya se ha visto, la afirmación de la teoría del valor del trabajo según la cual todos los productos se intercambian con arreglo a las cantidades de trabajo que fueron necesarias para su producción constituye fundamentalmente el comprobante de la necesidad de la armonía en la sociedad burguesa. Y esta afirmación básase, además, en una suposición muy audaz: que todos los miembros de la sociedad burguesa sean en algún sentido trabajadores. De hecho, Adam Smith consideraba esta

sociedad como un mundo de división del trabajo. Cada miembro de la sociedad burguesa se encarga, pues, de una parte del trabajo dividido, siendo así, en cierto sentido, un trabajador. Por tanto, si el principio del valor del trabajo rige en el mundo de la división del trabajo (en todo el ámbito de la sociedad burguesa) y si todos los productos se intercambian según la medida cuantitativa del trabajo puesto a contribución, ningún miembro de esa sociedad percibirá injusticia alguna, puesto que su trabajo (o sea, su esfuerzo o fatiga) se valora enteramente igual. De aquí que en mundo tal se vea realizada la armonía.

Ahora bien, esa suposición de la teoría del valor del trabajo es, naturalmente, inauténtica. En la sociedad existen también miembros que no son trabajadores. Marx concentra su atención precisamente en este hecho. El principio del valor del trabajo es, desde luego, exacto. Todos los productos son productos del trabajo. Sólo el trabajo engendra valor. Pero el trabajo, en este caso, es lo que hay que distinguir categóricamente del capital. El burgués, como poseedor de capital, y el proletario como poseedor de mero trabajo, no son lo mismo, y, lejos de ello, se encuentran en recíproca oposición. Así pues, Marx, que veía en la sociedad burguesa la contradicción inconciliable, reduce el trabajo, en su teoría del valor, a sólo aquel trabajo que se enfrenta al capital, o sea, el trabajo como categoría capitalista. Pero si, de este modo, el trabajo que engendra el valor de los productos se limita al trabajo en sentido estricto, los productos todos deben recaer únicamente en los trabajadores. El hecho de que los capitalistas obtengan con sus ingresos alguna parte del producto social —por pequeña que ésta sea— sólo es posible porque los capitalistas “explotan” a los trabajadores.

De esta manera, queda confirmada la injusticia dentro de la sociedad burguesa. Pero Marx no podía detenerse aquí. Y se esforzó en probar que esta explotación, es decir, la acumulación del capital, a pesar del desarrollo de la economía capitalista y de la sociedad burguesa a que da lugar, prepara necesariamente el derrumbamiento de ésta. Su obra principal, *Das Kapital* (tomo I, 1867) no es otra cosa que el resultado de su larga y titánica labor.

V. CONCLUSION

1. Como hemos visto, disponemos de tres teorías distintas sobre la sociedad burguesa. La primera: el sistema de Adam Smith. Adam Smith encuentra en la sociedad burguesa la necesidad de la armonía. Según él, la sociedad burguesa, a pesar de su desencadenamiento, se nivela siempre hacia el equilibrio. La segunda: el sis-

tema de Hegel. Hegel ve aquí la unidad de los contrarios. En la sociedad burguesa se dan algunas casualidades que perturban el equilibrio. Por eso, la sociedad burguesa debe hallarse bajo el dominio del Estado (del Estado político) y justamente en la forma de unidad de contrarios (en la forma del Estado ético). (41). Sólo así puede subsistir y prosperar. La tercera: el sistema marxista. Marx, por el contrario, ve en la sociedad burguesa la contradicción inconciliable. A consecuencia de esta contradicción, la sociedad burguesa se derrumbará necesariamente y dará lugar a otra sociedad distinta por principio.

¿Hemos llegado, con Marx, hasta el final? Naturalmente, no. La lógica marxista de la contradicción inconciliable niega por esencia la sociedad burguesa de un modo radical. El socialismo marxista es, ineludiblemente, la antítesis unilateral de la sociedad burguesa. No puede conservar la libertad del individuo, principio fundamental de la sociedad burguesa. Por eso la tarea que actualmente se nos impone es la de encontrar una nueva síntesis. En el dominio del Estado, de la economía, etc., la realidad se mueve ya en esta dirección. Todos los síntomas lo confirman.

(Traducción de G. SOBEJANO)

(41) En verdad, Hegel había de ver la unidad de los contrarios no sólo en la relación entre la sociedad burguesa y el Estado políti-

co, sino también en la sociedad burguesa o en la economía en general.