



**Felipe Martínez Marzoa**

# **REVOLUCIÓN e IDEOLOGÍA**



El título general del libro se justifica por el hecho de que los tres ensayos incluidos en él giran en torno a la problemática del papel que juega en la teoría y la práctica revolucionaria todo eso que en el propio libro se llama a veces «el plano de las ideas y de las formas». Evidentemente, no debe entenderse el título en el sentido de que exista algo así como una «ideología» propia de la revolución o «revolucionaria», concepto cuyo total rechazo (en los precisos términos en que creo debe hacerse)

es uno de los motivos centrales del libro.



Felipe Martínez Marzoa

# **Revolución e ideología**

ePub r1.0

**Blok** 24.09.14

Título original: *Revolución e ideología*

Felipe Martínez Marzoa, 1979

Retoque de cubierta: Piolín

Editor digital: Blok

ePub base r1.1



# Prólogo

Buena parte del contenido de este volumen, concretamente el primer ensayo y lo central del segundo, apareció ya en un libro publicado en lengua gallega con el título *Ensaaios marxistas*<sup>[1]</sup>, que contenía también otras cosas. En el prólogo de ese libro se decía que los ensayos allí incluidos son complemento (y no necesariamente el último) de los que constituyeron el libro *De la revolución*<sup>[2]</sup>. Esto sigue siendo

cierto para el libro presente; por lo cual también aquí son pertinentes algunas cosas que se decían en el prólogo gallego acerca de ciertos críticos que se sintieron sorprendidos por el *De la revolución* en la medida en que habían catalogado la obra precedente de su autor como de «un profesor de filosofía de talante fenomenológico heideggeriano», lo que les llevó a considerar que se trataba de un «salto», un «cambio», un «vuelco» o cosas así. Ello demuestra simplemente que no leyeron bien el *De la revolución*, y no me refiero sólo al prólogo (del que, en principio, podían tener cierto derecho a

no hacer caso), sino en especial a varios de los ensayos allí incluidos. Quizá el libro que ahora presento contribuya aún más claramente a convencerlos de que podrán ver, si tal es su respetabilísimo criterio, una incoherencia, pero en ningún caso un salto. De cualquier manera, lo del «talante fenomenológico heideggeriano» es un extremado elogio que sigo y seguiré tratando de merecer con mis limitadas fuerzas. Mi obra escrita, marxiana o de otros campos, sigue y seguirá estando en la perspectiva abierta por la *Historia de la filosofía*<sup>[3]</sup> que publiqué hace algunos años.

Los dos primeros ensayos de este

libro fueron escritos entre abril y julio de 1977. El tercero lo fue por los mismos meses de 1978.

El título general del libro se justifica por el hecho de que los tres ensayos incluidos en él giran en torno a la problemática del papel que juega en la teoría y la práctica revolucionaria todo eso que en el propio libro se llama a veces «el plano de las ideas y de las formas». Evidentemente, no debe entenderse el título en el sentido de que exista algo así como una «ideología» propia de la revolución o «revolucionaria», concepto cuyo total rechazo (en los precisos términos en que

creo debe hacerse) es uno de los motivos centrales del libro.

Vigo, noviembre de 1978

# Sobre el capítulo primero de «El capital»

Los tres comienzos marxianos del análisis de la «mercancía» (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, *Das Kapital* [1.<sup>a</sup> edición] y *Das Kapital* [2.<sup>a</sup> edición]) se producen con la misma frase:

«La riqueza de las

sociedades en las que impera el modo capitalista de producción aparece como una enorme reunión de mercancías, la mercancía singular como su forma elemental<sup>[4]</sup>».

Resulta notable, en primer lugar, que Marx no sólo emplee ocasionalmente, sino que acuñe y repita una frase de la que es sujeto un término absolutamente no definido, el término «riqueza». Ello autoriza a que no nos contentemos con la comprensión vaga, instintiva y «popular» de ese término. O, mejor,

podemos tomar esa comprensión como punto de partida, pero sólo de partida.

La «riqueza» es aquello que «se tiene» en cuanto que uno es «rico». Y «rico» es aquel que «tiene». La «riqueza» es, pues, lo que «se tiene», lo que «hay». Y «lo que hay» es «lo que es», o sea: lo *ente*.

El conocedor de manuales de economía marxista se apresurará a objetarnos que no es así, porque la mercancía, para Marx, es producto del trabajo humano, y no todo ente (por ejemplo: no el aire que respiramos, como el propio Marx dirá) es producto de trabajo humano. Pero no adelantemos

los acontecimientos. Marx no hace entrar eso de «producto de trabajo» en una definición previa de «mercancía». Solamente dice que mercancías son aquello de lo que está constituida «la riqueza de las sociedades en las que impera el modo capitalista de producción». Lo de «producto de trabajo humano» vendrá unas páginas más adelante, dentro del análisis, y ya veremos cómo y por qué. De momento se trata de «la riqueza», o sea: de «lo que hay».

En griego clásico, «riqueza» en este mismo sentido (por ejemplo: los bienes, la fortuna) se dice *ousía*. Y, en la

literatura griega filosófica, así como en alguna que no es filosófica, esta palabra designa el «ser». En Aristóteles, *ousía* es aquello con lo que se responde a la pregunta «¿qué es?». A esta pregunta podemos responder con «esto (por ejemplo: esta casa, este caballo) es» o con «es *tal cosa* (por ejemplo: casa, caballo)»; a lo primero llama Aristóteles «*ousía* primera»; a lo segundo «*ousía* segunda».

Con esto, quizá algún tipo de lectores considere que ya estoy metiendo a Marx en ese mundo nebuloso de la ontología, que ellos ni entienden ni desean entender. En efecto, estoy

tratando de comprender a Marx dentro de la historia de la filosofía, a la que pertenece de una manera ciertamente especial, pero, por eso mismo, esencial.

Por otra parte, esos mismos lectores u otros pueden pensar de inmediato que el «doble» (que no es tal) sentido de *ousía*, así como nuestra interpretación de «riqueza», podrían significar que lo ente en cuanto tal es entendido en relación con posesión, propiedad, etc. Sin embargo, eso sería estropearlo todo con una interpretación precipitada. Esa «posesión» y «propiedad» no tiene ningún sentido previo del que se pueda echar mano; el sentido que haya de tener

sólo se determinará según qué signifique el «tener», «haber» y «ser», «lo que se tiene», «lo que hay», «la riqueza», «lo ente».

En otras palabras: Marx se propone, en el comienzo de su obra filosófica fundamental, la cuestión de una ontología, pero ésta es de un carácter determinado, porque Marx habla de la riqueza «de las sociedades en las que impera el modo capitalista de producción». Detengámonos un poco en esto.

Es bien sabido que Marx considera una «sociedad» como el «todo estructural» de ciertas «relaciones de

producción», de manera que «sólo dentro de ese todo... puede... cada “cosa” ser en general algo<sup>[5]</sup>». Por otra parte, ya se pretendió demostrar<sup>[6]</sup> que la tarea filosófica de Marx es el análisis del modo en que las cosas *son* en el ámbito de la «sociedad moderna»; en otras palabras: que Marx no pretende exponer «leyes» del desarrollo de «sociedades» en general (ni cree que tal pretensión pudiese tener sentido), sino poner de manifiesto «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna»; lo cual no constituye propiamente una limitación, dentro de la historia, del objeto de investigación,

porque no hay «la historia» suprahistóricamente considerada, sino que la auténtica comprensión histórica consiste en asumir nuestra propia historia, y, por lo tanto, lo que Marx tiene que decir de la «sociedad antigua» o de la «asiática» o de la «feudal» está dentro de su análisis de la sociedad presente y asume conscientemente el carácter que ese análisis le marca.

Lo que ahora puede quizá ser considerado chocante es que esa ontología de la que hablamos no se encuentra en el campo de la «ideología», sino en el de aquello que se llama la «base económica».

Cualquier marxista de manual esperaría, que, si se trata de la ontología de la sociedad moderna, eso aparezca como un elemento de lo que comúnmente se llama «superestructura». Si el marxista en cuestión es, además, instruido en filosofía, esperará que la ontología sea no sólo un elemento, entre otros, de la «ideología», sino la raíz de toda ella. Pero ni siquiera es simplemente así. La cuestión de en qué consiste *ser* en el ámbito de la sociedad moderna, coincide, en términos marxistas, con el análisis de la «base económica», con la manifestación de la «ley económica de movimiento de la sociedad moderna».

Lo que *es* en ese ámbito, la «riqueza» de la sociedad moderna, «aparece como una enorme reunión de mercancías, y la mercancía como su forma elemental». La propia definición del ámbito es la ontología, porque el análisis de la mercancía es el principio desencadenante y rector de todo el proceder constructivo por el que se llega a sentar la relación capitalista-obrero y, con ella, todo lo más visible de la estructura de la sociedad capitalista.

Cuando se habla de «las relaciones de producción capitalistas», pretendiendo hacerlo en términos

marxistas, no es procedente situarse de entrada en la relación empresario-obrero, y esto no sólo porque esa relación no es definible sin dar por supuestos los conceptos del análisis de la mercancía, sino por mucho más, a saber: porque las categorías económicas (incluida la propia relación empresario-obrero) surgen de aquel análisis. En otras palabras: el libro primero de *Das Kapital* es la exposición de cómo una sociedad cuya «riqueza» es «una enorme reunión de mercancías» tiene que ser una sociedad en la que hay capitalista y obrero y salario y plusvalía. En esta construcción se da (o se puede dar)

lugar a una serie de conceptos intermedios, de finalidad y función precisamente constructiva, los cuales no deben en absoluto ser interpretados como expresión de realidades históricas; del mismo modo, la serie de momentos del análisis de la mercancía no representa en absoluto momentos de la historia, aunque algunos de ellos puedan ser ilustrados accidentalmente por referencia a hechos históricos. El proceder de Marx no es histórico-genético, sino constructivo.

De hecho, *Das Kapital*, obra filosófica fundamental de Marx, fue rápidamente incluida en la órbita de una

cierta disciplina llamada «economía»; es decir: su contenido fue interpretativamente remitido a respuestas al tipo de cuestiones que se plantean dentro de esa disciplina, para la cual el capítulo primero de *El Capital* resulta notablemente incómodo por su mismo tipo de discurso. Dijimos que el análisis de la mercancía no sólo está supuesto en la teoría de la producción capitalista, sino que, aún más, esta teoría surge de aquel análisis. Pues bien, lo primero es generalmente reconocido: casi todos los expositores de la «teoría económica» de Marx anteponen una exposición más o menos pragmática de

la teoría del valor-trabajo, indispensable para entender la noción de la plusvalía capitalista. Lo segundo, en cambio, no es asumido, que yo sepa, por ninguna exposición global existente del pensamiento «económico» de Marx; nadie hace surgir los conceptos de capital y trabajo asalariado del propio análisis de la mercancía. Citamos a continuación algún ejemplo.

M. Dobb, en su libro *Economía política y capitalismo*, menciona «el tan mal construido capítulo primero de *El Capital*<sup>[7]</sup>». Sorprendente afirmación, porque Marx «construyó» ese capítulo por lo menos cuatro veces. Si dejamos

aparte los borradores de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, tenemos, en primer lugar, la versión definitiva de esa misma obra; luego, el capítulo I, apartado primero<sup>[8]</sup>, de la primera edición de *Das Kapital*; a continuación, el apéndice «La forma de valor», aparecido con dicha primera edición; y, por fin, la refundición de los dos últimos textos en uno, que pasa a ser el capítulo primero de la segunda edición de la obra. La primera cosa que llama la atención en todo esto es que los momentos del proceso discursivo, así como las dependencias entre ellos, el proceso mismo, permanecen constantes

de una versión a otra, y adquieren una presencia cada vez más nítida. Esto demuestra dos cosas: primera, que esos momentos y ese detalle del proceso discursivo son lo esencial, el verdadero contenido, y no la forma de exposición; y, segunda, que Marx consideraba esa parte de su obra como algo sumamente importante, algo en lo que debía exigirse una extremada claridad y precisión. Y, en efecto, la versión última, la que aparece en la segunda y posteriores ediciones, además de ser lo más importante de la obra, es también lo mejor «construido»; es «pedagógica» en el mejor sentido de esta palabra. Cada

articulación del proceso, así como el ensamble de todo ello, requiere la mayor atención.

Sin que la «construcción» del capítulo que nos ocupa resulte rechazada, ni se deje de poder constatar su influencia, en el *Tratado de economía marxista*, de E. Mandel, a causa del modo de exposición que ese libro adopta con justificación discutible, los elementos conceptuales del análisis marxiano de la mercancía aparecen traducidos a realidad histórico-empírica y como esparcidos a lo largo y lo ancho de la historia de la humanidad. Las categorías económicas (en las que Marx

expresa la «ley de movimiento» de la sociedad moderna) aparecen en el libro de Mandel como contracción, a determinadas circunstancias históricas, de ciertas supracategorías aplicables a una escala más amplia. Así, Mandel maneja con frecuencia el concepto de «una sociedad basada en la producción simple de mercancías» de un modo realmente descriptivo, cuando ese concepto no es en Marx otra cosa que un momento posible en el proceso de construcción ideal en el que, precisamente, de la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías esenciales de la sociedad

moderna, demostrándose así que una sociedad en la que los bienes en general son mercancías no puede ser otra que la sociedad capitalista, y que, por lo tanto, no hay «sociedad basada en la producción simple de mercancías». Lo que sucede en esas sociedades a las que se refiere Mandel es que sólo la producción de mercancías «simple» alcanza una extensión considerable, pero, por lo mismo, la producción de mercancías no puede ser la base de esas sociedades. Otra consecuencia del mismo modo de proceder citado es, por ejemplo, que la plusvalía capitalista aparezca como un caso particular del

fenómeno más general de la asunción de la fuerza de trabajo humana como mercancía; así: «La plusvalía producida por el esclavo... representa la diferencia entre el valor de las mercancías que produce... y los gastos de producción de esas mercancías<sup>[9]</sup>», etcétera. Por nuestra parte, diríamos que, aunque la venta de productos del trabajo esclavo llegue a producirse en escala considerable, sigue en pie que, esencialmente y por definición, el esclavo no es productor de mercancías, y que, por lo tanto, tampoco produce «plusvalía» en ningún sentido que a esta palabra pueda dársele a partir de la

teoría del valor-trabajo en su forma marxiana. Ello parece no ser así para Mandel, porque él, en la misma línea metodológica que hasta aquí hicimos notar, deriva también la citada teoría del valor de la consideración general de que toda sociedad en la que existe una división del trabajo relativamente compleja se ve en la necesidad de medir el tiempo de trabajo dedicado a cada labor, y, dado que el cambio generalizado sólo aparece una vez alcanzado este estadio de desarrollo, «el valor de cambio de las mercancías se mide por el tiempo de trabajo necesario para producirlas<sup>[10]</sup>»]. Tesis, esta última,

que, en ausencia de precisiones suficientes en alguna otra parte de la obra, resulta también equívoca en cuanto que, dicho más correctamente, aquello por lo que se mide el valor de cambio de una mercancía es la cantidad de otra mercancía por la que (o las cantidades de otras mercancías por las que) se cambia una cantidad dada de la mercancía primera; sobre esto tendremos ocasión de volver en este mismo ensayo. En este punto, sucede que Mandel no toma en consideración algo que en el capítulo primero de *El Capital* está insistentemente afirmado: la distinción entre el «valor de cambio»

(como la «forma de valor») y el «valor» (como la «substancia de valor»), así como la cuidada dialéctica marxiana de «la forma de valor». Fruto de esta no consideración es la manera descriptiva y un poco vulgarizante de que usa Mandel para introducir en su exposición la forma de dinero, que, en Marx, es precisamente el resultado de dicha dialéctica. Finalmente, el hecho de que los momentos del discurso constructivo marxiano, en la medida en que aparecen, aparezcan bajo la forma de situaciones históricas precapitalistas dadas, da pie a que a menudo el paso de un momento a otro se presente como introducción

narrativa de una circunstancia nueva; esto es particularmente notable cuando de la simple circulación de mercancías al proceso 'D-M-D' se pasa asumiendo que la sociedad en cuestión «entra en contacto con una civilización comercial más avanzada<sup>[11]</sup>» (¿de dónde sale ésta?).

Mandel parece estar defendiendo este modo de proceder cuando alude al siguiente párrafo de Marx:

«En todo caso, el modo de la exposición debe formalmente distinguirse del modo de la

investigación. La investigación tiene que apropiarse el material en detalle, analizar sus diversas formas de evolución y rastrear su nexo interno. Sólo después de cumplido este trabajo, puede ser correspondientemente expuesto el movimiento real. Si esto se logra y la vida del material se refleja idealmente, puede parecer como que estuviésemos tratando con una construcción *a priori*<sup>[12]</sup>».

En el mismo sentido puede citarse

también el siguiente texto:

«Lo concreto es concreto porque es la comprensión de muchas determinaciones, por lo tanto unidad de lo múltiple. De ahí que aparezca en el pensar como proceso de comprensión, como resultado, no como punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida y, por lo mismo, también el punto de partida de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena

fue sublimada en determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto en el camino del pensar<sup>[13]</sup>».

Pues bien, lo «abstracto» de que habla aquí Marx no puede serlo en el sentido empirista de la palabra, porque entonces, por definición, en un orden racional-constructivo, sería precisamente posterior y más complejo que lo concreto, ya que procedería de la composición-comparación de muchos

concretos. Por lo tanto, en el sentido en que Marx maneja aquí la palabra «abstracto», una determinación no es «más abstracta» porque se aplique propiamente a una diversidad mayor de situaciones; eso es la «mala» abstracción, la abstracción arbitraria, fortuita. Lo abstracto, por el contrario, es aquí lo verdaderamente «más simple» y «anterior»; es aquello que entra como elemento constitutivo, que está supuesto como algo aún no desarrollado y que ha de ser desarrollado, en esa génesis racional-constructiva (no histórico-evolutiva) que permite *ver* adecuadamente lo concreto mismo,

«expresar idealmente la vida del material». Esta génesis es lo que Marx realiza en *Das Kapital*, y de manera especialmente transparente en sus dos primeras secciones.

Según queda dicho, Marx trata de poner de manifiesto en qué consiste el *ser* de las cosas en un determinado ámbito y, por lo tanto, la constitución de ese ámbito mismo. El ámbito es lo que llamamos «sociedad moderna».

## **Primer paso**

Marx comienza sentando el «ser» no problema-tizado, inmediato, el ser «vulgar» o «prosaico» o «natural» de la cosa; aquel sentido de «ser» en el que no hay mención de las condiciones, de la constitución del ámbito dentro del cual puede algo en general ser algo. Lo que, en términos hegelianos, llamaríamos el ser de la «conciencia natural». La cosa como cosa, aún no como mercancía, esto es: aún sin mención expresa del sistema de condiciones ontológicas. El «cuerpo de la mercancía». Las cosas como el simple «contenido material» de «la riqueza».

No obstante, podrá observarse que,

ya en la manera en que Marx asume este ser, hay (sólo que no expresamente asumidas) determinaciones cuya base se pondrá de manifiesto en la averiguación ontológica ulterior. El círculo no es vicioso. El filósofo busca poner de manifiesto expresamente aquello por lo cual está ya determinado. En este sentido, la filosofía es siempre «circular». Dejemos constancia, primeramente, de cuáles son esas determinaciones a las que la investigación habrá de volver luego para fundamentarlas expresamente:

a) La cosa es «cosa útil», esto es:

sus «propiedades» se entienden como posibilidad de satisfacer «necesidades humanas» de alguna índole.

b) La cosa está determinada *cualitativa y cuantitativamente*, es decir: es siempre tal cantidad de tal cosa. Obsérvese que esto no es en absoluto obvio, o cuando menos, no lo fue siempre. Es un supuesto ontológico típicamente moderno, de la «sociedad moderna» (puede verse su fundamentación en la *Crítica de la Razón pura*).

Del mismo modo que aparecen estas dos notas (por así decir: anticipadas),

aparece también ya la palabra «valor», puesto que la cosa es designada como «valor de uso».

## Segundo paso

La determinatez cualitativa y cuantitativa está requerida por cuanto la cosa material, corpórea, es el «soporte material» de cierta condición que configura el ser de ella en el ámbito de que nos ocupamos. Esta condición es el carácter (que la cosa tiene) de «valor de

cambio».

En efecto, la relación de cambio consiste, en primer lugar, en que dos cosas distintas (lo cual supone la determinatez cualitativa de la cosa material) se cambian la una por la otra en determinadas proporciones (lo cual presupone la determinatez cuantitativa de la cosa material). Sin tener como valores de uso esa doble determinatez, cualitativa y cuantitativa, tampoco podrían las cosas ser valores de cambio. Y, no obstante, vamos a ver que el valor-de-cambio es la negación del valor-de-uso, que la mercancía es algo «conflictivo».

(En lo sucesivo escribiremos  $xA$  o  $yB$  como abreviación de «la cantidad  $x$  de la mercancía  $A$ » o «la cantidad  $y$  de la mercancía  $B$ ». Esto es: la letra minúscula designará la determinación cuantitativa y la mayúscula la determinación cualitativa).

El valor de cambio se nos presenta en primer lugar como una relación cuantitativa, que, además, varía constantemente según el tiempo y el lugar; a saber: «la proporción en la que valores de uso de un tipo se cambian contra valores de uso de otro tipo». A primera vista es, pues, algo contingente y puramente relativo. Pero vamos a ver

que esta apariencia se vuelve en su contrario mediante la consideración siguiente:

En la relación de cambio, en el valor de cambio de la mercancía  $x_A$ , aunque ésta se cambie de hecho por  $y_B$ , está implícito que también podría en principio cambiarse por alguna cantidad determinada (sólo una) de cada una de las demás clases de mercancías, digamos: por  $z_C$ , por  $v_D$ , etc. Es decir: que toda mercancía tiene una pluralidad indefinida de valores de cambio. Pluralidad que, sin embargo, no es tal, ya que en ella está, por su parte, implícito que, en tal caso,  $y_B$ ,  $z_C$ ,  $v_D$ ,

etc., en cuanto valores de cambio, son intercambiables, interequivalentes.

De donde se sigue que los «diferentes» valores de cambio válidos de una misma mercancía expresan todos ellos alguna otra cosa que es la misma para todos ellos. Y, al decir esto, hemos dicho ya que el valor de cambio es sólo el *modo de expresión*, la *forma de manifestación*, de algún contenido que debe ser distinguido de esa misma «forma» o «expresión».

# Tercer paso

Hemos cerrado el paso anterior con la cuestión de qué es ese «contenido» que, de alguna manera, se esconde tras la «forma» de valor de cambio. Comenzamos ahora con la siguiente consideración:

Dadas dos mercancías cualesquiera,  $A$  y  $B$ , hay siempre un  $x$  y un  $y$  tales que, en cuanto valores de cambio,  $xA = yB$ .

El significado de la tesis que acabamos de formular es que un algo común existe a la vez en  $A$  y en  $B$ , y precisamente en la misma cantidad en  $xA$

que en  $yB$ . Que ambos son iguales a un tercero. Este tercero no puede ser ninguno de los dos dados. Tampoco puede ser ninguna otra mercancía, como  $C$ ,  $D$  o  $E$ , porque en la igualdad que tomamos como punto de partida está incluido que existan también cantidades (pongamos  $z$ ,  $v$ ,  $r$ , etc.) de  $C$ ,  $D$ ,  $E$ , etc., respectivamente, tales que  $zC$ ,  $vD$ ,  $rE$ , pueda ser el primero o segundo miembro de la igualdad. El carácter de valor de cambio, que las mercancías tienen, manifiesta, pues, que cualesquiera mercancías distintas se reducen, en cuanto valores de cambio, a algo común, de lo cual se manifiestan como

cantidades determinadas.

Esto común no puede ser ninguna propiedad corpórea, sensible, física en sentido amplísimo (incluido: geométrica, química, etc.). En efecto, las propiedades de este tipo, según el punto de partida de toda la averiguación, pertenecen a la cosa como valor de uso, y, por lo tanto, son precisamente todo aquello que resulta negado en la relación de cambio, en la que todo valor de uso es igual a todo otro simplemente con que se determine la adecuada proporción cuantitativa.

Ahora bien, negada toda propiedad sensible, «real», de la cosa, ¿qué queda?

Aquí es donde aparece por primera vez en *Das Kapital* la noción «producto del trabajo», que requiere ciertas precisiones.

En primer lugar, es cierto que hay una serie de «cosas reales», cosas de las que efectivamente nos servimos, que no son productos de ningún trabajo, por ejemplo: normalmente (y hasta ahora) el aire que respiramos. Pero esto es simplemente una cuestión de hechos, que no se opone al fundamental supuesto filosófico de Marx de que, esencialmente, la totalidad de lo ente aparece como el ámbito de una mediación por el trabajo. El hecho de

que, en un momento histórico dado, el hombre mantenga aún con la naturaleza ciertas relaciones aún-no-mediadas no quiere decir que esas relaciones no hayan de ser mediadas o no puedan serlo.

Pero, en segundo lugar, esta noción del trabajo y de lo ente como producto del trabajo aún no nos da lo específico de este trabajo que mentamos al decir que, negada toda propiedad sensible o material, queda en las mercancías su condición de productos de trabajo; no nos da el carácter específico que el trabajo ha de tener como trabajo-productor-de-mercancías o trabajo-en-

la-sociedad-moderna. En efecto, el trabajo es determinado (por su fin, objeto, medios, pericia) tal como es determinado el producto a que da lugar; las dos determinaciones son, en realidad, una sola. Luego, si decimos que la mercancía sigue siendo producto del trabajo una vez negadas todas sus propiedades sensibles, es claro que el trabajo del que ahora hablamos es el trabajo desprovisto de todo carácter concreto. Así como ya no es ni tela, ni traje, ni armario, tampoco es ni el trabajo del tejedor, ni el del sastre, ni el del carpintero, ni el de este sujeto o de aquel otro; o sea: es todos esos trabajos

considerados como una sola cosa, de la que hay sólo cantidades diversas, como gasto de una única fuerza de trabajo humana en general, como «trabajo humano igual» o «trabajo abstractamente humano». Este trabajo, en cuanto cantidad del mismo «cuajada» o «cristalizada» en una mercancía, es el *valor*, y las mercancías en cuanto «cristales» o «cuajos» de trabajo abstractamente humano son *valores*. El valor es el «contenido» o la «substancia» de la que es «forma de manifestación» o «modo de expresión» el valor de cambio.

El trabajo, como mediación, es una

constante separación y superación de momentos. Esto es el *tiempo*. El tiempo del trabajo concreto ni siquiera es un continuo descualificado en el que no pueda haber otra cosa que límites indiferentes. Pero, con la constitución de un trabajo igual, se constituye un *tiempo único* y también *igual*, del que todo tiempo es simplemente una cantidad determinada. Las cantidades de «trabajo igual» son cantidades de ese tiempo; el trabajo único igual se mide en horas-hombre.

Naturalmente, la reducción del trabajo a trabajo humano igual significa que ya no puede tratarse del trabajo que

hay en *esta* chaqueta, sino de cuánto trabajo hay en general en *una* chaqueta *como* esta. La mercancía existe sólo como un ejemplar de su clase, como indefinidamente repetible. De este modo comprendemos cómo la asunción de lo ente como mercancía exige de la propia realidad material de la cosa la doble determinación, cualitativa y cuantitativa, que ya aparecía anticipada en la presencia pedestre, prefilosófica, de la cosa como valor de uso.

El valor de cambio, en cuanto forma de valor, es la negación de la materialidad concreta, del ser-determinado de la cosa; es la negación

del valor de uso. Pero «negación» en sentido hegeliano: el valor-de-uso es conservado en cuanto aquello-que-es-negado. En efecto, la forma de valor, la relación de cambio, presupone (como fue ya expuesto) la determinatez material, el valor de uso de cada cosa, pero lo presupone precisamente negándolo.

Este carácter «conflictivo» de la mercancía muestra el mismo conflicto en el trabajo mismo:

Si hablamos del trabajo como algo que produce mercancías, entonces necesariamente entendemos:

a) El trabajo como una actividad real (luego: determinada por su fin, objeto, medios, resultados).

b) Las mercancías como cosas, cuyo conjunto es «la riqueza».

Es decir: las mercancías como valores de uso, el trabajo como «trabajo útil». Por eso es falsa la tesis «el trabajo es la fuente de toda riqueza», porque las cosas producidas por el trabajo no brotan de él; el trabajo no hace otra cosa que transformar la materia natural. Ahora bien, si, en esa tesis, ponemos «valor» en el lugar de «riqueza» y, de manera presuntamente

correspondiente, pasamos a entender «trabajo» como «trabajo humano igual», entonces la tesis es errónea no sólo en su significado, sino en su misma estructura sintáctica. En efecto, el «trabajo humano igual» no es ninguna actividad real, ni de él puede decirse que «produzca»; y el valor tampoco es ninguna realidad material, nada que pueda ser «producido». La tesis correcta sería que el valor *es* «trabajo humano igual». Pero, al mismo tiempo, ese valor es siempre el valor *de* tal o cual mercancía. El «trabajo humano igual» (que constituye la «substancia de valor» en oposición a la «forma de valor» que

es el valor de cambio) no se da en estado fluido, sino siempre cristalizado en cantidades determinadas. Por eso mismo, el simple hecho de que el valor sea trabajo humano igual no da al valor realidad alguna, ni material ni social.

Materialmente, el valor no aparece de ninguna manera, pues no es ningún carácter «real» de las cosas. Socialmente, aparece, pero sólo en la forma de cierta relación *social* que se da entre unas y otras *cosas materiales*, relación a la que llamamos «valor de cambio». Sabemos qué es la «substancia de valor», pero esa substancia no se da «en sí»; el «modo de expresión», la

«forma de manifestación», que es el valor de cambio o «forma de valor», es su única y esencial presencia.

Por lo tanto, cualquier ulterior averiguación sobre el acontecer de la mercancía debe partir nuevamente de la «forma de valor», pero ahora sabiendo ya cuál es su substancia.

## **La forma de valor: forma I**

El punto de partida será, como siempre,

la presencia más inmediata de la forma de valor; la llamada por Marx «forma simple, singular o contingente» de valor, a saber:

$$xA \text{ vale } yB$$

Una mercancía expresa *su* valor *en* otra. Las dos mercancías desempeñan, pues, papeles distintos. Por lo tanto, la «forma» en cuestión se escinde en dos, a las que Marx llama, respectivamente, «forma relativa de valor» (adoptada por  $xA$ , cuyo valor queda expresado como valor relativo) y «forma de equivalente».

Las dos formas son los dos polos de

una misma expresión, pero en esa expresión solamente se expresa el valor de una mercancía, de  $x_A$ . ¿En qué consiste esa expresión de valor?, o, en otras palabras, ¿qué aporta esa expresión en cuanto a dar una representación real del valor de alguna mercancía? Respuesta: aporta una forma distinta de la forma natural (o sea: de valor de uso de la mercancía en cuestión, aunque esa forma distinta resulte ser, en sí misma, el valor de uso de *otra* mercancía. La mercancía  $x_A$  expresa su valor haciendo de la forma natural de  $(y)_B$  la manifestación del trabajo abstracto, o, lo que es lo mismo,

haciendo que el valor tome para  $(x)A$  la figura de  $(y)B$ . Mediante este rodeo, la mercancía  $(x)A$  se pone ella misma como mero valor, al ponerse como igual a  $(y)B$ .

La insuficiencia de la forma simple de valor (el hecho de que la cosa evaluada quede incluida en una relación de cambio con *sólo una* cosa) reside en su misma contradicción interna, a saber: en que sea valor de uso lo que aparece como manifestación de su contrario (esto es: del valor), trabajo concreto lo que aparece como manifestación de su contrario (esto es: del trabajo abstracto), trabajo individual lo que es

manifestación de su contrario (del trabajo social). Pues bien, esta contradicción envuelve ella misma el tránsito a la nueva forma de valor. En efecto, ella quiere decir que es indiferente que la mercancía *en la que* se expresa el valor de  $(x)A$  sea  $B$  o  $C$  o  $D$  o cualquier otra. Tenemos, pues, una nueva forma de valor.

**Forma II:  $x_A$  vale  $y_B$   
o  $z_C$  o  $v_D$  o etc.**

Se entiende que el segundo miembro de la expresión (o, si se prefiere, la serie de los segundos miembros de cada una de las infinitas expresiones, cuyo primer miembro es único) contiene la totalidad de las clases cualitativas de mercancías, excluida *A*.

Esta nueva forma es llamada por Marx «forma total o desplegada» de valor. La mercancía  $xA$  asume ahora la «forma relativa desplegada», y cada una de las demás mercancías la de un «equivalente particular» (mientras que en la forma simple sólo había el «equivalente singular»). El trabajo que

constituye el valor de  $x_A$  se presenta ahora expresamente como igual a cualquier otro trabajo. La diferencia con respecto a la forma, simple no reside sólo en la infinidad de las expresiones, sino también en el sentido de cada una de ellas; en efecto, ahora ya no puede ser un hecho fortuito que precisamente  $y_B$  resulte ser intercambiable con  $x_A$ , pues con la serie infinita queda dicho que el valor de  $x_A$  permanece uno y el mismo, ya sea expresado en  $y_B$ , ya en  $z_C$ , etc.; en otras palabras: se hace patente que es una substancia de valor de la mercancía lo que determina sus relaciones de cambio.

La deficiencia de la forma de valor alcanzada se hace notar ahora de varias maneras: en la incompletabilidad de la expresión, por la cual el valor de una mercancía nunca está verdaderamente expresado; en el carácter absolutamente heterogéneo de las diversas formas naturales en las que se expresa el valor de  $xA$ , que no pueden ser reducidas a nada común, de modo que puede decirse que, en realidad, nada se ha expresado; en el hecho de que las expresiones de valor de dos mercancías hayan de ser por necesidad cualitativamente distintas, de que esté excluida toda expresión de valor común a dos mercancías; etc. Toda

esta insuficiencia radica en la contradicción esencial de que la expresión de una única cosa haya de consistir en multitud indefinida de cosas. Pero, como antes, esa contradicción lleva en sí misma el paso siguiente. Porque, si el valor de  $(x)A$  adopta indistintamente la figura de  $(y)B$ ,  $(z)C$ , etc., esto quiere decir que, en esa misma operación, vista desde otra parte, los valores de cada una de las mercancías  $(y)B$ ,  $(z)C$ , etc. adoptan todos ellos la forma de  $(x)A$ . Con lo cual pasamos a una nueva forma de valor.

# Forma III

$$\left. \begin{array}{l} (y)B \text{ vale} \\ (z)C \text{ vale} \\ (v)D \text{ vale} \\ \text{etc. vale} \end{array} \right\} (x)A$$

Esta es la que Marx llama «forma universal» de valor. Ahora, cada mercancía tiene una expresión simple de valor, y, al mismo tiempo, todas las mercancías tienen una forma común de valor. Esto ha sido posible en virtud de una diferencia esencial entre la nueva

forma de valor y las anteriores, a saber: que la presentación del valor ya no es ahora problema de una mercancía o de cada mercancía separadamente (como sucedía en las dos formas anteriores), sino del mundo de las mercancías en general. En la nueva forma, cada mercancía obtiene su expresión de valor en el mismo equivalente. Dicho de otra manera: el conjunto de todas las mercancías separa o excluye de ese mismo conjunto una mercancía. El mundo de las mercancías asume la «universal forma relativa» de valor, forma que consiste en imprimir a una mercancía elegida, excluyéndola de ese

mundo, el carácter de «equivalente universal».

Es claro que, con esto, la mercancía a la que se confiere este carácter queda excluida de la universal forma relativa de valor, común a todas las demás mercancías, y no tendrá otra forma relativa de valor que la forma total o desplegada (forma II); o sea: si se pregunta ahora cuál es el valor de  $(x)A$ , la respuesta es que  $(x)A$  vale  $(y)B$  o  $(z)C$  o etc.

La misma forma III especificada simplemente por el hecho (exigido por ella misma) de que la forma de equivalente universal esté atribuida

definitivamente a una mercancía determinada (o sea: esté adherida a la forma natural de una cierta mercancía), es la «forma de dinero». La mercancía que asume la forma de equivalente universal es la «mercancía-dinero». La expresión del valor de una mercancía en la forma simple con la mercancía-dinero como equivalente es la «forma de precio».

Toda la dialéctica de la forma de valor está gobernada por la substancia de valor. En cada posición y en cada tránsito de esa dialéctica, podemos encontrar como la verdadera justificación y motor la exigencia de que

esa forma ha de ser la forma de la substancia en cuestión. Pero, al mismo tiempo, es esencial que toda la dialéctica haya de desarrollarse en el mundo de las mercancías, de la relación de cambio entre unas mercancías y otras, sin referencia expresa a la substancia-de-valor en tal o cual momento, ni al comienzo ni al final. La forma es, en sí o para nosotros, forma de la substancia, pero no lo es para sí. Éste es el punto fundamental. ¿Por qué la substancia de valor, el «trabajo igual», sólo aparece como tal substancia «para nosotros», y no puede aparecer como justificante de las relaciones de cambio en el terreno

de esas mismas relaciones, en el movimiento de las mercancías? La respuesta está en el propio carácter del trabajo *igual* como manera específica de ser *social* el trabajo.

En oposición al trabajo concreto, el trabajo *abstracto, igual*, es también el trabajo *social* en oposición al individual. Y, en tal condición, es también aquel trabajo que es reconocido como efectivamente verdadero, como válido. Ahora bien, que el trabajo sea social (o, lo que es lo mismo, válido y efectivamente verdadero) sólo en cuanto trabajo igual y abstractamente humano, eso es propio de la sociedad moderna. Y

no es nada «ideológico» o «superestructural», sino la realidad misma del modo de producción capitalista, cuya estructura fundamental se construye a partir del análisis de la mercancía. El trabajo abstracto e igual es la específica manera en que el trabajo *es* socialmente en la sociedad moderna. Y esta condición-de-ser del trabajo y de su producto, esta ontología propia de la sociedad moderna, implica una serie de cosas.

En primer lugar, implica que los diversos trabajos reales no son directamente sociales, sino que adquieren *ser* social únicamente por su

remisión a algo, remisión que no reside en ellos mismos, en su propia realidad material y concreción. Pero, además, en esa remisión a algo, los trabajos son puestos como partes homogéneas e indiferentes de un todo, como cantidades de una misma magnitud, esto es: en el elemento de la *objetividad*. Más exactamente, es la propia ontología de la sociedad moderna la que crea ese elemento (y, con él, la oposición de objetivo y subjetivo) al poner una condición a la que lo ente *ha de ser* reducido. De este modo, los trabajos, en cuanto que adquieren un ser social, están unos al lado de los otros y se relacionan

unos con otros sólo en la forma de objetividades, de «cosas», de «productos de trabajo». Lo que, para nosotros, es la igualdad de los trabajos en su remisión a «trabajo igual», es en el propio mundo de las mercancías relación de cambio entre mercancías. Lo que nosotros decimos de que todo trabajo alcanza su ser social en la reducción a trabajo igual, la propia marcha del mundo de las mercancías «dice» eso separando una mercancía como equivalente universal e igualando todas las mercancías con ella.

Observemos, una vez más, que la posición de una validez verdadera

(social) del trabajo y del producto del trabajo, así como la misma contraposición del producto (como expresión objetiva) al trabajo mismo, todo eso es inherente a la propia constitución del ámbito de la producción general de mercancías, esto es: a la «base real» de la sociedad moderna. No es una superposición «ideológica» posterior.

En otras palabras: no sucede que haya en general (de manera más o menos suprahistórica) categorías tales como «base» e «ideología», y que, dentro de ese esquema, una peculiar base analizable en sí misma (en el caso la de

la sociedad moderna) reclame en el otro plano una ideología determinada. Lo que se ha visto que sucede es esto otro: no se partió en absoluto de tal dualidad; púsose uno a analizar en qué consiste el *ser* de las cosas (tal como es en determinado ámbito histórico: el modo capitalista de producción), a analizar la *base* misma, y el análisis puso de manifiesto que esa base consiste en que ella misma pone como el verdadero ser (ser social) de la cosa un carácter suprasensible, un «ser verdadero» en oposición al ser real. La propia ontología deviene metafísica.



contrapuestas: sobre él hay muy poco que decir, y, a la vez, de él no se acaba nunca de hablar.

Hay poco que decir, porque todo se reduce a explicar por qué no hay en absoluto eso que siempre se pretende encontrar bajo una u otra forma. Y no se acaba nunca de hablar, porque los otros no acaban de resignarse a que *pura y simplemente NO*. Porque lo refutado bajo una forma siempre vuelve a aparecer bajo otra aparentemente distinta.

Resulta muy difícil, por lo visto, la renuncia total a delimitar uno o varios tipos de arte, de literatura o de filosofía

que presuntamente constituyesen lo «revolucionario», lo «nuestro», en cada dominio respectivo.

Y, sin embargo, es a esta renuncia a lo que hay que atenerse firmemente, sin ambigüedades.

La justísima tesis de que *todo arte es revolucionario* quiere decir exactamente lo que dice, a saber: que es revolucionario *por ser arte*, sin más, y precisamente porque no se puede pedir «más», y porque, si se exige «otra cosa», lo que se hace es prohibir el arte.

La verdadera posición revolucionaria ante el arte puede ser legítimamente considerada como una

defensa del «arte puro». Así, como suena, y para escándalo de castos oídos populistas.

Y lo mismo sucede con la filosofía.

Que haya poco que decir y que, sin embargo, tal como acabo de explicar, haya que estar volviendo sobre ello constantemente, es una situación que produce hastío. El autor de estas líneas tiene que hacerse no poca violencia para volver a tocar el tema (por tercera vez en escrito público, más infinitas en discusiones diversas), y lo hace porque lo considera necesario, por lo menos una vez antes de asumir quizá como más expresivo el silencio pertinaz tras haber

declarado «ad cautelam» que *NO*.

Antes de entrar en este (quizá último por mi parte) tratamiento de la cuestión, quiero dejar en claro que, cuando hablo de «marxismo», no me estoy refiriendo a ninguna «amplia corriente» dentro de la cual habría múltiples «variantes». En primer lugar, intento hablar con rigor de historiador del pensamiento, rigor que no tiene por qué ser menor al tratar de Marx que al tratar de Hegel o de Aristóteles. Y, en segundo lugar, considero que cualquier aplicación del calificativo de «marxista» (que no es un juicio de valor, sino un término histórico) debe ser defendible con

argumentos entre los cuales *no* es incluíble el hecho de la utilización habitual de la etiqueta.

Por cierto, la cuestión de la que aquí se trata es *sencillamente la misma* que «otras» de apariencia más concretamente política.

## II

Comenzaremos por contraponer algo así

como dos versiones del marxismo.

La primera, la que aquí *no* aceptamos tal como viene dada, pero que es la más frecuente en los manuales, establece como contenido de la teoría marxista los elementos (y en el mismo orden) que a continuación se enumeran:

a) Una concepción general de la historia como sucesión y/o entrelazamiento de diversas formaciones sociales o modos de producción, todo ello según una misma ley, que podríamos resumir brevemente así: cada formación social consiste en una «estructura económica» que es la base

de una «superestructura ideológica»; la estructura económica (las «relaciones de producción») corresponde en cada caso a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas y hace avanzar ese desarrollo hasta el momento en que el mismo ya no puede ser impulsado por el sistema de relaciones de producción dado, sino que, al contrario, es frenado por él; en ese punto se abre un período de revolución social.

*b)* Una aplicación de esa concepción general a un objeto concreto, objeto que sería la sociedad capitalista. En esa aplicación se mostraría la concreta estructura económica de esa sociedad,

se explicaría de qué manera impulsa el desarrollo de las fuerzas productivas, cómo llega a ser traba para ese desarrollo, etc.

Falta indicar que el nivel de presunta generalidad abstracta de que parte esta versión del marxismo suele ser aún mayor, pues incluso la concepción de la historia mentada en *a)* resulta ser un aspecto o momento concreto de una «filosofía» total. Pero ni siquiera es preciso recurrir a esto para nuestro presente propósito, ni mucho menos pasar revista a los peregrinos contenidos de las realizaciones

concretas del esquema que acabamos de presentar.

Conviene, en cambio, adelantar algunas dificultades. Marx, que se ocupó de descubrir la «ley» propia de cada (o, cuando menos, de una) formación social determinada, aparecería aquí como el defensor de la tesis según la cual toda la historia acontece de acuerdo con una sola y misma ley. Un mismo principio (el de la estructura económica en la que reposa la superestructura) gobernaría por igual todas las formaciones sociales, y también un mismo principio (el de la relación indicada entre fuerzas productivas y relaciones de producción)

determinaría en todos los casos el paso de una formación social a otra. Marx sería un evolucionista.

Además, esta interpretación presupone una tesis de la que, al parecer, ni siquiera es consciente, y que no puede ser extraída de la obra de Marx. Para llegar por nuestra parte a enunciar esa tesis, comenzaremos por delimitar el uso de la palabra «estructura».

Muy frecuentemente, esta palabra significa en general una interrelación definida entre cosas o hechos. Éste sería el uso ordinario del término.

Pero una «estructura» en sentido

estricto es: un cierto modelo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, modelo que contiene sus propias leyes de movimiento y posibilidades de variación, y de manera que la aplicación de todo eso permita efectivamente expresar los hechos empíricamente dados. Decimos en tal caso que esa estructura está realizada en esos hechos.

Lo que Marx establece en *El Capital* para la «sociedad moderna» es una estructura en el segundo sentido, en el

sentido fuerte. Usando «estructura» en este sentido, decimos que una estructura histórica es «económica» cuando los hechos reclamados como realización de ella son de carácter «material», esto es: hechos «que pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza».

Pues bien, la tesis que la antes citada interpretación del marxismo da por supuesta de modo gratuito es la de que, en toda sociedad, aquellos hechos que, por su naturaleza, pueden ser realización de una estructura precisamente económica (digamos: los hechos económicos) constituyen efectivamente

por sí solos una totalidad separable y que realiza una estructura. En otras palabras: que en todas las sociedades hay (en el sentido fuerte de la palabra «estructura») una estructura económica. Afirmación que no puede extraerse de la obra de Marx.

Pasamos ahora a la otra versión de la teoría marxista, la que aceptamos y que se obtiene de estudiar a Marx con una actitud rigurosa de historiador del pensamiento.

El tema de la obra de Marx es precisamente mostrar que la *sociedad moderna* tiene una estructura económica. El enunciado que Marx da de su propia

tarea es este: descubrir «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna». Aquí, «ley» o «ley de movimiento» es lo que llamamos «estructura», y el adjetivo «económica» está dicho en el sentido antes expuesto. Marx *no* supone primero que toda sociedad obedece a una «ley económica» para luego preguntarse cuál es esa ley en el caso concreto de la sociedad moderna; ni mucho menos piensa que toda la sucesión de las formaciones sociales esté regida por una misma ley económica. Lo que hace es poner de manifiesto que la sociedad moderna tiene esa particularidad de que

su estructura es económica; y Marx muestra esto del único modo en que tal cosa puede hacerse con rigor, a saber: descubriendo y exponiendo dicha estructura.

Esto no significa que el concepto «base económica» carezca de valor para las formaciones sociales distintas de la sociedad moderna. Al contrario, precisamente porque Marx no cree en ninguna concepción suprahistórica de la historia, tiene que admitir que es la propia historicidad peculiar de la sociedad moderna lo que sirve de guía metódica para la comprensión de la historia precedente. Lo cual no equivale

a sentar ninguna tesis positiva y abstracta sobre el carácter de las formaciones sociales en general. Dicho de un modo expresivo: Marx no supone que se pudiese escribir el equivalente de *El Capital* para la sociedad antigua, la sociedad feudal u otras.

Por otra parte, también la tesis de la correspondencia del edificio de ideas y formas con respecto a la «base económica», en Marx, está referida propiamente a la sociedad moderna, y, sólo en virtud de la necesaria extensión metódica que acabamos de citar, debe ser adoptada como guía para la comprensión de otras formaciones

sociales. Esta limitación en principio a la sociedad moderna resulta evidente si tenemos en cuenta dos consideraciones que son fundamentales para entender la tesis de Marx. A saber:

Primero, que aquello que Marx llama «base» no son hechos económicos en general, sino que es precisamente la *estructura* económica, la *totalidad estructural* de las relaciones de producción. La relación que Marx establece no es entre hechos económicos y hechos ideológicos en general, sino entre una formación social (esto es: una totalidad estructural de relaciones de producción) y las condiciones del

mundo de ideas y formas correspondiente.

Si a esto añadimos que la afirmación de una estructura económica, de una «ley económica de movimiento», está referida en principio a la sociedad moderna, resulta evidente que lo mismo sucede con la tesis de la correspondencia del edificio de ideas y formas con respecto a la «base real». Cosa que, por otro lado, está claramente indicada en las propias palabras de Marx en el texto más citado al respecto (aunque sea un prólogo, esto es: un texto de no mucho rigor teórico); en efecto, en el prólogo de *Zur Kritik der politischen*

*Oekonomie*, lo que los traductores dan como «sociedad civil» es la misma expresión alemana que en lo sucesivo esos mismos traductores vierten generalmente por «sociedad burguesa». De la «sociedad civil» dice Marx allí mismo que su «anatomía» es investigada por la «economía política», y, en efecto, lo que Marx llama siempre «economía política» investiga la «anatomía» de la sociedad burguesa y no de otra.

### III

Otra cuestión es la naturaleza de la relación que, con respecto a la base, tiene el «edificio montado sobre ella». Aquí es preciso, ante todo, dejar muy claro lo que esa relación *no* es.

En primer lugar, no es una funcionalidad; las ideas y formas no están por su capacidad de «servir para» los «intereses» de la clase dominante en cuestión. La exclusión de esto viene dictada por el propio concepto de estructura económica. Si las ideas y formas fuesen «medio» para un fin de naturaleza económica, entonces ya no

corresponderían a la estructura, sino que estarían simplemente dentro de ella, serían parte de los hechos materiales que la realizasen, y, entonces, ya no habría totalidad estructural económica, y todo el edificio teórico marxista quedaría reducido al absurdo.

Por lo mismo, tampoco la relación puede ser de efecto a causa. Tal relación situaría las ideas y formas en el mismo plano de la base económica, formando parte de la realización de una misma estructura.

Pero, si la relación no es de medio a fin ni de efecto a causa, entonces ¿qué tipo de relación es? De hecho, tal como

Marx la concibe, es *relación entre, por un lado, espontaneidad, materialidad, y, por el otro, conciencia. Entre lo que una cierta totalidad estructural es «en sí» y lo que es «para sí misma»*. El texto en el que esta relación y distinción se encuentra efectivamente presentada no es ningún prólogo, sino un texto perfectamente teórico: el capítulo primero de *El Capital*, en el que se pone de manifiesto cómo es la propia totalidad estructural en cuanto tal la que fundamenta una cierta apariencia de sí misma; cómo cada articulación descubierta en el análisis de la mercancía está efectivamente «dicha» en

el propio acontecer del mundo de las mercancías, pero en un «lenguaje» distinto.

Dejemos, pues, sentado que la proyección de un sistema de ideas y formas a partir de una base económica estriba en la distinción entre el «en sí» y el «para sí» de esa misma base; en otras palabras: estriba en que la base es algo espontáneo, no consciente; es justamente lo que se llama una «ley económica» o (en sentido estricto) un «modo de producción», esto es: una totalidad estructural que funciona sin que su realización implique conciencia de ella misma, que, en principio, marcha

«ciegamente».

La exclusión de este problema de las categorías de medio-fin y causa-efecto excluye también la hipótesis de una necesaria vinculación fáctica o material u orgánica entre el acontecer material de la base económica y el mundo de ideas y formas. La «producción» de este mundo tiene lugar no por obra del acontecer socioeconómico, sino en ciertas actividades especiales que llamamos «arte» o «filosofía», y el artista o el pensador, en cuanto tal, no está ni causalmente ni finalmente determinado por el acontecer socioeconómico; en cuanto pensador o artista, es

independiente.

La tesis, aquí adoptada, de la libertad esencial al pensamiento y al arte está requerida por la no-funcionalidad y no-efectualidad del mundo de ideas y formas, la cual está, por su parte, exigida por la tesis marxiana de que es la totalidad estructural, y no tal o cual necesidad, tal o cual hecho, lo que constituye la «base» sobre la que se asienta el edificio de ideas y formas. Al mismo tiempo, esto parece envolver una cierta contradicción: la labor del pensador y del artista han de corresponder a la base, han de «servir de conciencia» a la

sociedad del caso, y, al mismo tiempo, sólo pueden hacer esto en cuanto que el pensador y el artista son libres respecto de las condiciones de su mundo y, si no lo fuesen, precisamente no podrían plasmarlas. Esta contradicción existe efectivamente, y es propia de toda genuina tarea filosófica o artística, a diferencia de la «filosofía» y el «arte» de consumo.

Tal contradicción se manifiesta en la distinción conflictiva entre, por un lado, lo que queda ahí y se hace de público dominio como doctrina, en el caso de la filosofía, o como manera, estilo o gusto, en el caso del arte, y, por el otro lado, lo

que la obra misma es en sí, su lucha interna. En este sentido decimos que, si por una parte es cierto que Kant (por ejemplo) es un «ideólogo de la burguesía», por la otra también es verdad que ese carácter es lo que Kant tiene en común con sus «colegas», con los que, en cierta manera, no tiene absolutamente nada en común, y que aquello que lo diferencia de dichos colegas (es decir: en cierta manera todo) no interesa en absoluto a la burguesía como clase ni está incorporado en ningún modo al acervo ideológico de la sociedad burguesa.

# IV

Más adelante recogeremos de nuevo la cuestión últimamente planteada. Antes nos interesa volver sobre la tesis de que la existencia de figura específica de una formación social en el mundo de las ideas y las formas *está vinculada con los conceptos de «ley económica» y «modo de producción» como conceptos de algo que opera sin ser «para sí mismo» lo que es «en sí mismo», con la oposición de la conciencia a la*

*materialidad, a la objetividad económica,* y, por lo tanto, con la existencia de una estructura como algo que se impone y se mantiene espontáneamente.

Según esta tesis, la burguesía tiene una proyección propia en el mundo de ideas y formas *porque* es una clase dominante a nivel espontáneo, económico; esto es: porque su situación de dominio corresponde no a una operación consciente, sino al funcionamiento de una «ley económica», a la dinámica objetiva de un «modo de producción».

Pues bien, *el proletariado no tiene*

*ninguna forma de dominio económico, espontáneo.* El proletariado sólo puede tomar el poder en virtud de un proyecto *consciente*; y toma el poder no para garantizar las condiciones de funcionamiento de cierta ley económica (como hace la burguesía con su Estado), sino precisamente para destruir, desmontar, desarticular, los mecanismos de la ley económica que hay. Todo el ejercicio del poder por el proletariado consiste en eso; en suprimir la espontaneidad de la ley económica, para someter toda la producción a un plan consciente asumido por todos.

Por lo tanto, no hay lugar para una

proyección «proletaria» en el terreno de las formas y las ideas. No hay «arte proletario» ni «filosofía proletaria».

Cabrá, de todos modos, intentar hacerse una idea de cuál es la tarea que, en los terrenos de la filosofía y el arte, corresponde de algún modo a lo que en la actuación política es el proyecto de la revolución proletaria. En lo que sigue vamos a referirnos especialmente a la filosofía, aunque, cuando menos, las aceptaciones y rechazos son de hecho válidos para los dos campos citados. La razón de esta restricción expositiva está en que la filosofía es el terreno al que pertenece el propio Marx.

Marx, en efecto, pertenece a la historia de la filosofía. *El Capital* es una obra filosófica fundamental; no es una obra de «economía» (el subtítulo dice «Crítica de la economía política»). Otra cuestión, que sólo podría resolverse por la interpretación detallada y larga del contenido, es la de por qué la filosofía llega a adoptar, en un momento determinado de su historia, esa figura externa tan extraña al actual concepto académico que se tiene de ella. Pero, en todo caso, ¿no adopta la filosofía una figura igualmente extraña por las mismas fechas en la obra de Nietzsche? Y, a fin de cuentas, ¿quién, y

según qué, puede decidir qué figura externa «debe» adoptar la filosofía?

Pues bien, entrando en la cuestión de la tarea filosófica relacionable con la revolución, la tesis menos aceptable de cuantas podrían ocurrírsele a alguien es la de que esa tarea tuviese necesariamente que estar, desde algún momento dado, en vinculación material («orgánica» o simplemente de hecho) con el movimiento obrero. Esta ocurrencia debe ser desechada no sólo por la imposibilidad de que el movimiento obrero proyecte unos criterios propios y positivos en materia de ideas y formas, sino también por la

mencionada naturaleza no-funcional y no-efectual de todo cuanto podemos llamar filosofía o arte. No es que esas «altas» actividades no quieran «bajarse» y «ponerse al servicio dé». Es simplemente que una cosa «al servicio dé» no puede ser ni arte ni filosofía, y que, al mismo tiempo, el arte y la filosofía son necesarios. Y todo esto sucede en virtud de todo lo que se dijo hasta aquí en el presente ensayo, en el cual se parte enteramente de tesis marxianas. Estamos enunciando precisamente una de las diferencias fundamentales e insuperables entre marxismo y populismo.

Por lo demás, la propia labor intelectual en la que se produce la teoría marxista no está vinculada de hecho con el movimiento obrero. A donde pertenece el trabajo de Marx, de un modo que incluso podríamos llamar «orgánico», es a la historia de la filosofía. Marx es el legítimo heredero de Kant y de Hegel, y el primo hermano de Nietzsche. La vinculación con el movimiento obrero es *consecuencia* de ese paso último de la historia de la filosofía, no al revés.

El marxismo *no* es «la visión del mundo (ni la filosofía, ni otra cosa) propia y orgánica del movimiento

obrero». Es, por el contrario, una peculiar inflexión de la historia de la filosofía por la que ésta, en un momento determinado de su propia lucha interna, se encuentra en la necesidad de tender una mano al movimiento obrero. Más exactamente, dentro de ese momento histórico (último e inversor) de la filosofía, Marx, que no es ni mucho menos lo único que hay, es precisamente esa mano tendida. Lo cual nos pone definitivamente en guardia contra todo el doctrinarismo de considerar una «filosofía marxista», la cual haría inútiles (por falsas) todas las otras «doctrinas filosóficas», ya que el

marxismo sería «la verdad».

Precisamos más arriba en qué sentido Marx descubre en la sociedad moderna una «estructura económica». Dando ahora por supuestas aquellas precisiones, preguntamos: ¿de dónde extrae Marx la determinación de esa estructura? Podemos imaginar, en principio, dos respuestas:

Según la primera, la selección de una cierta estructura vendría dada por el hecho de que esa estructura es la única que da lugar a resultados que encuentran verificación empírica; la única que corresponde a los hechos. Pues bien, esta interpretación, que convierte el

marxismo en positivismo, vendría a decir que el peculiar punto de vista asumido por Marx, el punto de vista revolucionario, no es en realidad ningún punto de vista, sino una inevitabilidad objetiva.

Esta manera de ver las cosas podría sentirse apoyada por el uso marxiano de la palabra «ciencia» para designar el contenido de *El Capital*. Ahora bien, este uso, en Marx, es una mera supervivencia de la terminología hegeliana en la que (por razones internas al pensamiento de Hegel) la palabra «ciencia» designa la filosofía, no porque ésta se reduzca a ciencia, sino

por todo lo contrario, a saber: que la filosofía ocupa el terreno de la ciencia; en Marx no sucede esto, pero ciertos hábitos terminológicos subsisten. Desgraciadamente ya no puede decirse lo mismo para el uso del término «ciencia» que se encuentra (designando la propia obra fundamental de Marx) en Engels, Lenin y otros; aquí hay efectivamente penetración positivista. En todo caso, *El Capital* no es ciencia. El concepto de las llamadas «ciencias sociales» es positivista, no marxista.

La asunción por Marx de una determinada «estructura económica» como esencia de la sociedad moderna

no viene (y esta es la segunda de las dos respuestas a que hacíamos referencia antes) determinada por la coacción de los datos, de modo que fuese la única visión objetivamente posible de fenómenos empíricamente dados. No es así, sino que la fórmula de Marx depende también de la adopción de un punto de vista específico.

Y ¿de dónde surge, dónde enraíza, dónde se fundamenta, este específico punto de vista?

Nuestra respuesta, según ya adelantamos, es que el punto de vista asumido por Marx es un vuelco de la filosofía (esto es: de la historia de la

filosofía), que se fundamenta y se entiende en esa misma historia (esto es: en la filosofía).

Obviamente, el desarrollo de esta última tesis no puede ser otra cosa que la propia historia de la filosofía. Lo más que se puede hacer aquí es recordar la distinción arriba establecida entre la «doctrina» y lo que es propiamente filosofía. Tal distinción da lugar también a dos sentidos enteramente distintos para la fórmula «historia de la filosofía». En el primer sentido, correspondiente a la «doctrina», esa historia sería una yuxtaposición de doctrinas, de las que una será verdadera en la medida en que

las otras sean falsas, salvo en cuanto coincidan. En el segundo sentido, por el contrario, la historia de la filosofía (esto es: la filosofía) es una sola cosa.

A estas dos visiones de la historia de la filosofía corresponden dos maneras de entender el posible significado de las palabras «filosofía marxista». En el primer caso, se trataría de un conjunto de tesis que se opondrían como «la verdad» a otros conjuntos total o parcialmente «falsos». Ésta es la «filosofía marxista» del conservadurismo de las burocracias estatales y/o partidarias.

La posición revolucionaria, por el

contrario, puede expresarse brevemente diciendo que el único sentido admisible (si hay alguno) de la fórmula «filosofía marxista» es el de la tarea siguiente: mostrar cómo y por qué la filosofía (*la que hay, no una especial*), en un momento determinado de su historia, tuvo que dar ese vuelvo y tender, hacia el movimiento obrero, esa mano que es el pensamiento de Marx.

## V

No podríamos pasar sin dedicar algún espacio al caso típico de lo que se ha presentado como «cultura proletaria», esto es: a la subcultura monopolística estatal-partidaria de la URSS. No entro en episodios; me limito a la consideración general del fenómeno.

El punto de partida será la tesis, antes formulada, de que el ejercicio del poder por el proletariado sólo puede ser *consciente*. Y digamos primeramente que ése es el fundamento de que la terminología marxista haga aparecer expresamente el término «dictadura». El ejercicio real del poder por la clase

obrero sería *dictadura del proletariado*, y no simplemente «Estado proletario» como término correlativo de «Estado burgués».

Cabe preguntar entonces si un «Estado proletario» (que *no* es la dictadura del proletariado) puede ser en algún caso una realidad. La respuesta marxista es, por una parte, negativa, en cuanto que el ejercicio real del poder por el proletariado sólo puede ser consciente. Pero es, por otra parte, afirmativa en el sentido de que el proletariado podría, aun no ejerciendo realmente el poder, no estar tampoco separado de él por el mantenimiento de

un sistema socioeconómico objetivo y de las correspondientes normas jurídicas, sino sólo por su propia debilidad objetiva y/o subjetiva y, consiguientemente, por la existencia de un aparato burocrático represivo cuya constitución ha sido permitida por esa misma debilidad.

Una situación tal se caracteriza por la ausencia de una verdadera *clase dominante* en el sentido marxista de estas palabras. Pero esta ausencia es tal sólo dentro del país en cuestión, porque, a escala mundial, el «Estado obrero» representa la solución *para la burguesía* a una situación de crisis revolucionaria.

Por otra parte, la política de ese Estado es tajantemente contrarrevolucionaria, como lo es la de multitud de organizaciones igualmente obreras en los países capitalistas. La clase obrero, según el marxismo, no es inmediata y espontáneamente revolucionaria; lo es sólo potencialmente.

En cuanto a la burocracia, el hecho de que no sea una *clase*, en el sentido marxista del término, quiere decir, entre otras cosas, que no tiene ninguna tarea histórica creadora que cumplir. Si fuese una «nueva clase explotadora», habría podido tener en algún momento una vertiente revolucionaria. En tal caso,

habría dado lugar también a un arte, a una filosofía. Pero no es así.

Lo que se esgrime en los Estados obreros como «arte proletario» y «filosofía proletaria» no sólo no es proletario, sino que tampoco es filosofía ni arte. La no existencia de una nueva clase explotadora, que representase una nueva etapa creadora en la historia, hace que tampoco pueda surgir una nueva constitución en el ámbito de las ideas y las formas. Por su misma falta de una legitimidad histórica propia, la burocracia no sólo es incapaz de servir de base a una creación filosófica o artística, sino que es amenazada por

*cualquier* actividad de este tipo. Aquello para lo que se inventaron las fórmulas «arte proletario» y «filosofía proletaria» no es otra cosa que la prohibición general del arte y de la filosofía.

# Revolución y forma jurídico-política

## I

De cosas ya varias veces escritas<sup>[14]</sup>, entresacamos, para poner en marcha este ensayo, las tesis siguientes:

1. Una totalidad estructural de

relaciones de producción, o «ley económica», o «modo de producción», es algo que marcha de manera espontánea, por así decir «ciega». O sea: algo que *no* es «para sí» lo que es «en sí».

2. «Para sí», la totalidad estructural del caso asume una cierta apariencia que, sin embargo, no es un «error» ni un «engaño», ya que es la propia «base económica» la que, en su mismo funcionamiento, se expresa para sí misma no en los términos en que es presente «para nosotros» o «en sí», sino en una especie de «traducción» a otro «lenguaje».

3. En la distinción entre el «en sí» y el «para sí» de una formación social (o sea: en el carácter espontáneo, objetivo, no consciente, de su proceso interno) reside, pues, el fundamento de que esa formación social genere, como la autointerpretación de ese mundo histórico, un mundo de ideas y formas peculiar, una «ideología» esencial.

Con esto, creemos, queda muy clara la distinción (mejor: la incomparabilidad) entre, por una parte, la ideología esencial de un mundo histórico, de una sociedad, y, por otra parte, cualesquiera manejos

«ideológicos» a los que ese mundo histórico, enfrentado con la evidencia de su carácter perecedero, obligue a sus propias fuerzas materiales conservadoras. Tales manejos forman parte de la crisis desintegradora de ese mundo, por más que tal crisis comience a tener lugar desde el momento y en la medida en que el mundo en cuestión es, de alguna manera, una realidad; realidad que, como se ha dicho, es incapaz de soportar la evidencia de su propio «ser para sí», la evidencia de lo que ella misma es, y, por lo tanto, recurre a la falsedad. Por el contrario, la ideología esencial de un mundo histórico es

*verdad*. En primer lugar, lo es en un sentido más profundo que el de la pedestre «adecuación» a «la realidad». Es verdad en el sentido de que es la presencia, la apertura del mundo dentro del cual cada cosa es reconocida en su ser propio. Es esencial a la «sociedad moderna» el que cada cosa sea juzgada y valorada en el horizonte de esos criterios y normas; es ahí donde se determina lo que se entiende por «ser» y por «verdad», lo que se reclama cuando se pregunta «qué es» esto o aquello, etc. Y, en segundo lugar, pues este concepto de la verdad fundamenta incluso cualquier posible «adecuación» del

juicio a la cosa, las ideas esenciales de un mundo histórico tampoco pueden ser «falsas» en el sentido empírico de la palabra, ya que ellas mismas no se plantean como tesis empíricas. Por ejemplo: la ideología burguesa radical, a diferencia de las mentiras de los políticos burgueses, no dice que los hombres estén siendo de hecho ciudadanos libres e iguales, ni que lo vayan a ser en cuanto se apliquen las benéficas medidas propuestas por el partido que habla. Dice que no lo son y que *deben* serlo. Etc. Precisamente a la separación del «ser para sí» con respecto al «ser en sí» le es inherente la

separación de un «ideal» cuyo poder rector sobre la realidad es un problema que está siempre por resolver: desde el «reino de Dios en la tierra» hasta el «progreso infinito», pasando por el radicalismo revolucionario cuyo destino es que no haya ninguna cabeza que no deba ser cortada, pues la única manera de hacer pura y simplemente real la igualdad ideal es que no haya individuos.

Del conjunto de imperativos y normas que constituyen la proyección ideal, el «ser para sí» traducido de la *sociedad moderna*, de la sociedad burguesa, forma parte la idea específica

de lo *político* con el siguiente contenido: todos los hombres son iguales en derechos y deberes; por lo tanto, todo aquello que concierne a los marcos de relación de unos hombres con otros, a las líneas según las cuales una decisión de un hombre condiciona decisiones de otro, todo eso no puede ser decidido por ninguna voluntad particular, sino que es de incumbencia del conjunto de los hombres considerado cada uno de ellos como un «ciudadano», esto es: como uno que tiene a ese respecto la misma capacidad de decisión que cualquier otro uno. Ello significa que las decisiones se adoptan

por *sufragio universal* y que el voto es libre, y esto, a su vez, implica las libertades de información, de comunicación, de expresión de reunión. En otras palabras: todo lo que es condición formalizable para que todo ciudadano pueda votar libremente es, a su vez, un derecho.

Todo esto es lo que se llama «democracia». El conjunto de los «ciudadanos» es lo que se llama «el pueblo».

No es inherente al ideologema político burgués el hecho de que las decisiones procedan del sufragio universal sólo indirectamente, o sea: a

través de «representantes» elegidos por ese tipo de sufragio. La crítica democrática de la «representación» fue hecha ya por Rousseau, que es un ideólogo burgués radical, y los jacobinos intentaron incluso pasos prácticos en ese sentido. Pero es totalmente cierto que la presencia directa e igual del conjunto de los ciudadanos en los órganos de decisión depende de algo más que de principios políticos, a saber: depende de cosas que, en términos marxistas, se engloban bajo la fórmula «desarrollo de las fuerzas productivas», y que conciernen concretamente a posibilidades

materiales de comunicación y control. Así, por ejemplo, la limitación habría desaparecido si, primero, cada ciudadano tuviese acceso efectivo a toda la información referente a la actuación de los órganos elegidos, y, segundo, hubiese un cómputo permanente de votos con valor resolutivo<sup>[15]</sup>. Ambas cosas están perfectamente de acuerdo con Rousseau o Robespierre a nivel de ideología política; salvo que ninguno de ambos ideólogos vivió en la época de la tercera revolución tecnológica.

Tampoco es inherente a la concepción política burguesa radical el que todo eso se plantee dentro de unos

límites étnico-geográficos. Por el contrario, el concepto moderno de «nación» significó la ruptura con la comunidad *natural*, la extensión de la comunidad *política* hasta donde lo permitían las condiciones dadas para una comunicación regular (de hecho se llegó incluso hasta donde esas condiciones, aun no existiendo, podían ser forzadas). Una vez más, nos encontramos no con una limitación de la figura ideológica misma, sino con las condiciones materiales de su realización.

Más absurdo aún sería pensar que el sufragio universal y las libertades antes

ciudadanas no son principios políticos burgueses por el hecho de que generalmente no fue la clase capitalista quien pugñó por llevarlos a la práctica, o porque incluso trató de impedir que se cumpliesen. Ciertamente que la burguesía prefirió durante mucho tiempo el sufragio censitario y la ausencia de libertad de coalición para los obreros. Pero apoyarse en este hecho para argüir que el sufragio universal y las libertades no son ideas burguesas, es ignorar que la maduración histórica de un sistema social cuyo funcionamiento ordinario es espontáneo (como arriba dijimos) no se produce como si la clase dominante

conociere cuál es la naturaleza del sistema y sus consecuencias, lo desease y lo pusiese en ejecución armónicamente, sino que tiene lugar como resultado a largo plazo de respuestas empíricas a problemas asimismo empíricamente planteados. Las exigencias estructurales del sistema se van haciendo sentir incluso contra los intereses económicos *inmediatos* de la clase dominante en cuanto conjunto empírico de individuos.

Se puede decir que el sufragio universal es una conquista del proletariado y, al mismo tiempo, decir que su posibilidad y efectiva

implantación es un hecho de madurez política de la sociedad burguesa y de la burguesía misma, y no una «concesión». Ambas afirmaciones expresan dos caras de la misma realidad. La resistencia del proletariado a la explotación es un aspecto esencial e *interno* de *toda* la historia del capitalismo; sin esa resistencia nada tiene sentido y nada puede entenderse. Y es en esa historia donde la propia burguesía va aprendiendo las condiciones de su propio dominio; por ejemplo: va encontrando que, si bien de manera inmediata es más fácil actuar con poderes despóticos, e incluso en

cualquier momento esos poderes pueden aportar una solución a dificultades determinadas, sin embargo eso no es a largo plazo un método conveniente de gestión de la propia sociedad burguesa, ni sirve para concretar adecuadamente a nivel político los intereses de la burguesía como clase.

Otras cosas, en cambio, sí son inherentes al ideologema político burgués, pero sólo si se las entiende de una precisa manera y se las depura de la referencia a determinados fenómenos políticos empíricamente dados.

Así, por ejemplo, la doctrina de la «separación de poderes» es, desde

luego, utilizada por la burguesía para independizar determinadas esferas de poder (pertenecientes al ejecutivo y, generalmente en menor medida, al judicial) frente al Parlamento y, de esta manera, graduar según su conveniencia el poder de las instancias elegidas y la publicidad de la gestión. Pero incluso esta utilización no sería posible si la idea de «separación de poderes» no tuviese una cierta apariencia justificatoria; y no tendría esta apariencia si no fuese porque es una deformación y falsificación de algo que tiene un verdadero núcleo racional. Se trata de lo que nosotros preferiríamos

llamar «la universalidad de la norma», el hecho de que las disposiciones del Estado deban estar formuladas en términos universales («dadas las condiciones A, B, C, y para todos los casos en que esas condiciones estén dadas, se dispone Z») o bien ser aplicación a un caso particular de una norma universal expresamente promulgada. Demostraremos dos cosas: primera, que esto es efectivamente una exigencia democrática; y, segunda, que esto no puede ocurrir sin una delimitación entre tres funciones que coinciden aproximadamente con los mal llamados «poderes» de la teoría clásica.

Empezaremos por la segunda de estas dos tesis. La mencionada universalidad de la norma significa que no se legisla para el caso concreto, sino que en cada caso concreto se aplica la ley, y esto sólo es posible si la aprobación de la ley es una cosa distinta de la decisión sobre el caso concreto y ésta está subordinada a aquélla, de manera que, por una parte, el que juzga el caso concreto no está facultado para cambiar la ley (o sea: en cuanto juez o ejecutor, no es al mismo tiempo legislador) y, por otra parte, tiene que hacer una legislación universal y no una suma de resoluciones recaídas sobre

casos concretos (o sea: el legislador en cuanto tal no es juez ni ejecutor). Lo cual no significa necesariamente que se trate de «poderes» distintos, ni mucho menos que alguno de ellos deba gozar de «autonomía».

Ahora bien, primera de las tesis que nos habíamos comprometido a demostrar, ¿por qué esta universalidad de la norma, esta autovinculación del poder a una norma universal previa y condicionante con respecto a la decisión, es una exigencia democrática? Porque sin ella no puede haber ninguna garantía de derechos. El ciudadano no puede en ningún momento contar con

nada como derecho suyo, y, por lo tanto, propiamente no tiene derecho a nada ni es libre de nada ni para nada. Simplemente no existen ciudadanos, porque nadie está reconocido como persona jurídica, ni puede estar garantizada ninguna libertad, ni, por lo tanto, puede haber sufragio universal libre. De hecho, esta posibilidad de decidir directamente y «libremente» sobre el caso concreto no es compatible con otra cosa que con el albedrío del déspota. Desde el momento en que se pretende que es un cuerpo de ciudadanos quien decide, se está admitiendo la necesidad de un *derecho*, o sea: de una

legislación previa, distinta y condicionante respecto al caso concreto, y, con ello, se está admitiendo la exigencia de que la actuación legisladora permanezca distinta de, por una parte, la ejecutiva y, por otra parte, la judicial. Ello no significa, desde luego, que sean tres «poderes» atribuibles a diferentes instancias, ni mucho menos que alguno de los tres aspectos del ejercicio del poder deba escapar en alguna medida a la capacidad de decisión de todo el cuerpo de ciudadanos.

Al referirnos a la universalidad de la norma, hemos tocado un tema tan

viejo como los más viejos antecedentes de la idea de la democracia. Según es sabido, la palabra «democracia», así como la palabra «política», son literalmente palabras de la antigua lengua griega, y suele decirse que la cuna de la democracia, e incluso de las formas políticas en general, es la Grecia antigua. Nosotros sabemos que en aquella época histórica no pudo haber nada que pueda ser traducido por el concepto moderno de la «democracia», ni siquiera por el concepto moderno de la «política». Ahora bien, tal traducción, que no es ni exacta ni aproximada, está, sin embargo, justificada en algún

aspecto. La intensa búsqueda de lo griego por los pensadores más radicales de la revolución burguesa, su constante inspiración en fuentes griegas, no fue en absoluto un adorno ni un fetichismo, ni se debió a que estuviesen mal informados o interpretasen mal los hechos antiguos. La inspiración es real. Lo que ocurre es que la democracia griega, como en general lo político en Grecia, no es una expresión (ni siquiera «idealizada») del conjunto de las relaciones entre los hombres, ni del conjunto de la existencia histórica de éstos, sino que juega en un ámbito restringido y sólo se entiende

reintegrándose a una totalidad más amplia. La propia *polis* griega es la emergencia pública de un mundo que sigue conservando y reconociendo sus raíces en lo oculto de la casa y de la familia. Precisamente por este carácter de creación, porque los griegos no estaban pura y simplemente en el ámbito de lo político, sino que lo fundaban, por esto es la *polis* griega algo tan adecuado para que su consideración suscite la problemática de la forma política en sí misma. Por ejemplo: en este caso para mejor tocar el problema de la universalidad de la norma.

La constitución de la *polis*

representa, como proceso histórico, como algo que no tiene lugar de un golpe, la asunción de una forma política en general, en contraste con la pura y simple aceptación de los vínculos y dependencias «naturales». Pues bien, desde las primeras fases, este proceso comporta, como uno de sus aspectos esenciales, la exigencia de *que las leyes se escriban*. Y esto aparece siempre como una pretensión de igualdad, de reconocimiento de la ciudadanía y del *démos* frente a la aristocracia que representaba el dominio «natural» y prepolítico; y aparece así incluso con independencia del contenido de las

leyes, incluso si éstas son exorbitantemente favorables a la aristocracia y al mantenimiento de su poder. ¿Por qué? Porque el simple hecho de que la ley esté escrita introduce de alguna manera el principio de la igualdad. La ley podrá conceder posibilidades muy distintas a unos que a otros, pero todos están igualmente sometidos a ella.

Y esto no es sólo una cuestión «moral», sino que se manifiesta en cosas muy concretas: el gobernante ya no puede hacer simplemente lo que quiera, y el ciudadano, por muy pocos que sean sus derechos y muchas sus obligaciones,

pasa a tener efectivamente unos derechos garantizados (que no dependen de las decisiones del gobierno) y a no tener más obligaciones que unas determinadas. La primera enseñanza de la *polis* griega es que la peor ley escrita es mejor que el albedrío del más magnánimo de los señores. No es extraño que la aristocracia primitiva exigiese que las leyes le asegurasen su poder mediante «draconianas» disposiciones, y que, aun así, la aceptación de las leyes hubiese de serle arrancada. Sabía que la concesión que se veía obligada a hacer era cualitativamente impagable, que no

podía haber contrapartida equivalente.

Porque, en efecto, como vamos a ver, la adopción de la ley como «ley escrita», la asunción del principio jurídico-formal, desencadena por su misma naturaleza un proceso que, si no es detenido por algo exterior a él, conduce necesariamente a la democracia. En griego antiguo, una misma palabra, *politeía*, designa al mismo tiempo: *a)* la condición de ciudadano y el cuerpo de ciudadanos; *b)* la forma jurídico-política en general; *c)* concretamente la forma jurídico-política «democrática» o «republicana». Y este triple significado no representa ninguna

imprecisión del lenguaje, sino, al contrario, la finura del mismo. Al menos el sentido *b)* de *politeía* corresponde a lo que hoy llamaríamos «Constitución». Y la exigencia de una Constitución no se vuelve a plantear de hecho hasta que la emergencia de la sociedad moderna pone sobre la mesa el problema de la democracia. La noción de una forma jurídico-política rigurosa, de una «Constitución», está ligada lógicamente con la noción de democracia. Con toda «Constitución» que no sea democrática (o en la medida en que no lo sea) sucede necesariamente al menos una de estas dos cosas: que presente contradicciones

entre unos y otros aspectos de su contenido, o que ese contenido sea contradictorio con su propio rango constitucional (por ejemplo: en el sentido de que determinadas disposiciones anulen virtualmente la Constitución ante una autoridad superior). No puede haber una verdadera Constitución enteramente coherente que no sea democrática, del mismo modo que, según ya dijimos, no puede haber democracia que no sea constitucional.

## II

Lo dicho sobre la exigencia de una forma jurídico-política sólo deja de tener aplicación, obviamente, en el caso de que sea superado el Estado mismo.

Ahora bien, carece de sentido plantear como un proyecto político la superación del Estado, toda vez que la esfera de lo político es ni más ni menos que la esfera del Estado, de manera que éste no puede ser superado políticamente.

En el sentido que acabamos de dar al adjetivo «político», es político todo proyecto de actuación referente al Estado, sobre, en o desde él, ya sea el proyecto de «destruirlo», de «usarlo» de tal o cual manera, o incluso el de ignorarlo. En consecuencia, el Estado como tal no puede ser superado por ningún proyecto de actuación en, sobre, desde o respecto a él. No puede ser «suprimido» ni «destruido». En todo caso, podrá «extinguirse» él mismo, ir desapareciendo sin que nadie se ocupe de eliminarlo, una vez que haya perdido su razón de ser.

Cuando Marx habla de «la historia»

como «historia de la lucha de las clases», no se está refiriendo al discurrir temporal de la humanidad en general y en abstracto, sino a un determinado proceso histórico-mundial, cuyo final justamente «ahora» (cuando Marx escribe) empieza a ser previsible, en el sentido de que empieza a verse la posibilidad de un acto que liquidará las bases mismas de la lucha de clases, con lo cual se creará sin duda una situación que ya no entra en nuestras posibles previsiones, para la que ya no valen nuestros conceptos sobre la historia, y con respecto a la cual tenemos que admitir que todo lo que ha surgido por y

para la lucha de clases (o sea: entre otras cosas el Estado) simplemente habrá quedado atrás. Tampoco la lucha de clases es «suprimida». Simplemente el último episodio de ella es efectivamente el último en el sentido de que suprime *no* la lucha de clases (¿cómo habría de suprimirla si es un episodio de tal lucha?), ni tampoco el Estado (¿cómo habría de suprimirlo si es un acto que se ejerce como Estado?), sino determinados condicionamientos materiales sin los cuales la lucha de clases y el Estado carecen de sentido.

La sociedad moderna ha creado por primera vez la posibilidad de un

desarrollo virtualmente ilimitado de las fuerzas productivas, y precisamente de tal manera que esa posibilidad es a la vez la de un perfecto dominio del proceso productivo en su conjunto por parte de todos y cada uno. La posibilidad de ambas cosas se llama *ciencia fisicomatemática*<sup>[16]</sup>. La efectivización de esa posibilidad consistiría en que todo el proceso de la producción fuese reducido a un plan único enteramente racional, cosa que, por razón del tipo de proceso productivo a que daría lugar, sólo es posible mediante una generalización de la preparación científica que pondría a

todo trabajador en situación de asumir y controlar el conjunto del proceso.

La situación en que toda la producción se encuentra integrada en un plan único, enteramente racional y comprendido por todos, es lo que Marx llamó «sociedad socialista» o «socialismo». Sólo puede producirse mediante la realización de las posibilidades extremas de desarrollo de las fuerzas productivas abiertas por el hecho de la ciencia físico-matemática, o sea: mediante un nivel de desarrollo de tales fuerzas que supera substancialmente incluso al que existe hoy en día en los países más avanzados.

Suponemos innecesario que nos entretengamos en demostrar que una planificación de ese tipo, que supone ese nivel de desarrollo tecnológico, etc., sólo puede tener lugar a escala de toda la sociedad y de la totalidad de sus recursos productivos, o sea: a escala mundial.

Tal situación no constituiría simplemente un nuevo «estadio» en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que en cierta manera eliminaría en general el problema del «estadio» de ese desarrollo y de esas fuerzas, ya que la capacidad productiva alcanzada sería virtualmente ilimitada.

El socialismo *no* es un «modo de producción» en el estricto sentido marxista de esta fórmula, porque no es ninguna «ley económica» que marche de suyo, «espontáneamente», sino que es la posesión consciente del proceso productivo, la auto-conciencia de la producción, opuesta a su «espontaneidad». Por ello mismo, no está ligado a un nivel limitado de desarrollo de las fuerzas productivas, sino a la superación de esa limitación en general, superación que va unida, como dijimos, a la de la división entre el dominio de la producción y la producción misma. Con todo ello, el

socialismo elimina la base material de la lucha de clases. Y, así, lo que pueda suceder a partir de entonces ya no es entendible con los conceptos de «lucha de clases» y «Estado». Esta referencia, que señala más allá de las previsiones que nos es dado hacer, más allá de las tareas que nos podemos plantear, y, desde luego, más allá de todo programa político, es todo lo que se esconde bajo los términos «sociedad comunista» o «comunismo».

Evidentemente, el proceso de reducción de todo el aparato productivo a un plan racional único sólo puede ser una *operación consciente*. O sea: no

responde a una «dinámica objetiva», sino a un *proyecto*. La ejecución de ese proyecto significa expropiar a la burguesía, y, por tanto, *comienza* por destruir el Estado *burgués*. De la teoría marxista sobre este proceso, que es bastante conocida, nos limitaremos a señalar aquellos rasgos que interesan a nuestro presente propósito:

1. El proletariado no es ninguna otra cosa que una clase *de la sociedad burguesa*, concretamente el aspecto *negativo* de esa sociedad. Sólo hay proletariado mientras existe la sociedad burguesa, aunque ésta se halle en

proceso de destrucción y siendo precisamente el proletariado quien asume la tarea consciente de destruirla. Cuando ya no haya en absoluto sociedad burguesa, tampoco habrá proletariado.

2. La burguesía es *clase dominante* no porque en un momento determinado tenga el poder, sino que lo es por su propia naturaleza como clase, por su naturaleza objetiva, económica. En otras palabras: la burguesía existe en cuanto y en la medida en que funciona una «ley económica», un «modo de producción», que la define como clase dominante. Por lo tanto, su condición dominante es espontánea, objetiva, económica.

3. El proletariado, por su parte, existe en la medida en que funciona *esa misma* «ley económica» o «modo de producción» citado en 2. Es, por lo tanto, clase explotada, no en función de que tenga o no el poder, sino por su propia naturaleza objetiva, económica. Lo es mientras existe. Pertenece al mismo modo de producción o ley económica que la burguesía. No aporta otro nuevo; lo único que hace es destruir el que hay, y sólo existe mientras, en alguna medida, sigue habiéndolo.

4. Así, pues, el proletariado sólo puede ejercer el poder *contra* la dinámica objetiva, económica,

espontánea. Y, en consecuencia, sólo puede ejercerlo *conscientemente*. A esto alude la presencia expresa del término «dictadura» en la denominación marxista del poder proletario.

5. La operación política de la burguesía *sigue* la realidad económica, y es, por lo tanto, normalmente espontánea. La operación política del proletariado es negativa con respecto a la realidad económica. En este caso, la conciencia va por delante de la situación objetiva, y va precisamente en el sentido de desmontar los mecanismos de esa situación.

6. Como consecuencia de las

diferencias entre el poder burgués y el poder obrero mencionadas en 4 y 5, ocurre también que el poder proletario es *el propio proletariado organizado como poder*, mientras que el Estado burgués no es en absoluto la burguesía misma organizada, sino que es un aparato especial que funciona al servicio de la burguesía como clase.

### III

Sobre la base de estas tesis, trataremos ahora de expresar con precisión el planteamiento de un serio problema.

El proletariado se constituye en poder estatal. Esto no es ni una cuestión de forma jurídica ni algo que pueda decidirse dentro del espacio de juego de una forma jurídica. La cuestión del poder real es previa a la de la forma jurídico-política. Es una situación real de poder la que impone sus condiciones en el terreno de la forma jurídica, y no es, en cambio, ni que la forma sea la definición esencial de la situación de poder, ni que dentro de la forma se decida quién va a tener el poder.

Que la cuestión entre poder de la burguesía y poder del proletariado *no* se decide *dentro* de un espacio de juego jurídico-político es una tesis bien conocida. No consiste en otra cosa la negación, enteramente clásica y totalmente correcta, de que se pueda desalojar del poder a la burguesía y «construir el socialismo» mediante el ejercicio de los mecanismos parlamentarios.

En cambio, que la forma misma no sea tampoco la definición de la situación real del poder de clase, esto es conocido sólo a medias. Se admite, al menos implícitamente, por lo que se

refiere a la burguesía, al admitirse que en la democracia parlamentaria burguesa (donde el titular de la soberanía es el cuerpo de ciudadanos) quien tiene realmente el poder es la burguesía. Pero no se acepta para el proletariado cuando se cree responder al problema de la forma política de su dictadura describiendo lo que constituye la imagen clásica de «el proletariado organizado como poder», o sea: el sistema de los llamados «consejos obreros». Eso, según los conceptos que hasta aquí hemos empleado, es ciertamente el poder real, la forma de organización que *el proletariado* adopta

para ejercer el poder; pero eso no es todo. Constituirse en poder estatal significa imponer algo *al conjunto de la sociedad*. Pues bien, ¿imponer qué? ¿Simplemente aquello que se estime conveniente en cada caso? Esto significaría (tal como se ha demostrado en la parte I del presente trabajo) la exclusión de *todo* derecho. Vamos a ver si esto es compatible con la revolución.

En primer lugar, constatamos que por ahí circula, en favor del punto de vista interrogativamente introducido por nosotros en el párrafo anterior, el presunto argumento según el cual el proletariado no se vincula a forma

jurídica alguna porque no pone condiciones ni trabas de ningún tipo a la tarea de «hacer la revolución». Pero esto es un completo sofisma. Aquí no se trata de imponer desde fuera condiciones a «la revolución», sino de saber qué condiciones están incluidas en la posibilidad misma de la revolución. Ciertamente, lo que «hay que hacer» es «la revolución», pero la revolución *es algo*, y, por lo tanto, *no* se puede hacer *de cualquier manera*. Si admitiésemos en general argumentos como el que acabamos de mencionar, entonces nunca podríamos decir nada sobre lo que el proletariado tiene o no tiene que hacer;

el proyecto revolucionario estaría absolutamente indeterminado, porque todo intento de precisar su contenido podría entenderse como imposición de determinadas condiciones por encima de la necesidad de... «hacer la revolución». De esta manera, «la revolución» no sería nada, sería una X indeterminable dispuesta a servir de justificación para todo por lo mismo que ella misma no es nada.

Un problema más serio es el concerniente al carácter histórico del proletariado como clase que *no* trae consigo ningún nuevo «modo de producción» o «ley económica», y, por

lo tanto, tampoco una nueva proyección ideológica ni, por lo mismo, un nuevo ideal político en competencia con el ideologema burgués de la democracia. En otras palabras: el carácter del proletariado como algo que sólo es *en la sociedad burguesa*, y precisamente como la *negación* de esa sociedad dentro de ella misma. En consonancia con esto, como ya se ha dicho, el proletariado sólo asume el poder de manera consciente, y ese poder no es el guardián de las condiciones de funcionamiento de una ley económica, sino que es el proyecto de desmonte de los mecanismos de la ley económica

dada. Este carácter esencialmente *negativo* del proletariado como clase significa también que con el proletariado no viene al mundo ningún nuevo ideal político, ningún derecho del que el Estado proletario fuese el guardián y al que ese Estado debiese la justificación de su ejercicio.

Todo esto significa efectivamente que no hay una forma jurídico-política «proletaria». Para que la hubiese, tendría que haber todo eso cuya negación, ya varias veces enunciada, es la noción misma del proletariado: unas condiciones de dominio económico (o sea: espontáneo, objetivo), un modo de

producción en el que el proletariado fuese la clase dominante. Etc. Y el proletariado es proletariado justamente por no tener todo eso.

Ahora bien, que no haya una forma política «proletaria» es algo muy distinto de que el Estado proletario tuviese la rara virtud de existir sin forma jurídico-política alguna siendo, sin embargo, un poder *de clase* y no el de un jefe de tribu o de una cuadrilla de bandoleros. Lo único que se sigue de la mencionada negación es que aquí la dependencia de la forma jurídica con respecto a la situación real de poder es consciente y reconocida, mientras que,

en el caso de la burguesía, la forma política tiene un valor de idealización encubridora.

De momento parece clara la respuesta afirmativa a la cuestión de si el Estado revolucionario debe tener *alguna* forma jurídica. La cuestión de cuál sea esa forma jurídica, habida cuenta de que no hay una especial forma «proletaria», resulta aún agravada por el hecho siguiente: hasta ahora sólo hemos encontrado una forma jurídico-política que sea enteramente consecuente en y con su condición de tal. Dijimos, incluso, que el propio principio de constitucionalidad, la noción misma de

una forma jurídico-política coherente en sí misma, conduce a que esa forma no pueda ser otra que la democracia. La democracia aparece como forma política en la sociedad moderna precisamente porque es la sociedad moderna la primera que delimita de un modo perfectamente riguroso la esfera de lo político. Antes, ni siquiera había una delimitación precisa de la esfera del Estado como tal.

Para entrar ya directamente en la cuestión de si una forma jurídico-política (y cuál) ha de ser asumida por la dictadura del proletariado, emplearemos ahora el procedimiento

siguiente: veremos si, analizando determinados «derechos» típicos, encontramos que la dictadura del proletariado *necesita* reconocerlos o, por el contrario, que necesita negarlos. Quizá podamos así encontrar un cuadro de derechos que componga la noción de una forma jurídica determinada. Veamos, por ejemplo, qué sucede con las libertades de expresión y de reunión.

En primer lugar, si hemos dicho que el poder proletario es *el propio proletariado* organizado como poder, y si, al mismo tiempo, hemos dicho que ese poder sólo puede existir y ser ejercido en virtud de un proyecto

consciente, entonces ya está dicho, como primer paso de la argumentación, que el proletariado debe gozar de plenas libertades de expresión, de reunión, de comunicación.

Queda entonces prever que alguien nos diga que esas libertades se le reconocen al proletariado, pero no a alguna otra parte de la población. Semejante cosa puede, en efecto, ser dicha, pero no puede ser pensada, porque es incompatible con el mismo significado de los términos. Las libertades de reunión y expresión no son otra cosa que las libertades *de comunicación*; son libertades que cada

uno tiene de comunicarse con los demás. Si se priva a A de la libertad de expresarse, se priva a cualquier otro de la libertad de escuchar lo que A pudiera querer decir, se le priva de la posibilidad de comunicarse libremente con A. Del mismo modo, si A está privado de la libertad de reunión, también cualquier otro carece de la posibilidad de reunirse libremente con A. Etc. Tocamos con esto una característica común a todos los llamados «derechos democráticos»: son derechos que, por su mismo contenido, no pueden ser coherentemente establecidos de otra manera que para

*todos y cada uno de los individuos.* No en vano la democracia es el concepto jurídico-político de la igualdad de derechos para todos los individuos.

Hay quien objeta que «la burguesía utilizará las libertades para derrocar el poder obrero». En primer lugar, no se puede «derrocar» ningún poder usando simplemente las libertades de reunión y expresión. Son precisas otras cosas, tales como disponibilidad exclusiva de determinados medios materiales; cosas que ya no están incluidas en el ámbito de lo que llamamos «derechos democráticos». Lo que sí se puede hacer con las citadas libertades es criticar,

convencer, etc. Ahora bien, ya hemos dicho que el ejercicio del poder por el proletariado sólo puede estar basado en la conciencia crítica, y esto implica que no se puede de ninguna manera basar la existencia y mantenimiento del poder obrero en el hecho de que determinadas cosas no puedan decirse o sólo puedan decirse con restricciones. Dado que la fuerza del proletariado se fundamenta en su unidad e independencia como clase, y ésta en su conciencia, el proletariado sólo es lo bastante fuerte para derrotar a la burguesía si es también capaz de refutarla en un plano de libre expresión y libre comunicación.

Tiene, pues, que aceptar este desafío.

No obstante, puede formularse una variante de la objeción anterior que no parta de la necesaria oposición con que se va a encontrar el contenido político de la dictadura del proletariado, sino que, permaneciendo dentro del plano de la forma política, haga notar una contradicción o, cuando menos, una insuficiencia en un esquema formal cuyo contenido sean las libertades de expresión y de reunión. La objeción podría formularse así: esas libertades no pueden mantenerse sin «violarse» en una serie de casos. Concretamente: frente a un *ataque material* contra esas mismas

libertades, frente a un intento de suprimirlas en todo o en parte, la defensa implica inmovilizar a la fuerza atacante. No se reacciona contra la expresión o la reunión, sino contra otras cosas, pero con esto, al mismo tiempo, se está impidiendo alguna expresión y alguna reunión. Así, pues, parece que las libertades de expresión y reunión sólo pueden darse si son limitadas de alguna manera.

Lo que esta argumentación pone de manifiesto es que al esquema hasta aquí trazado (libertades de expresión y de reunión) le falta una pieza esencial; en otras palabras: que esas libertades sólo

tienen sentido dentro de *una determinada forma jurídico-política* que aún está por definir. Al completarse ese vacío, se pondrá de manifiesto que el mencionado «límite» necesario de las libertades no es ningún límite externo a ellas, sino que forma parte de la noción misma de esas libertades en cuanto aspectos determinados de un *sistema jurídico-político global* fuera del cual no tienen sentido. Veámoslo.

Reconocer a cada individuo el conjunto de derechos que constituye una forma política implica (y, si no, no hay en absoluto forma política alguna) que cada individuo renuncia a decidir

políticamente por otra vía que el ejercicio de esos derechos. Teniendo en cuenta esto, ya no echamos en falta el «límite» que antes nos faltaba. Pero es que, al mismo tiempo, hemos introducido, como necesario para que pueda hablarse de una forma política y no sólo de elementos aislados de alguna, un elemento que antes no estaba, a saber: el que eso de lo que forman parte las libertades de reunión y expresión para todos sea una *vía de decisión*. En otras palabras: el *sufragio universal*.

Con esto queda ya perfectamente claro que la forma jurídico-política a la que nos referíamos, la que la dictadura

del proletariado asumirá, es la *democracia*. Pasamos a aclarar por separado cada uno de los problemas patentes a primera vista en la tesis que acabamos de sentar.

En primer lugar, el más pedestre y fácil. La dictadura del proletariado se implanta en razón de un proyecto político global muy concreto, que es el de la revolución. ¿Puede el proletariado jugarse la realización de ese proyecto a la consecución y continuidad de una mayoría en el conjunto de la población? ¿Qué pasa si unas elecciones dan el triunfo a un partido burgués? Respondemos. La «población» es, por

una parte, el proletariado, objetivamente al otro lado la burguesía, y una compleja masa de capas intermedias y/o marginales. Ningún marxista ha pensado nunca que la revolución pudiese hacerse sin que: *a)* el proletariado esté de hecho actuando revolucionariamente; *b)* por ello mismo, esté mostrando, para todas las mencionadas capas sin futuro ni perspectiva histórica propia, una salida que, si bien no es la de ellas mismas (porque ellas no tienen ninguna), representa sin embargo una verdadera alternativa frente a la opresión y miseria en que se encuentran. Pues bien, si estas condiciones se dan, la revolución tiene

asegurada una amplísima mayoría. Si un partido burgués gana las elecciones, no es que la revolución se pierda en ese momento, sino que ya estaba perdida, y nada malo sucede por reconocer que así es.

¿Significa esto que es preciso esperar a tener la mayoría en el conjunto de la sociedad para que la revolución pueda ponerse en marcha, para que el proletariado pueda lanzarse a la toma del poder? Planteadas las cosas así, la revolución no sería posible nunca, porque la burguesía, mientras tenga el poder, cuidará eficazmente de que tal mayoría no se produzca. Y esto lo hará

sólo excepcionalmente mediante el recurso explícito a la violencia. Normalmente, lo que habrá será una serie de manejos, lo menos llamativos posible, basados en la disposición exclusiva de una serie de medios (de comunicación, etc.), restricciones, más o menos disimuladas y/o justificadas como «necesarias», de las libertades y derechos democráticos, etc.

Todo esto nos conduce a un problema más teórico: ¿Cómo se compagina la afirmación de que la democracia es la ideología política esencial de la sociedad burguesa con la tesis (aparecida en la parte I de este

trabajo y de nuevo ahora) de que el Estado burgués nunca llega a asumir plenamente y consecuentemente la forma de la democracia? Y, en conexión con esto, si es la forma política *burguesa* esencial, ¿por qué ha de ser la dictadura *del proletariado* quien la asuma?

Para preparar la respuesta a estas preguntas, advirtamos en primer lugar que *no* admitimos el concepto de una forma política especial que pudiese llamarse «democracia obrera» frente a la «democracia burguesa». Y mira por dónde hay quien viene a decirnos que esto es adoptar el concepto «democracia» como algo

«suprahistórico» y «por encima de las clases». Yo diría que lo suprahistórico o ahistórico, el «poner la democracia por encima de las clases», es precisamente el adjetivarla de «burguesa» u «obrera», porque, si se piensa que admite uno u otro de esos adjetivos, si se considera necesaria esa especificación, entonces se está diciendo que hay un concepto «democracia» que de suyo aún no expresa nada «burgués» ni «obrero», o sea: que expresa algo «por encima de las clases». Nosotros, por el contrario, decimos que *la* democracia es un solo y único concepto, un solo y único ideologema, y que es *burgués*. Esto nos

obliga a explicar dos contradicciones ya adelantadas en las últimas preguntas que hemos formulado.

Primera contradicción: que, siendo burgués, nunca se lleve a efecto plenamente bajo el poder de la burguesía. Esto es efectivamente una contradicción, pero sencillamente porque es un aspecto de la contradicción general que define a la burguesía como clase. También es la burguesía quien funda la idea de la racionalización científico-técnica de la producción y la posibilidad en principio de un desarrollo virtualmente ilimitado de las

fuerzas productivas, y, sin embargo, la propia burguesía es el obstáculo principal para que esa racionalización y ese desarrollo puedan llevarse a efecto<sup>[17]</sup>.

Segunda contradicción: que la dictadura del proletariado haya de asumir una forma jurídico-política que de suyo es burguesa. Tal contradicción es la misma que esta otra: que el proletariado, cuando su naturaleza económica como clase es no poder ser clase dominante, asuma el poder. Que lo asuma no con base en la marcha de una «ley económica», sino para desmontar los mecanismos de la que hay. Que, no

respondiendo a ningún nuevo modo de producción, y no teniendo, por lo tanto, una proyección política propia y diferente, sin embargo haya de asumir una forma política. Etc.

Tanto en el caso de la burguesía como en el del proletariado, es la situación real de poder la que hace posible o imposible una forma política. O sea: la clase en el poder, en virtud de su naturaleza como clase, impone al conjunto de la sociedad aquella forma política a través de la cual puede producirse la política que ella necesita como clase. Pero los términos de este

esquema tienen un significado diferente en el caso de la burguesía y en el del proletariado, como vamos a ver.

En el caso de la burguesía, la naturaleza de clase, las condiciones de dominio económico, se producen y reproducen espontáneamente, sin mediar necesariamente conciencia de ellas. El ideologema «democracia» representa la conciencia traducida, en términos de principio metafísico, de la propia naturaleza de la sociedad burguesa; y el hecho de que esté traducida a un plano metafísico significa, entre otras cosas, que se presenta como enunciación de lo que la sociedad en abstracto «debe» ser,

al margen de la consideración de las condiciones reales que lo permiten o no, con lo cual, al mismo tiempo, se abre el paso para la justificación de tal o cual situación como «lo más democrático posible», justificación que, en efecto, la burguesía necesita, pues ya hemos dicho que nunca puede realizar plenamente el principio democrático.

En el caso del proletariado, en cambio, el poder sólo tiene lugar en la medida en que hay conciencia de la propia naturaleza de clase y de las condiciones de ejercicio de ese poder como tales. Por lo tanto, para el proletariado, la democracia aparece

expresamente no como el principio en el que se fundamenta el ejercicio del poder, sino, al contrario, como la forma jurídico-política necesaria para, a través de ella y mediante ella, llevar adelante la revolución. Y, precisamente por no tratarse ahora de ningún principio metafísico-moral, válido en sí y por sí y que, en consecuencia, permanecería indiferente a su mayor o menor grado de realización, precisamente porque no se trata de esto, sino de que un proyecto de actuación conscientemente asumido exige esa forma política como medio necesario, precisamente por eso ahora ya no se trata de ser «lo más

democrático posible», sino de ser democrático pura y simplemente.

Y, por fin, debe quedar claro que aquí (en todo este trabajo) no se trata en absoluto de «la liberación del hombre», ni de si «el hombre» sigue estando o no «alienado», etc. Se trata únicamente de formas jurídico-políticas necesarias para ciertas tareas históricas. Ya sabemos que ningún Estado (tampoco la dictadura del proletariado) puede contener «la libertad». Así que es ocioso venir aquí con que también la democracia y sus libertades son formas de «alienación», etc. Todo eso puede ser más o menos interesante (según cómo se

toque), pero no afecta en absoluto al presente trabajo.

Existe, desde luego, una crítica marxista de la democracia misma, y no sólo de sus realizaciones fácticamente burguesas. Pero esa crítica forma parte de la crítica de *lo político* como tal y en general. Lo que no tiene absolutamente nada de marxista es pensar que se puede superar *políticamente* la democracia, pensar que puede haber una superación de la democracia que no sea la superación del Estado mismo.

# IV

En la historia del pensamiento marxista, la concepción que aquí hemos expuesto sobre la forma política de la dictadura del proletariado va especialmente ligada al nombre de Rosa Luxemburg. Hay dos motivos para que nos interese mostrar que tal ligazón existe efectivamente. El primero es una particular estima por la obra de esta gran militante; el segundo es que algunos han interpretado como vacilaciones o contradicciones en las

tomas de posición de Rosa lo que en realidad es una línea perfectamente coherente a este respecto. Apenas unas semanas después de haber escrito su precioso «examen crítico» de la política bolchevique de los años 17-18, Rosa Luxemburg propugnaba trabajar por «que los consejos obreros asuman todo el poder del Estado», mientras que la socialdemocracia y la burguesía se proponían la elección de una Asamblea Constituyente. Lecturas superficiales han llevado a algunos a creer que esto está en contradicción con la defensa que la misma autora había hecho de la necesidad de las instituciones

democráticas (sufragio universal, libertades, Constitución democrática) dentro de la propia dictadura del proletariado. Sin embargo, lo que esos lectores consideran contradicción es en realidad la mejor de las coherencias. Hemos dicho (y lo dice Rosa muchas veces) que no es la forma jurídica lo que determina el poder, sino que, al contrario, un determinado poder de clase es el fundamento y soporte de una forma jurídico-política. No ocurre, pues, que un órgano parlamentario democrático, supuestamente ajeno al poder de una u otra clase, determine, partiendo de cero, qué poder se va a

producir. Lo que ocurre es esto otro: que, *según qué clase tenga el poder real*, las condiciones en que se elija un órgano podrán o no podrán ser radicalmente democráticas. La cuestión del poder de clase *va por delante*; y, en consecuencia, cuando efectivamente esa cuestión está planteada, cuando realmente está emergiendo una alternativa contra el poder real de la burguesía, entonces eludir la cuestión diciendo que «sé» elija una Asamblea «de todo el pueblo» es perfectamente contrarrevolucionario.

El proletariado no puede *ni conquistar ni mantener* el poder por el

simple ejercicio de la forma democrática, ya que la cuestión del poder no se juega *dentro de* la forma jurídico-política, sino que, a la inversa, el poder real fundamenta y sostiene una forma determinada. Lo que ocurre es que el proletariado en el poder necesitará precisamente de la democracia más estricta como forma de ejercicio de ese poder.

Cabe observar que, en principio, los propios bolcheviques plantearon las cosas así. El proletariado de las principales ciudades de Rusia se hizo cargo del poder en octubre de 1917 llevando como un aspecto esencial e

irrenunciable de su programa la convocatoria inmediata de una Asamblea Constituyente libre, democrática y soberana. De hecho, la única cosa que llegó a elegirse bajo tal título fue disuelta por el propio poder bolchevique, y ya no se volvió a tratar de elegir ningún órgano de este tipo. ¿Cabe admitir que la cuestión estaba «superada»? No, de ninguna manera. Lo cierto es que el proletariado que había tomado el poder, que era una parte muy exigua y localizada de la población del Imperio ruso, que tenía además, en comparación con lo que es el proletariado de una sociedad capitalista

avanzada, notables elementos de atraso y de subdesarrollo cultural, no podía en absoluto tener sobre el conjunto del territorio el control necesario para poder garantizar todas las condiciones que hacen verdaderamente democrática una elección. La Asamblea Constituyente que los bolcheviques disolvieron no era, desde luego, la representación de la democracia. Su elección había sido tan confusionista como lo es la de muchas entidades democráticas bajo poder burgués. El hecho de que no se pudiese hacer mejor ilustra dramáticamente las limitaciones del poder obrero que se había

establecido en Rusia y, junto con ellas, la inviabilidad a plazo medio de la dictadura del proletariado sin que el estallido de la revolución en Europa modificase substancialmente la correlación de fuerzas. En vez de reconocerlo pura y simplemente así, los bolcheviques prefirieron declarar que, por ser la «democracia formal» una cosa burguesa, carecía de valor una vez iniciada la revolución socialista; que la cuestión de las instituciones democráticas ya no era más que una «cuestión táctica»; etc. Es entonces cuando Rosa Luxemburg les dice que eso es una burda deformación de la

teoría marxista sobre la democracia; que están llamando «superación dé» a lo que en realidad es «incapacidad para»; y más aún: que esa incapacidad representa en un aspecto concreto lo que globalmente es inviabilidad de la revolución rusa en el caso de que el proletariado de Europa (y aquí los ataques de Rosa se centran sobre la socialdemocracia alemana) no ponga también en marcha la revolución.

Lo que Rosa Luxemburg defiende, y lo que defendemos nosotros, es que la forma jurídico-política bajo la dictadura del proletariado es la democracia, con sufragio universal y todo lo demás que

forma parte de ella. El «proletariado organizado como poder» es el poder real, la fuerza material consciente y dotada de un proyecto político, que, para poder llevar adelante tal proyecto, mantiene en pie esa forma jurídico-política.

Haremos una ilustración concreta de esta tesis tratando de responder (a la luz de todo lo dicho en el presente ensayo) la cuestión siguiente: ¿Cómo sería la «Constitución» de un Estado de dictadura del proletariado? Hay quien se la imagina como un texto en el que se especificaría: que el poder reside en los consejos obreros, que las industrias son

propiedad del Estado, etc., en suma: una serie de cosas que, si bien son todas efectivamente propias de la dictadura del proletariado, pertenecen a planos muy diversos, y generalmente no al constitucional. Así, de los dos presuntos contenidos que acabamos de citar, el primero (el poder de los consejos obreros) es condición de la posibilidad de una Constitución radicalmente democrática, más que contenido de esa Constitución en sí misma, mientras que el segundo (la propiedad estatal de los medios de producción) es un principio del *programa* político, no de la Constitución. Lo que significa la palabra

«Constitución» es precisamente la forma jurídico-política, y ésa, bajo la dictadura del proletariado, es la democracia. Por lo tanto, no será ni más ni menos que una Constitución radicalmente democrática, de la que estarán ausentes todas las medidas restrictivas y recortes que aparecen en las constituciones más o menos democráticas de la burguesía; una Constitución que establecerá la soberanía del sufragio universal, las libertades democráticas plenas, etc.

Entonces, se nos preguntará, ¿qué pasa con las medidas específicamente socialistas? Respondemos. Desde el

punto de vista real, algunas de esas medidas son ya materialmente inherentes al hecho de la toma del poder, y otras se irán aplicando oportunamente. Pero la pregunta, al formularse en relación con el tema de la Constitución, se refiere evidentemente a cuál es el carácter jurídico-formal de las medidas en cuestión. Pues bien, desde ese punto de vista, serán medidas legislativas aprobadas por el Parlamento; así, como suena: por el Parlamento, pero por un Parlamento elegido y legislante en unas condiciones en que la burguesía ya no tiene la posibilidad de manejar los recursos del poder, y en que éstos, por

el contrario, están al servicio de la más amplia y libre información, clarificación y discusión.



FELIPE MARTÍNEZ MARZOA (Vigo, 1943) es un filósofo español. A la edad de 29 años, publica los dos volúmenes de la primera edición de su Historia de la filosofía, tras haber realizado estudios de filosofía, matemáticas y griego. Desde entonces, su obra, no exenta de polémica intelectual,

permanece fiel al propósito hermenéutico de la historia de la filosofía. Ha publicado numerosos ensayos en los que analiza el pensamiento de autores como Platón, Aristóteles, Hobbes, Hume, Kant o Marx.

# Notas

[1] A Coruña, 1978. Edicións do Rueiro.

<<

[2] Madrid, 1976. «Comunicación». <<

[3] Madrid, 1973. Ed. Istmo. <<

[4] Así literalmente en *Das Kapital*. La redacción de *Zur Kritik* presenta variantes que no afectan a lo que aquí se trata. <<

[5] F. Martínez Marzoa, Historia de la filosofía, Madrid, 1973; t. II, p. 354. <<

[6] El mismo, *De la revolución*, Madrid, 1976; espec. pp. 15-29. <<

[7] M. Dobb, *Economía política y capitalismo*, trad. castellana, México, 1945, p. 15. <<

[8] En la primera edición se llamaban «capítulos» lo que luego son «secciones». <<

[9] E. Mandel, *Tratado de economía marxista*, trad. cast., México, 1969; t. I, p. 81. <<

[<sup>10</sup>] Id., p. 60. <<

[<sup>11</sup>] Id., p. 75. <<

[12] *Das Kapital*, Dietz, t. I, p. 27. <<

[13] K. Marx, *Einleitung*, en *Marx Engels Werke*, Dietz, t. XIII, p. 632. <<

[14] Véanse en particular los dos precedentes ensayos de este mismo libro. <<

[15] Supóngase, por ejemplo, que cada ciudadano tiene acceso exclusivo y en cualquier momento a un mando que determina su voto sobre un mecanismo contador, y que un cambio de mayoría registrado por este sistema obliga a realizar elecciones en un plazo de días.

<<

[16] Para esto y lo que sigue, cf. *De la revolución*, pp. 63-66. Todo lo dicho en esas cuatro páginas es pertinente aquí. Sólo cabe añadir que la «generalización de una sólida preparación científica», de la que allí se habla como condición necesaria para que se generalice el dominio sobre el proceso productivo, no es en absoluto una cuestión distinta y que pudiese fallar aun teniendo éxito la reducción de toda la producción a un único plan racional. Basta con extrapolar la imagen de un desarrollo de las fuerzas productivas a partir de la

propia situación actual en los sectores y países tecnológicamente más avanzados, para entender que la «reducción a un único plan enteramente racional» no es posible sin la generalización de una rigurosa preparación científica a toda la población. <<

[17] Cf. De *la revolución*, pasaje anteriormente citado, y también pp. 87-89. <<