

RETORICA Y DIALECTICA. LA POLEMICA ENTRE MARX Y PROUDHON

«En último análisis, la ciencia, igual que la historia, nos dejan, como puntualizó Ortega y Gasset, a la deriva: en posesión de un soberbio instrumental técnico para ir a cualquier parte pero sin lugar a dónde ir.»

(A. COBBAN: *The Decline of Political Theory.*)

La política tiene como sujeto la opinión; por lo tanto depende de ella y, en cuanto discusión entre hombres libres acerca de los fines colectivos y sólo secundariamente sobre los medios, es retórica. Puesto que el fin abstracto de la política es construir la morada o espacio ético en que los hombres vivan humanamente, el ἦθος, el cual no consiste en una obra estrictamente física, los griegos llamaban a sus héroes, desde los tiempos de Homero, oradores. Estos han sido el pueblo más político que haya existido jamás y por eso son los iniciadores de la tradición humanista; la política era concebida por ellos con el arte de humanizar la vida humana. Y como lo humano se distingue por la propiedad de la palabra o λόγος, el hombre que sobresale por su esfuerzo y realiza una obra o lleva a cabo una acción en que se exaltan o perfeccionan las cualidades humanas, merece ser llamado orador, hombre del ágora (ἀγορητής).

De ahí el poder extraordinario que le reconocieron a la retórica, una suerte de discurso con λόγος, destinado a concitar las voluntades humanas para la acción común. Mientras el héroe es un actor individual, ese mismo héroe lo es máximamente si sabe mover para un esfuerzo común las voluntades de todos; por eso la palabra orador (ρήτήρ, profesionalmente desde el siglo V ῥήτωρ) es el superlativo de héroe.

La retórica es, pues, un saber destinado a formar hombres políticos, héroes máximos, una suerte de lógica de la voluntad de los hacedores de palabras (λόγοποιοί). Hállase, en fin, tan ligada a la democracia —a la libertad de discusión— que se consideraba democrático aquel régimen en el cual constituía una realidad la «igualdad del derecho al uso de la palabra» (ισηγορία). En el mundo contemporáneo el advenimiento de la democracia coincide con la extensión de ese derecho. Pero en lugar de la retórica de las «bellas pala-

bras» se pone la pretensión de que el discurso público se construye científicamente. Una vía media, que pretende ser a la vez retórica y científica es la dialéctica (διαλεκτική). A este respecto la discusión, en realidad monólogo, entre Marx y Proudhon, resulta significativa. La acción política mediante la dialéctica puede ser sustituida por la acción científica.

I. RETÓRICA Y POLÍTICA

La palabra retórica, ῥητορικὴ, comparte la misma raíz que la palabra ἀρετὴ o virtud, que en su origen significa aquello que hace que cada cosa sea lo que es y que, luego, aplicada exclusivamente al hombre individual, es lo que le caracteriza como humano. Subsiste, sin embargo, el recuerdo semántico de que la virtud es siempre, primariamente política o pública, y sólo secundariamente una propiedad individual, pues tiene también raíz común con ἀγορά, asamblea del pueblo, ágora. Hegel, Tocqueville, Comte, etc., casi todos los grandes pensadores políticos de la primera mitad del siglo XIX, recuerdan aún este uso —que no connota, en cambio, la palabra «papel»—, movidos quizá por los ejemplos de Maquiavelo y de Montesquieu.

Aunque la virtud se funda en disposiciones naturales, mediante la ῥητορικὴ es posible mover *racionalmente*, mediante el empleo de «bellas palabras» (ἡδυεπής) como decía Homero, la voluntad y, por lo tanto, predisponer o educar en sentido comunitario en el ἀγορά la de todos y cada uno de los miembros de la πόλις. Por eso el político es pedagogo, de adultos incluso, antes que legislador.

El pedagogo comunitario o político, mediante sus palabras públicas o discursos políticos, sobre la πόλις, suscita las creencias comunitarias que dan sentido a las acciones individuales. Pero esa πίστις o creencia que constituye ciertamente el fin de todo saber científico, no es la misma que la que suscita el saber lógico de la ciencia rigurosa o ἐπιστήμη sino, en cierto modo, su *adaptación* a las necesidades superiores de la vida común. En Platón, parcialmente enemigo de la retórica, por el mal uso que hacían de ella los sofistas, los primeros humanistas y políticos, que criticaban el *ethos* existente, en verdad en crisis, pero sin ofrecer nada a cambio salvo mitos (μυθολογία) es ya la dialéctica la que asume la función de aquélla. No en vano para este filósofo la virtud es conocimiento; si bien habría que distinguir cuidadosamente entre sus diversas obras; singularmente, como es costumbre, entre la *República*, que es intencionadamente utópica, y las *Leyes*.

Dado que el orador y, por lo tanto, su ciencia específica, la retórica, se dirige a la opinión con ánimo de mover la voluntad y no directamente la

razón, la creencia que suscita es menos firme e inmutable; por eso sólo da lugar a un conocimiento contingente, es decir, a una opinión (*δόξα*). Equivale, por tanto, en principio, a un estudio del buen decir mediante el examen o análisis de los tópicos o lugares comunes (*τόποι*); en términos más modernos, las categorías del sentido común, tal como lo plantearon, por ejemplo, los moralistas escoceses del siglo XVIII.

Según Aristóteles, el padre fundador de la lógica y autor también de un famoso tratado sobre *Retórica*, ésta debe apoyarse en el conocimiento de la verdad. Ciertamente. Pero no puede considerarse mero instrumento transmisor de la verdad, por dos razones: en primer lugar, porque la transmisión pura y simple de la verdad es indiferente a la persona del oyente; en segundo lugar, porque a diferencia de la lógica, la retórica tiene en cuenta directamente la persona del oyente, el auditorio al que trata de persuadir; es decir, tiene que situarse a su nivel, poniendo la verdad al alcance del hombre común y contando con sus sentimientos; éste puede carecer de formación para entender la ciencia o *ἐπιστήμη*, pero por su cualidad humana es, ante todo, animal político: *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*. Aristóteles —lo mismo que Platón a pesar de todo— tiene una idea clara de que si bien el conocimiento riguroso es posible, sólo el sabio, el filósofo, hombres adecuadamente preparados y con especiales dotes, pueden llegar a poseerlo. Por eso el político es un hombre de otra especie, un filósofo de las cosas humanas (*τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*), que se dirige al sentido común de la mayoría y no a las minorías. Justamente por eso discierne en la dialéctica de su maestro en ese *λέγειν* (ensamblar, decir públicamente, prescribir) a la vez lógico y retórico, la presencia de ambos elementos; su conjunción en aquél tenía por objeto el conocimiento, por el filósofo-rey, de la *πολιτεία* perfecta, divina o ideal, en la cual se diera la absoluta coherencia entre la razón y la voluntad, la *πόλις* justa por encima de todas. En esa ciudad ideal, absolutamente *segura*, pues la permanencia e inmutabilidad es consustancial con los conceptos puros, quedaría excluida, por supuesto, la *δόξα* y, con ella, el factor de individuación y de cambio que es la voluntad; pues existiría también una plena libertad en cuanto sus miembros se comportarían todos racionalmente. La política dialéctica tiene por objeto excluir la voluntad, que según los griegos se relaciona con los deseos, con los sentidos, el factor perturbador de la racionalidad pura; es radicalismo ético.

Aristóteles nunca sintió demasiada simpatía por la dialéctica. Le parecía una manera de confundir las cosas, un método típicamente intelectualista. La lógica se refiere a lo necesario, a la verdad en su necesidad; es el arma del filósofo. La retórica persuade o refuta a aquél o a aquéllos a quienes no se puede ofrecer demostraciones; es el arma del orador o político. La dialéc-

tica expone la verdad, muestra lo que demuestra pero es, sobre todo, la manera en que camina hacia la verdad aquel que posee la aptitud necesaria para el conocimiento riguroso; es como un método ascético personal del filósofo e incluso del filósofo político o ῥήτωρ. Ni siquiera resulta fácil, como reconocía Platón, comunicar los resultados del análisis dialéctico. Lo impulsa el deseo erótico del amigo del saber —el dios Eros es hijo de Poros, la abundancia, y de Penia, la escasez—, convirtiéndose en una discusión lógica de la razón consigo misma, para purificarse de las trampas que le tiende el lenguaje, es decir, contra el prejuicio, en una actitud siempre renovada. El ascetismo del filósofo —y del hombre de ciencia— que aspiran a la pureza de lo racional, del λόγος, no resulta compartible con el hombre común, en el cual actúan a la vez los deseos, la voluntad, el sentimiento.

El propio Platón lo dice muy bien, por boca de Sócrates, en el *Fedro* ἡπερὶ καλοῦ (o sobre la belleza): «¿No es verdad que, en resumidas cuentas, la retórica equivaldría a un cierto arte de conducir las almas mediante discursos, no sólo en los tribunales y en las demás reuniones públicas, sino también en los particulares, tanto sobre asuntos generales como sobre asuntos pequeños, y cuyo empleo justo en nada resultaría más honorable cuando se aplicara a asuntos serios que cuando se aplicase a asuntos más importantes?» (1). No obstante, es perceptible el matiz irónico.

Aristóteles la vincula con la dialéctica: «De las demás artes ninguna saca conclusiones contrarias, mas solas la dialéctica y la retórica hacen esto; pues ambas tratan por igual de los contrarios. No es —prosigue— que sean iguales los objetos contrarios de que se trata sino que siempre lo verdadero y lo bueno son, naturalmente, de razonamiento mejor tramado y más persuasivo, por decirlo absolutamente» (2). Las distingue porque la retórica es «la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir» (3). O séase, considera específicamente los medios persuasivos, los cuales se distinguen de los medios necesarios de la lógica (4).

(1) Buenos Aires, 1952, pág. 91 (261 a).

(2) *Retórica*, Madrid, 1953, I, 1, pág. 8 (1.355 a, 30). Vid., para todo esto, la breve pero enjundiosa introducción de A. TOVAR a la edición citada.

(3) *Ibidem*, I, 2, pág. 10 (1.355 b, 25). La retórica, dice un poco más adelante «es como paralela de la dialéctica y del tratado de los caracteres o ética, la cual bien puede llamarse política. Por eso se encubren con la figura de la política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por ineducación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas; pero es una parte de la dialéctica y su semejante, como decíamos al comienzo; pues ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como nuevas facultades de suministrar razones» (1.356 a, 25-30, págs. 11-12). A continuación se refiere a la lógica.

(4) La lógica, como la economía, versa sobre medios. Aquella sobre los del pensa-

Si se tiene en cuenta que Platón ataca especialmente en el *Gorgias* (también en el *Protágoras*), la retórica de los sofistas, mera ἐμπαίρεια, como un arte para dominar, contraponiéndole la filosofía como política ideal (precisamente en *Fedro* intenta acercarse a la retórica), resulta más fácil entrever la función de la dialéctica hegeliana como la mediación racional unificadora entre la verdad lógica y la retórica. Su inconstante preferencia por la dialéctica obedece a motivos idénticos a los de Platón, pero tiene en cuenta a Aristóteles y a Kant.

El joven Hegel —y también el maduro, por ejemplo en la *Historia de la filosofía*— se ocupó críticamente del sentido común y se consideró enemigo de las opiniones populares. No en cuanto tales, sino en nombre de la filosofía y en la medida en que el *gesunder Menschenverstand* se sobrepone y se opone, conservadoramente, al saber riguroso que brota de la especulación, de la discusión de la razón consigo misma, según Kant describía la dialéctica. Es, desde ese punto de vista como unifica dialécticamente la historia de la filosofía como desarrollo de la razón, y la historia política o historia del Estado como desarrollo de la libertad política. La dialéctica sería propiamente el método que, basado en premisas comunes, κοινὰ προτάσεις, establece la unidad entre la razón y la libertad de la voluntad entre las ideas (ἰδέαι) y los tópicos (τόποι) comunes, considerados contrarios según las enseñanzas de las ciencias particulares. Su tensión confiere el carácter dinámico a la realidad (5).

* * *

En política, el siglo XIX fue una época de gestos aún más grandilocuentes —ὀπλοχρηταί dirían los griegos— que las palabras; fue, modernamente, el gran siglo de la oratoria pero también el siglo romántico en que la vaciedad

miento, ésta sobre los medios materiales o recursos de la acción humana externa. Pero ni una ni otra se refieren directamente a los fines de la acción mental o material. El propio ARISTÓTELES distinguió con agudeza la economía o ciencia de la administración doméstica de la cataláctica o ciencia del intercambio que es la «economía» propiamente dicha. Esto tiene interés en relación con lo debatido por PROUDHON y MARX.

(5) «Es este carácter dinámico de la realidad lo que denota la palabra dialéctica; el dialéctico no solamente debe poseer rigor, sino también vigor, dice muy expresivamente P. FOULQUIÉ; es tanto retor como lógico. Es, sobre todo, retórico cuando carece de lógica verdadera no siendo entonces la dialéctica más que el arte de engañar: le es preciso entonces esforzarse por dar a lo que sea falso una apariencia de verdad, mantenerse él mismo en la actitud de quien está seguro, suscitar un dinamismo contagioso...» (*La dialectique*, París, 1966, Conclus., pág. 123). Como es sabido, para KANT, la dialéctica era una forma inferior de la lógica. HEGEL vuelve a PLATÓN y la aplica al mundo del espíritu, pero en el sentido en que lo haría el filósofo-político aristotélico, retóricamente.

de la existencia que empezaban a sentir muchos como la enfermedad del siglo, era consustancial con la falta de creencias sociales arraigadas. Lo único que podía dar cierta seguridad (*ἀσφάλεια*) a los espíritus, eran las demostraciones; el mismo constitucionalismo encubre espontáneamente una actitud metodológica. La opinión «pública» más emotiva, pues, que sensible, acabó por depositar en aquellas su confianza —es decir, en los capaces de formularlas— con independencia de que las entendiera —este es el problema de Comte. Paradójicamente, esa supuesta o real «opinión pública» adquirió carta de naturaleza política en el transcurso del siglo.

Sin embargo, la creciente sustitución de la acción *política* por la acción (supuestamente) científica, la falsificación del retoricismo por los métodos —incluida la contribución de los *mass media*— no sólo actúa como factor de despolitización, sino que es la causa última de la inestable legitimidad de los regímenes, que no aciertan a «atemperar» los sentimientos a la realidad efectiva. Sólo las ideologías que combinan hábilmente la ciencia —es decir, premisas procedentes de las ciencias particulares (*ἴδια προτάσεις*)— y un cierto retoricismo apoyado en el *καιρός* o la oportunidad del momento, obtienen un asentimiento cuya precariedad depende de la profundidad y de la duración de las emociones que sean capaces de suscitar.

Las ideologías políticas son elaboraciones conceptuales que intentan suplir el vacío de las ideas-creencia de las épocas críticas. A su través, el intelectual ocupa el lugar del político, pero de una manera de la que difícilmente se hubiera sentido satisfecho Platón.

Una de las armas comunes entre estos intelectuales políticos es precisamente la dialéctica, con la cual creen lograr la perfecta identidad entre los conocimientos científicos y la realidad concreta. Sin embargo, como bien vio Lenin, aún con independencia de las virtudes intrínsecas de ese método —cuyo empleo por Platón, por Plotino, por Cusa, por Kant o por Hegel o Marx es susceptible de unos resultados bien distintos a los que serán capaces de obtener el común de los mortales—, con él no se puede armar a las masas: estas necesitan una vanguardia especializada que sea capaz de traducirles sus descubrimientos.

Justamente en 1848 tuvo lugar, empero, la revolución que sir Lewis Namier prefiere llamar, más exactamente, de los intelectuales, pero que ya fuera quizá más justo denominar de los profesores.

«Luis Felipe declaró en el exilio que él había abierto paso a fuerzas de orden moral —à une *insurrection morale*; hasta el punto que en vísperas de la revolución la Reina y sus hijos lo presionaron para cambiar el sistema» (6).

(6) 1848: *The Revolution of the Intellectuals*, Oxford, 1971, I, pág. 6.

El movimiento se extendió súbitamente por toda Europa; de una manera, por cierto, que los historiadores convienen hoy en considerar inesperada. Con él salieron a la luz las tendencias que iban a dominar el futuro. Como dijo Tocqueville, la ciencia social se iba a difundir como una nueva religión demostrable. En ese mismo año aparecen sendas obras de los tres intelectuales que en adelante iban a tener más influencia. La *Political Economy*, de John Stuart Mill, y el *Manifest der Kommunistischen Partei*, de Karl Marx; la de Pierre Joseph Proudhon se titula *Solution du problème social*.

Por el lado de la práctica efectiva, a consecuencia de los acontecimientos revolucionarios se establece en Francia el gobierno sansimoniano de Napoleón III. A falta de soluciones políticas, la ciencia comienza a sustituir, efectivamente, a aquélla en el ánimo de las gentes. La aparición en 1859 de *El origen de las especies*, les da a los intelectuales la garantía que aún les faltaba (7).

Entre los tres intelectuales citados como más representativos e influyentes existe un lazo común: su interés por el método, el cual se convierte explícitamente en los dos últimos en su estimación de la dialéctica como el instrumento que se encamina directamente hacia la verdad. También en Mill existe ese interés, si bien en él adopta la forma de una ley del progreso o de ley de los tres estadios. Pero en su pensamiento siempre domina a partir de 1840, por fijar una fecha, el atractivo de los modos «antagónicos de pensar» introducidos en Inglaterra por su mentor menos conocido, el poeta Coleridge; la oposición entre el Orden y el Progreso como quería Comte, o entre la Permanencia y la Progresión —término perfectivo de «progreso»— como decía aquél, constituye el factor que dinamiza su pensamiento y lo hace aceptable en los usos del tiempo.

Un ruidoso incidente al respecto, poco antes de 1848, entre Marx y Proudhon tiene un gran interés, pues constituye un hito altamente significativo en esa «larga revolución» en medio de la cual estamos todavía; hasta tal punto que las mejores descripciones de la misma sólo pueden interpretarla parcialmente (8).

En ese incidente se revela la progresiva sustitución de la concepción tradicional de la política y de la filosofía por la ciencia exacta. Aquélla, como ha dicho Martin Heidegger, es igual que la primera, griega por su origen, mientras la ciencia exacta o, más bien, la actitud científica de la cual es consecuen-

(7) Como escriben ST. TOULMIN y J. GOODFIELD, «en realidad, *El origen de las especies* fue una fase tardía de una operación intelectual más vasta, fase en la cual las nuevas categorías históricas fueron aplicadas a un caso particularmente difícil» (*El descubrimiento del tiempo*, Buenos Aires, 1968, cap. X, pág. 233).

(8) Cfr. R. WILLIAMS: *The Long Revolution*, Londres, 1961, págs. X y sigs.

cia, constituye lo genuinamente europeo. Se trata, precisamente, de la propiedad de esta civilización gracias a la cual se universaliza la europeidad (9). Pero resulta ciertamente dudoso que lo que se expropia a Europa sea además de la ciencia su espíritu. Sus supuestos básicos son precisamente la tensión entre la razón, que en su forma pura da lugar a la lógica filosófica que penetra las cosas haciéndolas inteligibles, aun a costa de su «verdad» o ἀλήθεια y la libertad de la voluntad como *emunah* o confianza; queda sólo, a lo sumo, la *veritas* o veracidad. En efecto, la tensión entre la razón y la realidad, entre la verdad como *emunah* y como *alétheia*, mediada por el sentimiento de lo humano, se resume en esa *veritas* que resulta de la lucha por la justicia, plasmada en diversas formas de derecho; cuyo origen es, asimismo, extra-europeo en un sentido estricto: el Derecho romano. Al método o vía que lleva a la justicia es a lo que Platón denominaba dialéctica. Pero convertido ese sentimiento en un *concepto* absoluto —la Humanidad—, la *veritas* da lugar a una imperiosa imposición de las ideas fijas que son patrimonio del entendimiento. Los lugares comunes de la ciencia sustituyen los τόποι del sentido común.

La diferencia entre Platón y Hegel o entre la *República*, cuyo subtítulo es «sobre la justicia» y la *Filosofía del Derecho* son los mil años de historia. En Hegel la justicia es, ciertamente, un absoluto, pero relativo, como diría Comte, a la historia. En su transcurso han aparecido en forma aparentemente independiente ya con el discípulo de Platón, la Retórica de lo humano y la Lógica de la φύσις, la Religión cristiana que introduce y justifica la dinamicidad ontológica, al menos en el mundo humano, el Derecho que determina el *ēthos* del cambio, y la Ciencia que actúa sobre la naturaleza humanizándola. Todo lo cual quiere asumir Hegel en su concepción final.

Detrás de él el hegelianismo desarrollará según diversos gustos, condiciones y circunstancias, retazos del pensamiento del filósofo, pero conservando casi siempre una devoción común al método, a la dialéctica, referida siempre a la Humanidad como absoluto. No se trata ahora de realizar la justicia, sino que la justicia está en realizar la Humanidad. En cierto modo es la fascinación que sienten por este absoluto, combinada con el atractivo del método dialéctico, un tanto esotérico, lo que da lugar al fenómeno del hegelianismo.

Los hegelianos se ponen casi sin excepción del lado de la Ciencia y en contra del Derecho, pero sin saber muy bien qué hacer con lo que le sirve de soporte o, simplemente, excluyéndolo. Simbólicamente, cabría reducir las diferencias entre los seguidores de Hegel a la manera en que consideran como

(9) Vid. L. DÍEZ DEL CORRAL: *El rapto de Europa*, Madrid, 1962. Como se sabe, ésta es una tesis central de la obra.

fin de la ciencia en el plano humano, la racionalidad (por ejemplo Feuerbach, Bauer), o la libertad (Stirner, Schopenhauer), o la justicia (Marx). Quizá el único que lleva a cabo una crítica total superadora con intención de volver a ensamblar esos tres elementos en una concepción ética pero antijurídica, es Nietzsche. En cualquier caso, la ciencia moderna desempeña un papel fundamental y junto a ella, la dialéctica. Por cierto, resulta casi retórica en el último pensador citado; pero en otros, como Marx, se acerca a la lógica, mientras en Kierkegaard, que acentúa el aspecto religioso, la dialéctica contempla oposiciones tan radicales en su pretensión de ser tan pura que la tensión se traduce en «saltos» en el vacío: ahí la superación tiene lugar por la vía del abandono.

Salvo ese caso de Nietzsche relativamente poco atendido, lo que se impone en el siglo del apogeo de la ciencia a la propia ciencia, es la idea del método evolutivo o dinámico, que resuelve incluso la oposición que se da entre la naturaleza y el espíritu, «poniéndolo sobre sus pies». Federico Engels, acentuando el naturalismo de la ciencia, escribirá una *Dialéctica de la Naturaleza*.

La discusión entre Marx y Proudhon, típicos representantes de esa larga revolución, aunque versa sobre la ciencia, todavía tiene en cuenta a los oyentes de una manera que el ataque de Marx, considerado en sí mismo, resulta todavía retórico.

* * *

La obra verdaderamente importante de ambos pensadores es posterior a 1848. Marx, el más joven de los dos (1818-1883) era todavía un desconocido. Es decir, exceptuando a la policía prusiana que pedía insistentemente al Gobierno Guizot que le expulsara de Francia a causa de los artículos de *Vorwärts*, y a un reducido círculo de amigos y revolucionarios alemanes; estos últimos relativamente aislados además de los emigrados políticos de otras nacionalidades, debido a su exclusivismo y a sus frecuentes y hasta burdas disensiones internas. Precisamente su nombre empezó a trascender fuera del círculo de los íntimos después de esta disputa (que, en cierto modo, es ya un monólogo).

Proudhon (1809-1865), a cuya costa quería presentarse el alemán ante la opinión, era popular desde 1840. En este año, momento culminante del régimen gran-burgués de la Monarquía de julio, había publicado la famosa obra sobre la propiedad en que estampó su célebre fórmula «la propiedad es un robo». En realidad ya la había pronunciado Brissot en 1789, pero seguramente aquél no lo sabía —y tampoco sería el único precedente; basta recordar a los Santos Padres—, se indignó mucho cuando se lo dijeron. Para lo que se estilaba en la época empezaba relativamente tarde: a los treinta años.

Sin duda Marx, hombre de formación académica, aspiraba a ir más de prisa que este intelectual un tanto «impuro» por su origen, que encarnaba el tipo medio de trabajador francés de su tiempo, aunque inventó la expresión destinada a hacer fortuna, «socialismo científico».

La fama de Proudhon llegará, sin embargo, a su cenit cuando, después de su entrada en la Asamblea Nacional (1848), pronuncie un notable discurso pleno de retoricismo —de *bon sens*—, contra Thiers, aunque sólo mereció dos votos, contando el suyo, entre 693. No tuvo en cuenta, sin duda, el natural horror de los oyentes, poco sensibles, ya que no era un asunto que incumbiera a su clase, a los *τόποι* populares. Marx debió alegrarse mucho en su fuero interno al enterarse; aunque, por su parte, al venirse abajo las esperanzas que había puesto en los sucesos de aquel año, abandonó en secreto las ideas comunistas a lo Weitling pasándose a una especie de socialismo democrático.

En ese discurso anunciaba Proudhon la lucha de clases; objetivamente mereció la aprobación de Marx. Y su voz tuvo más eco que el *Manifiesto*. En adelante empezó a considerársele su propagandista más destacado. No obstante sus proyectos tendían a evitarlas, lo cual quiere decir que no las consideraba inevitables, quizá porque su antiolectivismo era, en principio, incondicional. El francés cree todavía posibles los cambios estructurales mediante la movilidad social. Y, efectivamente, la expresión lucha-de-clases sólo adquiere su sentido conflictivo radical cuando se pronuncia en el ambiente del darwinismo social (o pseudo-darwinismo, como prefiere decir D. C. Somervell): considerando las clases como especies.

Desde su punto de vista que meramente constata una situación de hecho, el hijo del pobre tonelero de Besançon sostendrá empero las posturas más radicales. Fuera de la Cámara suscita fervor y admiración, pero solamente miedo y rencor dentro de ella y casi siempre incompreensión. Defendía vigorosamente el «derecho al trabajo» frente a propietarios que, en el mejor de los casos, como en el de Tocqueville, recelaban de las dosis de centralismo e intervencionismo así como de demagogia que, por lo menos a la larga, comportaría. Sin embargo, la oferta de Proudhon era bien clara y razonable dada la situación: «Donnez-moi le droit au travail, et je vous donne le droit de propriété». A pesar de su célebre fórmula, no era partidario de la propiedad colectiva: «La propiedad, cita G. Lichtheim, no puede volverse social al hacerse común», de la misma manera que «no se curan las rabias mordiendo a todo el mundo». Su programa no estaba muy lejos del de Guizot al que defendió anteriormente en alguna ocasión: difundir al máximo la propiedad en el seno de la sociedad para constituir así una amplia base media.

El prestigio de Marx siempre contará entre sus causas el ataque a este hombre verdaderamente célebre y honesto, y en modo alguno menos mor-

daz. Mantuvo su hostilidad incluso cuando los ecos de la disputa quedaban muy lejos. Aunque reconociese hacia 1865 su coincidencia con él en la defensa de los derrotados de junio del 48, todavía podía reprocharle su actitud ante Napoleón III; reavivó el fuego el hecho de que en la Comuna de París de 1871 fuese mayor la influencia de las ideas proudhonianas.

La obra por la que hoy se les conoce a uno y a otro, data precisamente de esos años 1848-1850 en que se consolidan por toda Europa las ideas fuerza del futuro. Algunas difundidas ya como una suerte de saber social, en el seno de la sociedad; otras, patrimonio de intelectuales más o menos dispersos y quizá poco conocidos todavía como el mismo Marx; muchas, como en el caso de ambos, solamente engendradas. Lo que queda decidido, constituyendo el contexto en que se insertan, es, a la par que la rápida politización de amplios sectores convertidos en masas, la creciente pérdida del sentido y hasta del instinto político por parte de los intelectuales. Por razones múltiples, entre las cuales se alude a veces a la propia decadencia del pensamiento político debida a la creciente especialización, eso constituye un hecho notorio. En filosofía, por ejemplo, los mejores pensadores ya no se ocuparon directamente de asuntos políticos; consideráronse ajenos a ellos por carecer de los conocimientos «científicos» adecuados. Despreocupación que, naturalmente, aumenta su ignorancia.

Seguramente Augusto Comte fue de los primeros en darse cuenta del abandono de la opinión pública por parte de los intelectuales y del riesgo de que, sin opinión, los individuos se redujesen al estado de masas, bien abandonadas a sí mismas, bien conducidas por aventureros. Su «sociología» aspiraba a solucionar la cuestión; esperaba, ni más ni menos — *o tempora, o mores!* — que su carácter científico atrajese a los espíritus mejor dotados y más desinteresados. Su ayuda sería decisiva para reconstituir la moralidad pública (10).

(10) «El declive de la teoría política, según A. COBBAN, puede ser considerado como una reflexión del sentimiento de que los valores éticos no tienen sitio en el campo de la dinámica social y en la política de poder. Tal es, me parece a mí, el auténtico significado de "la revolución de las masas": significa el ascenso a posiciones de control por parte de aquellos que viven su vida sin teoría, cualquiera que sea la clase social efectiva a la cual pertenezcan» («The Decline of Political Theory», en *European Intellectual History Since Darwin and Marx*, W. W. Wagar, ed., Nueva York, 1967, 9, página 192). El «método» sirve de sustituto por el *theorein* a los intelectuales contemporáneos, enemigos, por lo tanto, del pluralismo o anarquismo metodológico. En gran parte por ese odio a la autoridad personal que trasciende, tanto en los escritos de PROUDHON como en los de MARX (paradójicamente, quizá menos en éste). Cfr. al respecto SH. S. WOLIN: *Política y perspectiva*, Buenos Aires, 1973, 10, VII, pág. 412. PROUDHON consideraba que «el genio no es sino anticipación del método». Resume

Los pocos intelectuales verdaderos que, como atendiendo a su llamada, se interesen en los asuntos públicos, procurarán hacerlo, igual que Proudhon y Marx *more científico*. Con el tiempo, también los puros y simples demagogos se aprovecharán del aparato científico —habitualmente pertrechados con los «métodos»— o bien, directamente, de las enseñanzas de los maestros para sus propios fines.

2. LA APARICIÓN DE LO SOCIAL Y LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA ESPECÍFICA

La obra de Lorenz von Stein, funcionario, profesor y político al servicio de Prusia, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, recibió este título en su edición definitiva de 1850, justo en la mitad del siglo. Su primera edición, de 1842, escrita con espíritu positivista, fue sumamente influyente en Alemania, pues dio a conocer las ideas socialistas y comunistas que fermentaban en el París de los emigrados y conspiradores que frecuentaba su autor, informador puntual de su Gobierno, que le había becado. Marx cita ya en el otoño de ese año, en un artículo en el *Rheinische Zeitung*, a Leroux, Considérant, Proudhon y Fourier, probablemente a través de la obra de Stein.

Constituye ésta uno de los mejores testimonios de un observador que cabe denominar imparcial, en este sentido, del cambio de signo que se estaba operando en el seno de la sociedad.

El alemán es un pensador serio y concienzudo, a pesar del desdén con que suele tratarlo la literatura marxista —por ejemplo Luckas. De manera independiente lleva a cabo la tarea de liberar el hegelianismo de elementos filosóficos y retóricos, quedándose con los dialécticos. Lo prueba su manera de tratar la Sociedad como entidad autónoma frente al Estado. No es ciertamente un genio, pero tampoco se da en él esa languidez del pensamiento que se *disimula* mediante el expediente de la simplificación, sin compensarla siquiera con la finura del análisis.

Es el fundador de la sociología alemana al contemplar la sociedad como la forma de existencia real y verdadera y trasladar a ella la filosofía de los cambios históricos, transformándola en un análisis del cambio social. Da, en efecto, la impresión —que por su influencia equivale casi a un decreto— de haberse terminado definitivamente los movimientos políticos —y, por lo tanto, histó-

WOLIN —cuya espléndida obra es lógico que haya tenido poca resonancia— que «la destructividad metodológica ha recorrido un largo trayecto desde que HOBBS se entretuvo en "fingir" la aniquilación del mundo».

ricos— en el seno de la existencia estatal, apareciendo en su lugar los movimientos sociales cuya naturaleza es reiterativa y ahistórica; distinción incómoda y difícil de asimilar que, si se acepta, acaba por ocultar la verdadera naturaleza del cambio (11).

Para el pensamiento histórico éste se presenta como corte epistemológico impuesto necesariamente en la serie de relaciones temporales de sucesión; la crítica de la causalidad ontológica, por David Hume, es el punto exacto de partida. A partir de la obra de este pensador puede aparecer la conciencia histórica y aparece, efectivamente, como un típico caer en la cuenta de la necesidad de las diferencias en la cultura y en los valores en las etapas de una misma sociedad; cuya unidad en un momento dado sólo puede comprenderse, sin embargo, históricamente. Es el conocimiento histórico el que articula las diferencias entre los acontecimientos que pertenecen a un *ēthos* distinto, mediante la atribución a las mismas de un *sentido* no percibido directamente por la razón, sino con ayuda del sentimiento. Será Kant quien saque todas las consecuencias (12)

Pero precisamente la idea de movimiento social es una de aquellas que Comte llamaba ideas ciegas; el mismo Stein admite que carecen de sentido al reconocer que son irrealizables sus hipotéticos fines. La sociología, que nace de ahí, rompe también su conexión con la filosofía de la historia. Una vez que se ha puesto en manos de la ciencia, necesariamente aséptica respecto a los valores, pierde también ella su sentido; si se le atribuye alguno se convierte en mera ideología, en asuntos de fe y no de razón. Precisamente el mayor agravio del rousseauiano y semiteólogo Proudhon —había leído mucha teología durante su trabajo de linotipista— contra el industrialismo, que tendía a fomentar un intemporal cosmopolitismo, consistía en que, a su entender,

(11) Una excelente exposición de STEIN en H. FREYER: *Introducción a la sociología*, Madrid, 1973, y la introducción de L. DÍEZ DEL CORRAL a la antología castellana de la obra de STEIN: *Movimientos sociales y Monarquía*, Madrid, 1957.

(12) Con HUME se cae en la cuenta de que los juicios éticos no son racionales, sino que en ello desempeña un papel decisivo el sentimiento. Por eso, no es función de la ciencia «hacer juicios éticos». De modo que «el teórico político se relaciona esencialmente con discusiones en torno a lo que debe ser. Sus juicios son, en el fondo, juicios de valor. La especie de opinión que ofrece es que una línea de acción política resulta éticamente preferible a otra, no meramente que sea más eficaz, sea lo que fuere lo que esto signifique...» (A. COBBAN: *Op. y loc. cit.*, 9, pág. 199). PROUDHON afirmaba que «la molesta situación» actual se debía a «una cierta enfermedad de la opinión... que ARISTÓTELES había denominado *política*». Y ya es sabido que para MARX, «cuanto más claro y vigoroso es el pensamiento político, *menos* capaz es de captar la naturaleza de los males sociales» (Vid. las citas en WOLIN: *Op. y loc. cit.*, XII, páginas 446 y sigs.).

separa también la ética de la política y de la economía; por ello se aferra con fuerza a la idea de justicia, como un absoluto imperativo (13).

Lo mismo le ocurría a Marx quien, no obstante, asume seriamente la herencia idealista y teutónica y quiere hacer las cosas científicamente. Por eso, sin perjuicio de criticar a Stein (14) critica también, por ejemplo, al economista francés. Michel Chevalier porque acusa a Ricardo de haber hecho abstracción de la moral: «En puridad, Ricardo hizo que la economía hablase su propio lenguaje; si no habló moralmente, la culpa no fue de Ricardo» (15). Frente a Proudhon, Marx apela directamente a la ciencia con la intención, en *arrière pensée*, de hacer de ésta la verdadera moral; en él la sociología es también la base de la eticidad pues está destinada a construir el espacio ético. Pero, en el fondo, ahistóricamente, sin comparar con el pasado, sino, más bien, con un futuro inexistente.

Volviendo a Stein, se han acabado, pues, las revoluciones (y las reformas) políticas; el tipo de relación predominante antaño (la relación jurídica), cede en importancia a las relaciones sociales, cuya sustancia es ahora la relación económica (en el sentido de relaciones de producción). La cuestión social —palabra esta última que, a lo largo del siglo acaba siendo sinónima de «moral»— ocupa la escena. Si se quiere superar la ambigua concepción de Stein remítase toda la cuestión al fundamento mismo de la vida en común: gracias a la ciencia se trata ahora de la revolución definitiva. Para salvar el *impasse* es preciso manipular enteramente la historia, poniéndola al revés. Se trata de cambiar las bases de la vida social mediante una organización racional coherente de la misma, pues, igual que la ciencia, constituye un sistema de relaciones. La doctrina de la organización pervive en Marx, como uno de los elementos de su concepción interhumana fundamental; lo que, según la naturaleza humana, hace del hombre un ser verdaderamente social. A partir de ahí la política consistirá en la composición o reconstrucción rigurosa del sistema total de relaciones, hasta lograr la síntesis en que, al ser idénticas la razón y la voluntad, se realiza automáticamente la justicia. La nueva historia

(13) A PROUDHON, comenta con finura E. FAGUET, «de gustaba ser director de conciencia, tendencia bastante generalizada entre los hombres virtuosos que son conscientes de su virtud» (*Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, III, Paris, s. a., «Proudhon», I, pág. 118). Esta sería una de las causas del disgusto con MARX.

(14) «La misma gente que en Alemania quisiera liquidar la servidumbre, para hacer, como creía SANCHE, buenos ciudadanos y gente libre, por ejemplo, STEIN y VINCKE encontraron luego que para criar "buenos ciudadanos y gente libre" había que restablecer la servidumbre, justo como ahora se ha intentado en Westfalia. De lo que se sigue que, como el temor de Dios, el "respeto" es necesario en todo» («Die Deutsche Ideologie», en *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1964, pág. 423).

(15) «Nationalökonomie und Philosophie», en *ibidem*, id., pág. 260.

en que el ser ya no se distinguirá del deber ser, superará así a la mera historia.

El sentimiento que impulsa firmemente esta actitud que acaba por imponerse, se basa en el hecho de que en la Europa postrevolucionaria (industrial), se siente la falta de un auténtico espacio ético, de una morada verdaderamente humana. El Estado ya no es el lugar de todos que, igualándolos, los hace libres. Según se pone de relieve en Francia más que en parte alguna, el Estado es meramente instrumento de una clase cuya relación gravitativa resulta ser precisamente económica. Ya no se siente el Derecho como instrumento de la justicia. El voluntarismo heredado del jusnaturalismo racionalista divide a los hombres en conjuntos indiferenciados entre sí en cuanto forman parte del mismo grupo; la oposición a los demás le confiere el carácter de una unidad colectiva.

En Francia se juega la aniquilación de las ruinas del antiguo *habitat* político: sólo sirve para amparar a minorías, a una fracción de la nación (16). Queda preparado el terreno, como campo de nadie —la Sociedad, que en Hegel es sólo un concepto racional— para los combates decisivos y directos entre las clases, sin el rodeo dialéctico del Estado. La libertad sólo significa ya algo como libertad de clase. Dentro de esos supuestos, tanto Proudhon como Marx harán suya la regla democrática de las mayorías, pero en un sentido diferente al de Bentham; en Europa continental es siempre una minoría la que, dada la estructura del Estado, impone su ley a las demás.

Los problemas humanos decisivos son, pues, problemas sociales; éstos son ajenos a toda moral heterónoma salvo, acaso, la privada de los grupos dominantes, sometida, sin embargo, a múltiples condicionamientos sin solución, y a toda norma. Sólo rige la puramente racional del interés económico, que une a los hombres de la misma condición frente a los demás, mientras la envidia los separa, quizá, dentro de la suya, como observaron Comte y Tocqueville, atizando la discordia. En esa dispersión, las relaciones estatales o políticas sólo favorecen a los mejos situados, en oposición a la mayoría, la cual carece absolutamente de otra normativa que no sea la de su interés material. Hasta éste se define también negativamente, por contraposición al de las clases dominantes.

(16) «Si es verdad que la clase dominante de la sociedad tiene que querer apoderarse de la autoridad política (*Staatsgewalt*) por su propio interés, sobreviene la pregunta de si esta autoridad política *tiene en sí el poder* para defenderse contra la fuerza (*Gewalt*) de esta clase, y en caso de no tenerlo, de *qué manera* se apodera esta última efectivamente del poder político» (L. VON STEIN: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Darmstadt, 1972, vol. I, III, 2, páginas 49-50).

Aparece el proletariado como la gran mayoría que sólo tiene verdaderamente intereses y no derechos. Su presencia es denunciada vigorosamente por los rivales del liberalismo, los conservadores. Coleridge, Ruskin, Carlyle en Inglaterra. Los contrarrevolucionarios franceses y los aristócratas sansimonianos junto con los eclesiásticos. En Alemania, románticos como Adam Müller (17); en España, Donoso. La sociedad industrial es la culpable. Es el sistema de la industria moderna el que establece un tipo de relaciones objetivas que, según demuestra Stein, reduce a la gran mayoría a la necesidad de identificar el interés general con sus intereses económicos. Marx toma nota; Proudhon levanta acta oficial del hecho durante esa famosa discusión en torno al artículo 13 sobre el derecho al trabajo, de la constitución que quiere darse la Asamblea Nacional, reunida en septiembre del 48. El viejo Estado europeo, despojado de su legitimidad histórica por la triunfante burguesía, reducido a la maquinaria, se convierte en el botín más codiciado, en cuanto, sin vitalidad ética, pierda también, en el sentir de las masas, las funciones y los usos que, ante el presente, legitiman al poder. Esto es, en último análisis, lo que quiere decir Stein: las masas han hecho su aparición y es preciso reconstruir la vida ética desde su raíz.

Desorientados los hombres, puesto que las instituciones, singularmente el Estado (y la Iglesia desde hace largos siglos), no son siquiera capaces de adaptarse a las nuevas pautas y papeles —Stein lo considera imposible—, redúcense aquéllos, como temían Comte, Tocqueville, Guizot, a su mera cualidad de individuos cuya reunión, según la física, forma una masa. Proudhon y Marx se proponen simplemente encauzar su dinamismo en una cierta dirección casi fatal. Por su parte, Stuart Mill, desde su observatorio inglés, teme, con cierto pesimismo, que las sociedades occidentales pueden acabar estancadas moral y materialmente como la China: confía a los intelectuales la misión de movilizarlas; sin una dirección inteligente los actos colectivos son una especie de movimiento puro dentro del espacio social, igual que el de una materia sin

(17) SH. ÁVINERI señala cómo este pensador desempeñó un papel parecido en Alemania al de los conservadores de otros lugares: «discutió las condiciones de las clases trabajadoras en Inglaterra en un lenguaje que parece prefigurar el análisis de MARX en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844. Analizando a ADAM SMITH, MÜLLER llega a la conclusión de que la economía política escinde el proceso de producción, que debiera ser unitario, en capital y trabajo» (*The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge U. P., 1970, cap. 2, pág. 55). Sólo recientemente y con bastante timidez se está poniendo de manifiesto cómo la inmensa mayoría de las ideas más o menos socialistas son de origen conservador. Entre ellas merece destacarse aquí, casi como una constante, el extendido interés de los conservadores y reaccionarios de los distintos países europeos de la primera mitad del siglo XIX por las clases trabajadoras inglesas, casi más que por las propias.

formas. Lenin rectificará más tarde, en este sentido, el marxismo. He ahí lo que quiere decir movimiento social: un cambio de posición de grupos humanos en un espacio cartesianamente deshumanizado. Los movimientos sociales son una especie de movimientos naturales. Su explicación científica tiene que ser semejante a la de los movimientos o cambios en el mundo natural. No es casual que el siglo XIX redescubra a Hobbes. Pero la taxonomía social, inspirada por el lenguaje de los historiadores, hace de las clases las unidades que protagonizan el movimiento como si fuesen las especies en que se divide el género humano. Su diferencia específica la determinan en el nuevo mundo industrial sus intereses de este orden aunque no faltan analistas, en cierto modo más consecuentes como Ratzenhofer, Gumplowicz o Walter Bagehot, que hablan sin ambages de las diferencias raciales. En realidad esta era la doctrina con que Sièyes explicaba y justificaba a la vez la revolución francesa y los derechos del *tiers état*. Por su parte Saint-Simon expuso la lucha de clases como oposición entre clases industriales y *castas* ociosas. Así, pues, sólo reorganizando las diferencias en torno al criterio del interés —criterio bajo, pero, sin embargo, seguro, decía melancólicamente Tocqueville—, es decir, agrupando a los individuos en clases económicas podrán aquéllos imprimir un sentido a sus actos colectivos. El *ēthos* necesario de su clase o grupo impregnará con su moralidad las acciones individuales (18).

Trátase, no obstante, todavía de una moralidad más social o racional que humana, pues no integra ni el sentimiento ni la voluntad, como percibe Augusto Comte, siempre tan penetrante; es decir, de una moralidad condicionada por la situación en la sociedad, por lo tanto, relativa, no absoluta, sentida justamente como lo es, como diferencia, mientras no llegan a identificarse los intereses de clase con los del género humano. La oposición entre las clases es, pues, una contienda para realizar la humanidad, para humanizar al hombre; equivale a una lucha por la justicia cuya comprensión sólo es posible dialécticamente. Si bien aquí se marca una diferencia entre Proudhon y Marx. El primero rechaza efectivamente el tercer término, considerando que lo que hay que hacer es establecer un equilibrio; no como síntesis, al modo de la química, sino físico, reconociendo, pues un papel

(18) AVINERI nota también que MARX «sanciona las actividades de las uniones de trabajadores, no por sus propios méritos, sino porque contribuyen a crear los instrumentos políticos necesarios para la victoria definitiva del proletariado... Esta idea se encuentra también en la base del principal argumento de MARX, en 1847, contra la condena, por PROUDHON, de las actividades de esas uniones. Las condiciones económicas crean objetivamente las condiciones económicas; pero sólo serán creadas subjetivamente mediante sus propias actividades en uniones de trabajadores, asociaciones, etcétera» (Op. cit., cap. 5, pág. 146).

al Gobierno. Este, en el fondo, se limita a garantizar continuamente ese equilibrio entre los grupos surgidos espontáneamente, pues son los mismos hombres los que han de protagonizar la lucha por la justicia, el único absoluto que admite el francés; mas como un desiderátum, no como algo realizable. La fuerza de Carlos Marx estriba, en cambio, en que la lucha por la justicia no sólo es lo que dinamiza a las oposiciones en el seno de la humanidad y hace posible la historia, sino que, fiel a Hegel, cree que cada momento histórico constituye un paso hacia ese ideal absoluto en que lo justo coincide literalmente con lo humano; y *lógicamente*, puesto que por una parte no parecen divisarse ya nuevas formaciones de clase en el horizonte y, por otra, según Stein, se ha llegado a la oposición definitiva, deduce que la oposición actual es la última. No le urge, por lo tanto, aceptar soluciones intermedias o de compromiso —aunque sea con la historia— como a Proudhon, contentándose con explicar científicamente la realidad y el método de la historia. En el alemán la dialéctica es una lógica de la historia que excluye los elementos retóricos: ante todo, *fiat justitia*. La lucha política es directamente una lucha científica (19). Las ideas están de acuerdo con los hechos; al espíritu del positivismo, avalado por la situación histórica, le parecen producto de una misma realidad natural. La idea de justicia tiene que coincidir con la de humanidad.

Stein ha estudiado quizá antes y más hondamente que nadie —salvo Comte— el sentido del «materialismo» de su época y el auge del colectivismo; llega a considerar aquélla radicalmente apolítica: «La lucha de una clase contra otra —escribe en las primeras páginas del *Verwort* de la edición de 1850— tiende a ganar, pues, para sí, la fuerza política (*verfassungsmässige* = constitucional) del Estado y a excluir de ella a las demás. La meta de esta lucha es, empero, la idea de aprovechar esa fuerza política del Estado, así ganada, o de ordenar y dirigir la administración estatal, de manera que

(19) «Si la sociedad constituye una realidad específica, un ser real no es, pues, ni un ser perfeccionado con caracteres constantes, ni una realidad sustancial en la cual los individuos no resulten ser más que una parte, ni un organismo jerarquizado. Importa, pues, para comprenderla, recurrir a un método que sea específico de la ciencia social, que subraye cómo pueden oponerse, contradecirse sin destruirse los términos, cómo se transforma una realidad mediante sus propios antagonismos, cómo un ser puede ser a la vez práctica y razón, realidad y lógica. PROUDHON tuvo, como MARX, el proyecto de exponer esta lógica dialéctica sin encontrar tiempo para hacerlo; no obstante, sus dos obras de 1843 y 1846 contienen los lineamientos y los análisis concretos que equivalen a otras tantas ilustraciones» (P. ANSART: *Sociologie de Proudhon*, París, 1967, cap. I, pág. 23). Las obras a que se refiere, son: *La création de l'ordre*, que muestra ya su familiaridad con HEGEL, y el *Système des contradictions*. Lo que dice ANSART de PROUDHON vale para MARX (como él mismo sugiere).

sirva a los fines (*Zwecke*) sociales de la clase social que los posea». A esta ley —añade— «no puede sustraerse ningún movimiento político».

También Tocqueville, observador comedido, muestra su sorpresa, en el crepúsculo del funesto régimen de julio, ante el extraño espectáculo de que ahora se quieran trastocar, después de una revolución liberadora, las bases mismas de la sociedad; cree intuir su causa.

Los famosos y semisecretos *Souvenirs* están impregnados del sentimiento de la inexistencia de vida pública. La desmoralización resultante de la falta de una política —que tan bien había explicado Augusto Comte en la lección 46 del *Cours*— hace que la controversia «pública» oscile entre los hechos y las ideas, pero como cosas indiferentes entre sí. El corrompido régimen orleanista, que entrega a los franceses a ese «materialismo blando» que corroe las almas y envilece a los hombres sin destruirlos, le parece un mundo irreal, ficticio. No existe una acción colectiva ni un verdadero centro que imprima orientación al movimiento del conjunto, misión que le atribuía Hegel al Gobierno. El tiempo fluía lentamente sin dejar percibir la dirección de su marcha. Los primeros sorprendidos de la revolución de febrero —hubiera podido ocurrir en cualquier momento o jamás, tal era el espíritu que se respiraba— fueron, en efecto, sus autores.

Fue uno de esos regímenes en que de lo político sólo se siente lo que constituye su máxima contradicción: la impotencia. Pues, la política positiva, verdadera, se refiere siempre directamente al poder, el cual se manifiesta en la acción. Ese sentimiento de impotencia que tenían los mismos revolucionarios, se contagió por doquier. No se trata sólo del escaso sentido político de las revoluciones «sociales» que, por puro mimetismo, dirigidas por intelectuales, sin auténtico arraigo social, tuvieron lugar en toda Europa; lo grave es que los mismos hombres que las hicieron se sentían incapaces de dominar el poder, el cual se les escapaba de las manos —un riesgo necesario de toda acción revolucionaria, sobre todo cuando por su carácter meramente intelectual caen en el vacío. Con certero instinto político murmuró Proudhon al comenzar la revolución de febrero: «El barullo se ha hecho ininteligible... No tengo nada que hacer aquí». La sensación de impotencia de los mismos intelectuales se traduce en el disgusto por la política; éste se acrecienta en aquél —y en Comte, por ejemplo— paladinamente, mientras su rival Marx abandona decididamente la política resuelto a «convertirse en el teórico del socialismo democrático» (20).

(20) Por su parte, PROUDHON «prescindió del populismo agrario e inventó lo que luego se llamaría sindicalismo» (G. LIGHTHEIM: *Los orígenes del socialismo*; Barcelona, 1970, cap. 5, pág. 92). Por su parte, comenta J. L. TALMON, que después de 1848 se desvanecieron las sectas utópicas, «y los anarquistas de PROUDHON, lo mismo que los

Los griegos habían concebido la política como una τέχνη para controlar y organizar racionalmente el poder que brota de la fisis, la poderosidad de lo real, lo demoníaco y tornar así benéfica la naturaleza o fisis humana. Por eso la definían como ciencia arquitectónica, cuya finalidad es construir ese espacio ético dentro del cual aquél se humaniza. Equívocamente, el intelectual de 1848, desconcertado por la industrialización y las nuevas fuerzas sociales identifica el poder con la ciencia, creación e instrumento humano al fin y al cabo. Confía en que, a su través, la voluntad ha de someterse inexorablemente a lo objetivo, a las configuraciones científicas de las formas de vida en común. Schopenhauer, luego Nietzsche, en cierto modo Kierkegaard, se rebelaron explícitamente contra esa concepción, pero los tiempos no eran todavía propicios.

Pensadores tan fuertes como Proudhon y Marx se limitan a bautizar como fuerzas —un término de la física— sociales lo «demoníaco» de la nueva presentación de la realidad. La sociedad, ese medio en que existen relaciones sin normas, está a su merced. Pero sostienen que gracias a la ciencia el hombre puede dominarlas, igual que la física. Sólo hace falta encontrar su principio newtoniano. En verdad Stein ha visto bien: ahora se trata de movimientos sociales, expresión ciertamente ambigua hasta que Nietzsche desentraña su sentido: la pleamar del nihilismo. La sociedad sin el Estado no es nada, puesto que carece de valores. Es meramente el campo de batalla de esas fuerzas que emergen de la realidad. Como en el estado de naturaleza hobbesiano, *Gesellschaft* pura, imperan las relaciones de fuerza; pero ahora entre «individuos colectivos» debido al crecimiento social. La *Real politik* sustituye a la *Wirklichpolitik*. Las decisiones de la voluntad particular de los *schreckliche Simplifikateure* (Burkhardt) que empiezan a abundar, se disimulan mediante racionalizaciones ideológicas que las identifican sin discusión, apolíticamente —los griegos decían «estúpidamente», el ἰδιώτης es el hombre apolítico con los intereses de las masas. Los intelectuales empiezan definitivamente a mandar.

La finalidad de la retórica política es alcanzar un compromiso acerca de la razón pública, siempre en trance de ser renovado. Pero el compromiso supone un espacio neutral en el que a la vez se dé un mínimo de coincidencia ética; su eticidad es lo que impregna el pacto, dando fiabilidad a los pactantes y garantizando el cumplimiento de lo convenido.

El episodio entre Proudhon y Marx tiene asimismo especial interés, como muestra de una discusión sobre asuntos políticos y con fines y propósitos po-

herederos del jacobinismo radical y los seguidores de BLANQUI, acabarían por unirse a los marxistas o colaborar estrechamente con ellos» (*Mesianismo político. La etapa romántica*, Méjico, 1969. Concl., pág. 476).

líticos, pero en la cual se pretende ya *solucionar* aquéllos científicamente. Resolver un asunto político, equivale a quebrar el *ēthos* común que hace posible la discusión. Y Marx lo hace en nombre de la ciencia, de la verdad intelectual, de la veracidad. No es extraño que el punto central de la misma sea la cuestión del método.

El peso de la controversia lo lleva el alemán, gran lector, por cierto, de los trágicos griegos. De un modo típicamente retórico se dirige no sólo a su adversario, sino a sus oyentes en general y, sobre todo, a sus partidarios cuya fidelidad quiere asegurarse. Aunque su apelación a los hechos ocupa ya muy poco lugar en la diatriba, la cual versa directamente sobre las ideas, como si fuesen lo mismo, sin embargo, su lenguaje no pretende todavía ser demostrativo; está destinado a ridiculizar al adversario, procedimiento que, por cierto, como observó Schumpeter, empleó frecuentemente en casos parecidos.

Proudhon es, por su parte, un personaje contradictorio, todavía indeciso acerca de la aplicación de la ciencia a la política.

Donoso Cortés, un orador enérgico, cuyas demostraciones pertenecen siempre al orden teológico o metafísico, de modo que imperan el asentimiento por razones trascendentales que excluyen todo compromiso, observó, en cierta ocasión, a propósito de la obra que dio motivo a la querrela, que «en las teorías del señor Proudhon hay a un mismo tiempo contradicción y consecuencias» (21). Podía ser todavía perfectamente tradicionalista y revolucionario. Sus fórmulas estridentes: «La propiedad es un robo», «Dios es el mal», «Yo soy el conservador» y tantas otras, hay que entenderlas retóricamente. Su interés por la dialéctica posee aún ese carácter que ya empieza a impugnar Marx; y la fuerza del anarco-sindicalismo, espontáneamente mayor que la del socialismo científico, se relaciona con ello. Proudhon era conscientemente hostil al racionalismo político aunque en su propia doctrina se den inevitablemente coincidencias con éste. En cierta manera preanuncia ya, por ejemplo, en su hostilidad a los intelectuales sansimonianos, la nietzscheana voluntad de poder y la animadversión al cientifismo de Georges Sorel, un pragmático. Marx lo había expresado muy bien en *La sagrada familia* (1845) cuando todavía era uno de sus admiradores: «El Proudhon real declara que no persigue ninguna clase de fines científicos abstractos, sino que formula a la sociedad exigencias directamente prácticas» (22).

El anarquismo-positivo, expresión que resume su doctrina, era ya una fórmula eminentemente contradictoria que aludía a la vez a sus convicciones y a

(21) J. DONOSO CORTÉS: «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», en *Obras Completas*, Madrid, 1970, vol. II, lib. 2.º, cap. IX, pág. 608.

(22) Méjico, 1967, IV, 4, pág. 89.

los sentimientos del público al que se dirigía, más sensible que formado intelectualmente. Era este el tipo medio de trabajador francés o, casi más bien parisino. Estaba relativamente instruido, pues según datos de 1848 ya sabían leer y escribir el 87 por 100 de los trabajadores masculinos y el 84 por 100 de los femeninos, mientras en 1839 eran capaces de leer el 57 por 100 de los reclutas, y el 65,5 por 100, en 1857. Según J. L. Talmon comprendían las teorías sociales tanto o probablemente más que, por ejemplo, los simples creyentes de la Edad Media entendían el dogma cristiano o los discursos teológicos (23). Quizá eran también más desconfiados. Para ese público necesitaba dirigirse ya de una manera a la vez probatoria y convincente, capaz de influir en sus sentimientos y satisfacer su razón. En ello radicaba su interés por la dialéctica hegeliana de la que tanto se hablaba (24).

Por cierto que Marx reconoció en el francés un temperamento dialéctico, que le predisponía a ser un pensador político. El alemán entendía ya la política como un saber directo acerca de la realidad; y el mismo Proudhon, cuando anunció su «indiferencia en materia política...», entendía ésta en su sentido tradicional. La sustituyó, pues, por la economía, en la cual reconocía un valor científico. Sin embargo, sostenía a la vez, como segundo postulado de la «anarquía positiva» que la libertad es la madre del orden y no su hija (25).

3. MARX, PROUDHON Y LA CIENCIA DIALÉCTICA

Cuando Karl Marx conoció en París, donde vivía exiliado hacía más de un año, a Pierre Joseph Proudhon —probablemente en octubre de 1844— contaba veinticinco años de edad y su nuevo amigo treinta y cinco. En el

(23) Op. cit., IV, cap. 1, IV, pág. 336.

(24) «La voluntad que anima a PROUDHON de convencer a lectores poco habituados a las dificultades de la reflexión le impulsa, en efecto, a evitar expresiones confusas. Procura oponer al lenguaje abstracto de la ciencia un vocabulario familiar, y sólo retiene de la economía política o de la filosofía los conceptos indispensables para la comprensión de las ideas generales. La reiteración de los temas es parte de este esfuerzo de esclarecimiento deliberado, pues fija la atención del lector sobre los puntos esenciales de la demostración», escribe P. ANSART al comienzo de su obra, centrada en PROUDHON, *El nacimiento del anarquismo*, Buenos Aires, 1973.

(25) F. E. MANUEL destaca que en la medida en que FOURIER «consideraba las relaciones en la sociedad ideal como arreglos concertados libremente, sin la intervención administrativa de una burocracia, su política convergía hacia el anarquismo teniendo siempre un gran atractivo para los teóricos anarquistas —PROUDHON, por ejemplo—» (*The Prophets of Paris*, Nueva York, 1965, epílogo, pág. 303). Esto se relaciona con su constante desprecio por los sansimonianos, cuyas doctrinas favorecían lo que llamaba el «feudalismo industrial».

citado artículo de 1842 de la *Rheinischer Zeitung*, había calificado de «obra penetrante» su escrito *Qu'est-ce que la propriété?* Reitera sus juicios favorables, matizándolos más en su obra, en colaboración con Engels, *La sagrada familia*. A propósito de la traducción por Bruno Bauer de la de Proudhon le dedica a éste las páginas centrales.

Según Marx, el francés «somete la base de la economía política, la *propiedad privada*, a un análisis crítico que es, además, el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que lleva a cabo Proudhon». Este ha revolucionado la economía política. Gracias a él, resulta posible una verdadera ciencia económica. Esa obra significa, respecto a la economía moderna, «lo que el escrito de Sièyes *Qu'est-ce que le tiers état?*» significó para la política moderna», añade extremando el elogio (26). Es decir, le dio la idea, o se la confirmó, de que, de acuerdo, por ejemplo, con Stein, los problemas del futuro ya no serán políticos, sino, en el fondo, económicos y, por lo tanto, sociales. El joven Marx, que no estaba todavía fuerte en economía, afirma que Proudhon había hecho allí «todo lo que la crítica de la economía política podía hacer situándose en un punto de vista económico». Su obra, que se sitúa dentro de la economía política acaba por superarse a sí misma, saliendo de esa órbita que Marx, liberal *in partibus infidelium*, está a punto de encontrar, de todos modos, acientífica: «La obra de Proudhon se ve, por tanto, científicamente superada por la crítica de la *economía política*, incluyendo la economía política tal y como Proudhon la formula. Este trabajo —agrega— sólo ha sido posible gracias al propio Proudhon, del mismo modo que la crítica proudhoniana tiene como premisas la crítica del sistema mercantil por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo y los trabajos de Fourier y Saint Simon» (27).

Personalmente, para Marx es, sin duda, el escritor francés un liberador, de la misma manera que lo fuera, anteriormente, en otro orden de cosas, Feuerbach.

La ciencia económica constituía, en efecto, por el momento, la ciencia teórica en que se hacía fuerte el liberalismo en medio de las tendencias conservadoras de todo orden. Pero aquél la sometía a una crítica global desde un punto de vista que cabría denominar humanista o político, es decir, re-

(26) *La Sagrada Familia*, IV, 4, págs. 96-7. No obstante, «PROUDHON, dice MICHELET, llamó robo a la propiedad. El, en cambio, quiere que todo el mundo sea propietario y no le importa el rico mientras sea pobre en el corazón y partidario de la igualdad por convicción, porque entonces se convierte en depositario de una riqueza que administra para la sociedad. "El rico que también trabaja es un santo. Yo lo reverencio"» (J. L. TALMON: Op. cit., II, cap. 4, e), pág. 260).

(27) *Ibidem*, id., pág. 96.

tórico, por sus consecuencias, a partir de las condiciones reales en que funcionaba en Francia, y susceptible por doquier de inducir a grandes teóricos como Stuart Mill, el hijo de James Mill, a quien estudiaba Marx con tanto ahínco como un rival, durante estos años (28), a abandonar las formulaciones puramente teóricas. Aunque esto sólo lo constatará después. Lo que autoriza a juzgar moralmente la economía como cualquier otra ciencia, son las consecuencias prácticas, «materiales». Toda ciencia es humana y está al servicio del hombre, como ha visto muy bien Proudhon en este caso; de modo que la práctica invalida la teoría (29). La cuestión es cómo coherente ambas coherentemente. Pero, por lo pronto, la obra de Proudhon le permitía decir adiós con la conciencia tranquila al liberalismo, que tan pocas oportunidades tenía en su misma patria, Alemania, mientras constituía en Francia la doctrina oficial de la clase dominante. Ciertamente que era preciso construir unas posiciones más sólidas sin caer en el utopismo; pero esta será la tarea que emprenda cuando, escarmentado por el fracaso de 1848, comience su carrera de economista (30).

(28) En 1844 había anotado MARX, de una manera excepcionalmente detallada, la obra de JAMES MILL (aparecida ese mismo año), *Elements of Political Economy*, que constituye una exposición de la economía ricardiana fruto de las conversaciones del autor con su hijo JOHN STUART, quien la redactó. Sus comentarios evidencian ya la influencia de SISMONDI, que también fue maestro de economía de COMTE —quien le devolvió el favor— y cuya influencia sobre la naciente Escuela histórica alemana de Economía, así como, en general, sus críticas a la economía fue tan grande. Sobre esto, vid. el prólogo de V. ANDRÉS ALVAREZ a *Economía política*, de SISMONDI, Madrid, 1969, que es la traducción del famoso artículo que publicó en la Enciclopedia Británica. También es evidente la del liberal alemán W. SCHULZ y la del francés EUGÈNE BURET, a la cual se añadiría muy pronto la de CONSTANTIN PECQUEUR. En SISMONDI y las obras de estos tres autores menos conocidos, se basan los juicios morales de MARX. Las obras son: WILHELM SCHULZ: *Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung*, Zurich, 1843; CONSTANTIN PECQUEUR: *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, París, 1846; EUGÈNE BURET: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, París, 1840. Vid., al respecto, D. MCLELLAN: *Marx before Marxism*, Pelican, 1972, 7, 2, págs. 214 y sigs.

(29) «Bajo el impacto de socialistas franceses como SAINT SIMON y PROUDHON, que habían considerado las implicaciones políticas del desenvolvimiento industrial, MARX dio un ejemplo de en qué medida es imposible discutir "problemas auténticamente humanos" en el contexto de las condiciones alemanas», comenta MCLELLAN: Op. cit., capítulo VI, 2, pág. 191.

(30) «En los años 1847-8 influyó tanto en él la propaganda de WEITLING y de BLANQUI, que comenzó a creer, contra su natural inclinación hegeliana, que podría realizarse una revolución coronada por el éxito, mediante un golpe de Estado llevado a cabo por un grupo reducido, pero resuelto, de revolucionarios.» Los sucesos de 1848 le obligaron a revisar seriamente su programa político aun sin modificar la teoría. I. BERLIN: *Karl Marx. Su vida y su contorno*, Buenos Aires, 1964, cap. VIII, pág. 143.

La amistad entre el liberado Carlos Marx y su liberador, estaba condenada de antemano, evidentemente, a durar poco tiempo. El conflicto que se veía venir, dados los antecedentes, estaba insinuado en la continuación del párrafo antes citado: «la obra de Proudhon se ve científicamente superada por la crítica de la *economía política*, incluyendo la economía tal y como Proudhon la formula». Y ya en una carta a Annenkov, de fecha 28 de diciembre de 1846, consideraba a Proudhon un *doctrinario*, en el sentido que tenía entonces esta palabra entre los intelectuales parisinos. Proudhon, dice allí, admitía las categorías económicas abstractas a la vez que reconocía que en la vida real no funcionaban exactamente.

La ruptura pública tiene lugar con la aparición al año siguiente de *Misère de la philosophie* (31). Está en la línea de otras obras anteriores, algunas no publicadas, en que rompe con sus amigos berlineses.

El argumento central contra su amigo francés puede resumirse en que Marx rechaza la igualdad de los salarios preconizada por Proudhon. Esto equivale a concebir la sociedad «como si fuera un capitalista abstracto»: el salario es intrínsecamente malo en la medida en que forma parte de un organismo del que es solidario. Lo que el francés propone equivale a una especie de trampa que indigna a Marx, en el mismo sentido en que le indignaron Feuerbach o Bruno Bauer; se apoya en la concepción apriorística esbozada en los *Manuscritos* de 1844, que muestra hasta qué punto estaba poseído por la tendencia de espíritu de la filosofía idealista alemana de reducir intolerantemente todo saber a prescripciones rígidas y universales de un deber científico (32).

* * *

De ese escrito, lo que interesa destacar aquí es la manera en que constituye un ataque también personal contra Proudhon por razones estrictamente políticas. Entonces, descontado ese apriorismo moralizante, resulta todavía

(31) Madrid, 1973. Fue escrita entre diciembre de 1846 y junio de 1847, e impresa en julio de 1847. Recuerda ENGELS, en su prólogo a la primera edición alemana (de 1855), que esta obra demostraba que entre PROUDHON y MARX existía un abismo insalvable. La primera parte se ocupa del escritor francés en cuanto economista; la segunda, va contra el filósofo. Vid. el comentario de G. DELLA VOLPE, que gira en torno «al surgimiento del problema de una dialéctica científica, es decir, analítica», en *Rousseau y Marx*, Barcelona, 1969, págs. 134 y sigs.

(32) «El método del pensamiento marxiano es principalmente *a priori*; presupone el doble postulado hegeliano de la estructura de lo real como concepto y de una ciencia que procurase su conocimiento adecuado. El fragmento sobre el *trabajo alienado* es capital; nos proporciona la definición marxiana del hombre —el autor se refiere a los

una obra retórica. No «prueba» nada; pretende más convencer que demostrar y está justificado su relativo olvido en el conjunto de los textos marxistas.

Desde este punto de vista, el centro de la disputa era el conocimiento que poseyese su nuevo rival de Hegel y, concretamente, de la dialéctica. Aunque tenga razón Marx en que Proudhon no había comprendido a Hegel, la verdad es que él mismo parece entenderla pura y simplemente como un arma retórica; o, más exactamente, como un sustituto de ésta. Emile Faguet ha visto hace tiempo, con gran agudeza, que: «El método hegeliano constituye, entre los polemistas, un método de estrategia admirable y un tanto fácil» (33). No cabe duda que, tanto Hegel como, sobre todo, los hegelianos, sacaron de él un gran partido. Incluso Marx, que poco más dijo acerca de la dialéctica que lo comprendido en la obra contra Proudhon y en el famoso y esotérico postfacio de *Das Kapital*. Tanto a él como a Hegel les ocurre lo que a Comte, quien jamás se preocupó por explicar sistemáticamente en qué consistía el método positivo. Fueron sus epígonos quienes hicieron de ello una cuestión esencial, empeñándose en descubrirlo. Engels, el íntimo amigo de Marx, tendrá la humorada de escudriñar en la naturaleza lo que es, ante todo, una especie de actitud personal que, desde los remotos tiempos de Platón, se aconseja adoptar al filósofo (34).

Según el P. H. de Lubac, que simpatiza con Proudhon, en vista de su acritud y de su tono estridente, y a falta de mejor explicación, los motivos concretos de la actitud de Marx habría que buscarlos en el hecho de que éste «discernió pronto en la obra de aquél, al que hubiera querido atraerse, la realidad de otra dialéctica distinta a la de Hegel» (35), pero susceptible de captar buen número de adeptos. La dialéctica proudhoniana era, en efecto, mucho más «práctica». No sólo porque todos sus términos significan realidades: en Hegel, el segundo término o antítesis equivale en el proceso del discurso a una mera negación racional de la tesis, con el fin de descubrir la

Manuscritos económico-filosóficos—: el hombre es un ser genérico cuya actividad esencial y específica es el trabajo; su fin último consiste en poseerse a sí mismo, y el hombre se posee creándose en y por el trabajo» (G. M.-M. COTTIER: *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, París, 1969, P. 2.^a, cap. VI, pág. 280).

(33) Op. y loc. cit., pág. 126.

(34) «En el sentido riguroso de la palabra no hay ciencia de la dialéctica, no hay leyes científicas suficientemente generales para que el sistema de estas leyes constituya una dialéctica de la ciencia», escribe J. MONNEROT. Y, «en MARX y en el marxismo (en lo mejor de lo que han escrito los que se dicen seguidores de MARX) hay dialéctica y ciencia, pero no hay ciencia de la dialéctica ni dialéctica científica» (*Dialéctica del marxismo*, Madrid, 1968, V, pág. 155).

(35) *Proudhon y el cristianismo*, Madrid, 1965, III, I, pág. 125.

síntesis; al menos en las formas estáticas del despliegue del espíritu, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho*. El procedimiento del francés resulta, por una parte, más comprensible o asequible al público en general: por otra, al eliminar la síntesis dejando libre la conclusión, evita más fácilmente caer en el dogmatismo. En realidad, como dice Lubac, no encuentra su forma definitiva hasta que escribe *De la Justice* (1858). La dialéctica proudhoniana, común con otros pensadores franceses como Comte o Guizot, incluso el propio Tocqueville, no arriesga afirmaciones definitivas e inapelables— sintéticas—, sino que sólo exige un análisis estricto de las tesis contrapuestas y que la polaridad sea real o proporcionada. Por ejemplo, toda la concepción histórica de Guizot pende de la dialéctica entre lo universal y lo singular o individual; la de Tocqueville, entre el espíritu aristocrático y el democrático, etcétera. El historiador puede ofrecer su interpretación personal, pero, siguiendo sus mismos análisis el lector puede llegar a su propia conclusión.

Eso es lo que hace del proudhonismo —bajo la influencia de Fourier y de Comte— la auténtica versión francesa anarquizante del socialismo «científico», que iba a hacer una dura competencia al marxismo —su versión alemana— casi hasta el momento en que éste, acientífica e inesperadamente, triunfó en Rusia *and so on* (36).

Pese a que por su carácter no era precisamente amigo de componendas, Proudhon no concedió demasiada importancia al ataque de Marx: quizá era menos ingenuo de lo que pudiese parecer y creyó que éste había dado un paso en falso. Según el P. de Lubac, se limitó a achacar su actitud a motivos de índole personal, tal como parece desprenderse del comentario que estampó en el margen de su ejemplar de la obra: «En verdad, Marx está celoso» (37).

(36) «Las invectivas que emplea MARX, escribe P. ANSART generalizando, se insertan en una polémica que tiende a desvalorizar a los ojos del lector a un autor considerado pernicioso» (Op. cit., Intr., pág. 14). Abundando en la misma opinión, observa H. B. ACTON que «los escritos marxistas son grandemente polémicos, pero los objetivos de sus ataques no representan, en su mayor parte, los órdenes de sociedad que los marxistas desean destruir, sino rivales radicales cuya competencia temen. Tal es el caso... de *Miseria de la filosofía*» (*The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, Londres & Boston, 1972, cap. II, pág. 57). Las dificultades científicas del socialismo científico tienen que ver, sin duda, con esta actitud, ya que doctrinalmente resulta bastante difícil de asimilar por el hombre común. Salvo como una fe.

(37) No obstante, cfr. LICHTHEIM: Op. cit., nota 2 al cap. V, pág. 254. Según éste, las notas de PROUDHON parecen probar que no comprendió lo esencial de la crítica. Según AVINERI, ésta consistía sustancialmente en que «el individualismo de PROUDHON le llevaba a un colectivismo brutal, esforzándose MARX en evitar una polarización semejante» (Op. cit., cap. 3, pág. 94). En los *Grundrisse*, el argumento de

Había, sin duda, motivaciones personales tras el ataque de Marx; pero asimismo se trataba seriamente de una disputa acerca del método y de la naturaleza de la política.

Distintos por temperamento y por educación, no estaban predestinados para entenderse; su relación amistosa sólo tenía como ocasión directa el hecho de que ambos eran ya jefes destacados, aunque, por el momento, Marx casi no pasara de aspirante a cabecilla. Que el pretexto fuera de orden intelectual, envuelto en consideraciones moralizantes, no tiene, en verdad, nada de extraño.

El francés, campesino autodidacto por falta de medios económicos —hizo «todos sus estudios de latín sin un diccionario», se lamentará sin resentimiento (su anarquismo-positivo, en modo alguno, apela a la pasión de la envidia)—, poseía los conocimientos amplios pero desordenados que cabe esperar, si vale decirlo así, de un linotipista sumamente curioso; organizados más por el sentimiento que por la objetividad de una disciplina rigurosa o académica. Tal vez, por eso, difícilmente creyó jamás en la absoluta virtud del saber lógicamente aplicado a los asuntos humanos, como si se tratase de una suerte de máquina motorizada. Cabe sugerir, pues, efectivamente, que su evidente interés por la dialéctica, por aquel tiempo casi obsesivo, débese más bien a que intuía en ella un medio para desarrollar el conocimiento personal; ligeramente susceptible, una vez puesto al alcance de todos, de convertirse en una especie de camino o vía —método— de la razón pública en orden a llegar a discernir las condiciones y la necesidad del equilibrio; es decir, en relación con el tema que le interesaba tanto a Proudhon: la justicia. El francés conocía a la gente en cuyo medio vivía y del cual procedía, y sabía que la manera de hacerles marchar en una dirección común tenía que ver con la posibilidad de uniformar vitalmente sus ideas, es decir, haciéndoles pensar en una misma dirección.

En cambio, Marx, cuya psicología, como en alguna ocasión dijera Berdiaeff, era de brocha gorda —y verdaderamente el conjunto de su doctrina se resiente de ello— poseía una sólida formación adquirida en las Universidades alemanas que empezaban a convertirse ya en los centros pensantes de Europa después de las reformas de Humboldt. Se había puesto al día en el *Doktorklub* de Berlín, cuyos miembros, habiendo renunciado al sistema del maestro, conservaban empero el culto al método, como si fuesen separables (¿cabe separar a Platón de la dialéctica o a ésta de aquél?). Intuían todos ellos correctísi-

MARX versaría en torno a lo que PROUDHON consideraba un modelo de comportamiento humano basado en necesidades humanas fijas, que no corresponden a las de una sociedad moderna y compleja (Ibidem, id., pág. 80).

mamente que la dialéctica —por su carácter subjetivo empero— contenía infinitas posibilidades críticas. Todos ellos reconocían el valor absoluto del conocimiento, la verdadera revelación para el hombre: consideraban función de la ciencia, del saber filosófico riguroso, tanto ordenar los hechos para comprenderlos, como prever o, más bien, adivinar el futuro (38). El hijo del influyente abogado renano era un radical de la ciencia, pero aplicada a las sociedades humanas, y acabó uniendo la objetividad del método científico con el subjetivismo dialéctico, que consideraba empero de origen social y, por lo tanto, expresión viva de lo real. Es así como, al mismo tiempo, el ser y el deber ser pasan a integrarse en una unidad. Aspirá, pues, legítimamente, desde su punto de vista, a implantar la justicia en el mundo. Consideraba ineludible que las implicaciones morales resultasen directamente del análisis científico.

El pensamiento proudhoniano se articula, en cambio, más como oposición directamente moral a la injusticia, que como serio propósito de convertir en realidad una justicia más o menos abstracta, o de determinar para siempre el curso necesario de los movimientos sociales. Sus fines son, por lo tanto, más limitados: «La tarea de la ciencia —escribe en *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), la obra que desató la ira de Marx— consiste, de modo absoluto, en buscar incesantemente, en vista de los resultados obtenidos y de los fenómenos que se van produciendo, las innovaciones inmediatamente realizables» (39). Una de las acusaciones del alemán es que el francés, llevado por una especie de idea platónica de justicia, se evade de la práctica, de la realidad concreta, quedando abierto, de este modo, su revolucionarismo a todas las componendas. Eso es cierto; pero se trata de la incomprensión de quien cree que el ser tiene que coincidir con el deber ser (40). En términos caracterológicos: Proudhon es todavía un inte-

(38) El tema es corriente en la época. Pero el problema científico lo vio seguramente mejor que nadie el norteamericano CH. S. PEIRCE (1839-1914), fundador del pragmatismo. Bajo la influencia de HEGEL, COMTE y MILL tradujo en términos modernos la vieja doctrina aristotélica de la abducción, un método en realidad dialéctico de prueba indirecta. Según el filósofo norteamericano, la abducción o retroducción indica el primer momento de la inducción, en el cual se elige una hipótesis probable que pueda explicar, en su caso, hechos empíricos. El lenguaje ocupa, como es de suponer, un lugar destacado. Vid. de ese autor, *Conferencias sobre el pragmatismo*, Buenos Aires, 1975. Y, sobre PEIRCE, C. W. MILLS: *Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, 1968.

(39) Madrid, 1870, cap. I, II, pág. 56.

(40) «PLATÓN, utopista (escribe PROUDHON en el mismo lugar, pág. 53), organizaba su república ideal en nombre de la ciencia que, por modestia y eufemismo, llamaba filosofía. ARISTÓTELES, práctico, refutaba la utopía de PLATÓN en nombre de la filosofía misma. Tal es la marcha de la guerra social desde PLATÓN y ARISTÓTELES. Los socia-

lectual del siglo XVIII, a la vez cortesano y rural, más sensible que emotivo. En Marx, hombre sumamente civilizado, predomina el temple emocional, siempre en tensión, del enérgico pensador postromántico que encuentra su única justificación y su reposo en la ciencia exacta, vitalmente asimilada. De ahí su enorme y detallada erudición, tan rara, sin embargo, en hombres de temperamento parecido en otras épocas menos científicas.

Aun con ciertas reservas, Proudhon era un escéptico respecto a los beneficios de la acción política radical. Después de todo, para él lo social no es sino esa suerte de «espíritu activo» que, mediante el trabajo, continúa la obra de Dios; su mismo sentido de la justicia posee ese halo religioso que juzgaba platónico su ex amigo. Ello explica su actitud ante la revolución del 48 —«nada tengo que hacer aquí»— que jamás le perdonaron sus enemigos íntimos, así como su aceptación posterior, pero no, en verdad, incondicionada, del despotismo del «mediocre» Napoleón —al que despreciaba: adhesión debida a su desinterés por la política y a la esperanza de llegar a ser su consejero (no, ciertamente, para disfrutar del cargo).

Hombre liberalmente generoso, tal vez por su condición humilde (41), tuvo buenos amigos, que no compartían, sin embargo, ni sus ideas ni sus actividades, pero reconocían su honestidad, como los hermanos Gauthier, ex discípulos y patronos, que siempre tenían disponible para él un empleo, o el economista liberal Bastiat, que le ayudó a sostener su quimérica *Banque d'échange*. Pero su sentido de la responsabilidad le llevaba a estipular sus condiciones de colaboración con el fin de conservar su independencia. Eso fue lo que le ocurrió con Marx, quien, desterrado en Bruselas a instancias del Gobierno prusiano, le había pedido que fuera su corresponsal en París. Proudhon condicionó así su colaboración, en su famosa carta fechada en Lyon, el 17 de mayo de 1846:

«Busquemos juntos, si usted quiere, las leyes de la sociedad, el modo en que estas leyes se realizan, el progreso según el cual llegamos a descubrirlas —le escribe "tomándose la libertad de formular algunas reservas que diversos párrafos de su carta [de Marx] me

listas modernos se suponen todos al servicio de la ciencia, una e indivisible, aunque sin poder ponerse de acuerdo ni sobre el contenido ni sobre los límites ni sobre el método de esta ciencia. Los economistas, por su parte, sostienen que la ciencia social no es más que la economía política.

Trátase, pues, por de pronto, de conocer lo que pueda ser una ciencia de la sociedad.

La ciencia, en general, es el conocimiento razonado y sistemático de lo que es.»

(41) Vid., no obstante, sobre el talante de PROUDHON, la ob. cit. de LICHTHEIM, 5, página 91.

han sugerido"—; pero por Dios, después de haber demolido todos los dogmatismos *a priori*, no vayamos a soñar, por parte nuestra, con adoctrinar al pueblo; no caigamos en la contradicción de su compatriota, Martín Lutero, quien, después de derribar la teología católica, se puso en seguida, con gran aparato de excomuniones y anatemas, a fundar su teología protestante. Desde hace tres siglos, Alemania no se ha ocupado más que de destruir la revocadura hecha por Lutero; no vayamos a preparar nuevas tareas para el género humano con otras capas de yeso. Aplaudo de todo corazón su idea de esclarecer todas las opiniones; hagamos una polémica buena y leal; demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y previosora, pero, precisamente porque nosotros estamos a la cabeza del movimiento, no nos hagamos jefes de una nueva intolerancia, no nos las demos de apóstoles de una nueva religión, aunque esta religión sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Acojam y alentemos todas las protestas; demostremos todas las exclusiones, todos los misticismos; nunca consideremos una cuestión como agotada y, cuando hayamos gastado hasta el último argumento, volvamos a empezar, si es preciso, con la elocuencia y la ironía. Con estas condiciones entraré gustoso en su asociación, y si no, no.»

4. LA CIENCIA DE LA PRÁCTICA SOCIAL

En sus notas al margen del ejemplar de *Miseria de la filosofía*, se defiende Proudhon de la acusación de sustituir el devenir económico por un andamiaje racional (42). No obstante, reafirma su postura de que entre la experiencia, siempre compleja y los esquemas intelectuales de la misma, entre el carácter contemporáneo de los hechos y la necesidad del orden lógico, existirá siempre una distancia (43). Proposición correcta que evidencia que no

(42) Vid. G. LICHTHEIM: Op. cit., 3, pág. 50. AVINERI observa que, «indirectamente, MARX se sirvió también de este lenguaje conceptual en su argumentación contra PROUDHON: el empleo por PROUDHON de categorías, siguiendo a la economía clásica, ve los problemas como si residieran dentro de los conceptos y no dentro de la realidad. En consecuencia, PROUDHON se dedica casi exclusivamente a tratar de superar dicotomías conceptuales» (Op. cit., cap. 4, pág. 101).

(43) Es curioso cómo, después de 1848, PROUDHON y MARX intercambian los papeles: «*El capital* —escribe P. ANSART— recoge el objetivo del *Sistema de las contracciones*: demostrar que el régimen de producción capitalista está desgarrado por contradicciones no superables, demostrar que el desenvolvimiento del sistema tiende a reforzar los elementos negativos que provocarán su desaparición» (*Sociologie de Proudhon*, París, 1963, cap. VI, pág. 204).

era un fanático de la ciencia como tampoco lo era Marx, si se tiene en cuenta, por ejemplo, su famoso *je ne suis pas marxiste*. Aunque, si se piensa en su evolución posterior, inversa a la del francés, cabe preguntarse si esta expresión no es pura retórica (44).

Consciente de su superioridad frente a ese «torpe autodidacta» —uno de los calificativos que le aplica a Proudhon en su conocida carta de 1865 (24 de enero) a J. B. von Schweitzer— llega a ser tan inflexible como ese tipo tan corriente de emotivos intelectuales postrománticos contemporáneos, a la vez insensibles y sectarios. Sin duda, el francés lo había comprendido así y se mantuvo firme. A lo mejor sospechó en la carta de Marx una argucia para comprometerle en una empresa en que aquél impondría luego sus criterios de manera inapelable. La continuación de la carta de 1846 es una respuesta razonada; justo lo que disgusta más a hombres como su orgulloso, dominante y absorbente amigo. Proudhon debía sentirse muy seguro y cabe sospechar que la reacción de Marx le iba a sorprender grandemente. Entre otras razones, porque ante la publicidad del ataque no tendría más remedio que sentirse ofendido Bakunin, otro destacado jefe de filas (45). La carta prosigue así:

«Tengo también que hacerle algunas advertencias sobre una frase de su carta: en el momento de la acción (Marx le había escrito:

(44) «Merece la pena observar —dice, en efecto, el autor en la página siguiente— que la evolución de PROUDHON y MARX ha sido inversa: antes de la revolución de 1848, PROUDHON no duda en comparar el desenvolvimiento económico a una fatalidad, en describir el encadenamiento de las fases en términos de necesidad absoluta, como si la historia económica dominase la práctica de los hombres; por el contrario, después de la revolución pone explícitamente en duda la noción de una historia necesaria y remite a la práctica obrera la obra de edificación del socialismo. MARX lleva a cabo una operación inversa: luego de haber insistido en sus obras de juventud sobre la acción revolucionaria del proletariado, llega a comparar, en *El capital*, el desenvolvimiento económico al movimiento necesario de los astros. En la medida en que esta dificultad no está resuelta, la concepción de la práctica revolucionaria sigue siendo, en cierta medida, problemática: si las contradicciones del capitalismo se desenvuelven necesariamente y conducen a la autodestrucción del sistema, el proletariado se encontrará solamente llamado a restaurar las regulaciones económicas que abandonará la burguesía. Si, por el contrario, la historia es confusa, hecha de crisis y de rupturas relativamente inciertas, habrá que prestarle a la práctica obrera un contenido positivo y creador, considerar al proletariado como voluntad y no solamente como resultado negativo de una evolución. PROUDHON y MARX esperan, en particular, del paso de la clase a la conciencia de clase, del desenvolvimiento de la conciencia de clase, la superación práctica de estas dificultades, pero no parece que al servirse de las mismas palabras les hayan atribuido las mismas significaciones.»

(45) «PROUDHON era amigo íntimo y, en cuestiones hegelianas —resume I. BERLIN—,

”Y llegado el momento de la acción existe, por cierto, mucho interés por parte de todos, en saber cómo van las cosas, tanto en el extranjero como en su país”). Tal vez sea usted de la opinión de que, actualmente, no hay reforma posible sin golpe de mano, sin lo que antaño se llamaba revolución, la cual no es sino, sencillamente, una sacudida. Mis últimos estudios me han hecho abandonar por completo tal opinión, la cual concibo, excuso y discutiría con gusto, porque yo mismo la compartí durante algún tiempo. Creo que no necesitamos eso para tener éxito, y que, por lo tanto, no debemos considerar la acción revolucionaria como medio de reforma social, ya que este supuesto medio constituiría, pura y simplemente, una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad, y, en suma, una contradicción. Me planteo así el problema: hacer que vuelvan a la sociedad, gracias a una combinación económica, las riquezas que salieron de ella por medio de otra combinación económica. En otros términos, convertir en economía política la teoría de la propiedad contra la propiedad, de manera que se engendre lo que ustedes, los socialistas alemanes, llaman comunidad y que, por el momento, yo me limitaré a llamar libertad, igualdad. Ahora bien, creo saber la manera de resolver en breve este problema: prefiero, pues, ir quemando la propiedad a fuego lento, mejor que prestarle mayor fuerza haciendo una noche de San Bartolomé con los propietarios.

Acerca de esto le informará mejor mi próxima obra que, en estos momentos, se encuentra a medio imprimir.»

La información contenida en el *Sistema de contradicciones económicas o filosofía de la miseria* que era la obra de referencia desagradó profundamente a su corresponsal. Este se propuso fulminar semejante «galimatías pretendidamente especulativo» producido por un «perfecto cretino» (las expresiones son de la carta a Schweitzer, casi un cuarto de siglo después), que además expresaba meramente los intereses de la pequeña burguesía —en esto Marx pisaba firme, aunque su constatación estuviera animada por una aviesa parcialidad; en definitiva, era un ingrato al no aceptar incondicionalmente sus

discípulo de BAKUNIN; por lo demás —observa el mismo autor— el ataque apuntaba también contra el propio hábito de BAKUNIN de abandonarse a una vaga y exhuberante elocuencia con la que suplía la falta de un análisis político preciso y minucioso.» (Op. cit., cap. VII, pág. 126.) BAKUNIN se consideró, en efecto, continuador de PROUDHON, reconociéndolo públicamente en la Primera Internacional. Además se apoyaba en él contra MARX aunque reconociese que éste había propuesto un análisis más riguroso de los fenómenos económicos.

proyectos, dejándose llevar en cambio por su propia «charlatanería científica». Es decir, se trata de un peligroso enemigo potencial. El enfrentamiento posterior en el seno de la Primera Internacional entre los obreros franceses, apoyados por Bakunin y el alemán y sus adeptos, demuestra su fino olfato.

Aunque es verdad que a la disputa de ahora y de después contribuyó el hecho de que el autoritario Marx nunca «ofreció ni pidió concesiones en ningún momento ni entró en alianza política alguna, puesto que, comenta Berlin, no admitía ninguna forma de transigencia o transacción». Si se daba el caso, quienes debían transigir eran los demás.

Hacia 1845 ya había llegado a la conclusión definitiva de que la historia de la sociedad como una unidad es la verdadera historia del hombre (46). En el sentido de que el progreso consiste en desarrollar sus potencialidades productoras y dominar el mundo exterior y humanizarlo mediante el trabajo (47). Son los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, dice en *Miseria de la filosofía*, los que «producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales» (48). He ahí el verdadero principio científico. Lo que más había apreciado anteriormente en Proudhon, aparte de su crítica de la propiedad privada, fue su concepción de la economía como factor determinante de la evolución social. Si Proudhon fuese consecuente, en vez de ser un pequeño burgués, lo habría sido también en lo que respecta a los medios de llevar a cabo lo antes posible la transformación, como una especie de imperativo categórico científico, de acuerdo con lo que Marx creía verdadero. Pero, «von einer Re-

(46) «La ciencia social —dice PROUDHON en la obra citada por MARX, 1.^a, capítulo I, II, pág. 54— es el conocimiento razonado y sistemático, no de lo que *ha sido* la sociedad, ni tampoco de lo que *será*, sino de lo que *es* en el curso todo de su vida, es decir, én el conjunto de sus manifestaciones sucesivas: sólo en esto puede haber razón y sistema. La ciencia social debe abrazar el orden humanitario, no sólo en tal o cual período de su duración, ni en tales o en cuales de sus elementos, sino también en todos sus principios y en la integridad de su existencia, como si la evolución social, extendida por el tiempo y el espacio, se encontrase de repente reunida y fijada en un estado que mostrase la serie de las edades y el curso de los fenómenos, y permitiese por ahí descubrir su encadenamiento y su unidad. Tal debe ser la ciencia de toda realidad viviente y progresiva y tal es incontestablemente la ciencia social...»

(47) Advierte D. MCLELLAN que «es importante constatar, en orden a entender las reivindicaciones de MARX, que "empírico" no implica para él una distinción de hecho-valor (idea que hubiese rechazado), sino meramente que el análisis (dondequiera que sea que lleve) parte del lugar correcto —de las necesidades materiales del hombre». Op. cit., 2, pág. 232.

(48) II, 1, pág. 161.

volution, an die er lange geglaubt hatte —comenta con cierto desencanto Franz Mehring, uno de los amigos íntimos de Marx— wollte Proudhon nichts mehr wissen» (49).

* * *

La concepción filosófica de Marx estaba, pues, fundamentalmente influida por Hegel, que compartía su uso personal de la dialéctica kantiana con su retoricismo, aprendido a la vez en Platón y en Aristóteles. Pero «a los hombres de ciencia» postrománticos, o en trance de abandonar el romanticismo y darwinistas por añadidura, el acento retórico de la dialéctica hegeliana por cuanto la aplicaba al inexacto mundo del espíritu, tenía que hacerles parecer aquélla idealismo, especulación pura (por cuyos fueros había vuelto intencionadamente Hegel). Su formación jurídica le vinculaba, por otra parte, a la cada vez más influyente escuela histórica: en Alemania había seguido con atención las lecciones de Savigny y del hegeliano Gans y, a través del Derecho entreveía que en el análisis de las relaciones sociales estaba la clave de la comprensión del curso histórico, del destino, de acuerdo con lo que la investigación revelase acerca de la naturaleza humana. En cuanto ser natural, el hombre se revela, en efecto, como productor; en cuanto humano, como social: la naturaleza de las relaciones sociales es, en grado eminente, productiva, de manera que la ciencia social —no política— por excelencia es la economía; todas las demás son derivadas o se le subordinan —son «superestructuras»—. Hablando newtonianamente, la relación económica es la determinante, como una especie de ley de la gravitación del universo histórico-humano (50). Conocidas las causas reales o materiales (dado que identifica economía y producción), de los cambios de las relaciones sociales —debidos éstos a la tecnología—, cabe «explicar» (es el nuevo término que, en lugar de «conocer» se introduce por esas mismas fechas con respecto a la ciencia) las demás

(49) «PROUDHON ya no quería saber nada de una revolución, en la cual había creído durante mucho tiempo» (*Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipzig a. a., cap. V, 3, página 121).

(50) Es lo que, en cierto modo, hará MILL, mucho más suavemente, al introducir como segundo libro de sus *Principios de economía política* una teoría de la distribución. Constituye su innovación más importante en el *corpus* de la doctrina clásica, paralela a las de MARX. Dejando a salvo las naturales diferencias, podría decirse que la distancia entre uno y otro, es la que existe entre el reformismo y la revolución. Pero ambos participan de esa seguridad acerca del destino futuro *definitivo* de la humanidad, común a la edad «positiva», que les exime de mayores precisiones acerca del nuevo estado social, si bien PROUDHON fue bastante explícito. También MILL lo fue más que el alemán.

partes del sistema total de relaciones. El darwinismo aporta una explicación del cambio en la continuidad que justifica la creencia de que la historia natural humana —la geología fue la primera ciencia natural en afirmarlo— sigue un orden determinado de crecimiento. De momento habrá que contentarse con la dialéctica, la cual parece hacer posible el ensamblaje entre el progreso del conocimiento y el desarrollo de la realidad natural; sobre todo si se acompaña de la idea del estricto origen social del conocimiento y de que la sociedad es naturaleza humanizada.

Por supuesto que los conocimientos de Marx eran más amplios; pero lo que empezaba a parecerle mucho más urgente que el Derecho, era todo lo relativo a los asuntos económicos. Después de la crítica de Proudhon le pareció posible ya desestimar la pretendida naturalidad de las leyes económicas clásicas, sin menoscabo de su valor formal clave «relativamente» al tipo de sistema social; es decir, de acuerdo con el modo de producción. Acontecíales lo mismo que al Derecho natural racional de los juristas, cuya «naturalidad» estaba echando por tierra la nueva escuela histórica alemana del Derecho. Las leyes, todas las leyes, incluidas las leyes científicas. La ley de la continuidad en el cambio que, apoyada a la vez por la geología y la conciencia de aumento del reconocimiento humano pertenecía al conjunto de las creencias básicas de la época; era un predicado deducible analíticamente del concepto-sujeto. Humanidad, heredado de la Ilustración; siendo, por lo tanto, al mismo tiempo lógica y ontológica (paralela, por cierto a la ley de la causalidad universal de Stuart Mill) es absolutamente válida. Todos los demás sólo lo son, desde el punto de vista práctico, para un momento y aun para una sociedad determinada (las leyes empíricas de Mill); de ninguna manera cabe considerarlas, en cuanto reales, inmutables y eternas. El formalismo de la teoría de la ciencia de Kant y de Fichte reaparece en Marx, pero en el seno de una concepción historicista.

Bajo tales supuestos resulta obligado oponerse, por una parte, a las utopías del socialismo humanitario y moralizante, el cual constituía, prácticamente, todo el socialismo de la época; éste insistía ambiguamente en lo humano de la naturaleza humana; por otra, a la difundida opinión que consideraba la ciencia económica como absoluta: mientras no se probase su relatividad, el socialismo tenía que seguir siendo utópico y humanitario. Sólo después, como aplicación de la verdadera ciencia social capaz de reconciliar lo natural y lo humano, podría pretender el monopolio ideológico, pues asignaría a la economía su verdadero valor científico. Por esa causa, el socialismo «científico» estricto —Marx, igual que su época, cree en la ciencia— considerado positivamente, constituye incluso la crítica de la crítica: es la crítica de la crítica de Proudhon a la economía clásica y el punto de vista crítico que se debe

asumir respecto a cualquier ciencia que pretenda ser absoluta, desde la teología y la filosofía hasta el derecho, pasando por la economía misma (51). El socialismo es como el metalenguaje que da significación a los demás lenguajes o sistemas científicos —el de la economía, el del derecho, el de la religión, etc.—; todos estos resultan ser, pues, meros productos ideológicos, tramsuntos de la estructura de las relaciones sociales, cuyo principio de operación es, precisamente, la producción; la cual sólo llega a ser, empero, plenamente humana, si sirve a la humanidad. La sociedad es la mediación entre ésta y la naturaleza; la ciencia es su espejo, y el socialismo su forma.

Se comprende que al afirmar Proudhon que «la economía política no se justifica ni por sus máximas ni por sus obras; y en cuanto al socialismo, todo su valor se reduce a haberlo demostrado» (52), el imperioso discípulo de los idealistas alemanes, súbdito ex judío en el exilio del Rey de Prusia, brame. Sobre todo cuando aquél trata la cuestión como *res judicata*: «el socialismo ha sido juzgado hace muchísimo tiempo por Platón y Tomás Moro en una sola palabra, *utopía, no-lugar, quimera*» (53). Proudhon no ha comprendido ni lo que es la dialéctica como método de explicación de lo esencial, de lo humano, ni lo que es el socialismo en cuanto su resultado necesario, puesto que en ella misma se unifica lo humano —lo retórico— y lo lógico —lo natural— intuye Marx. No obstante, lo lógico acabará primando sobre lo retórico (54).

* * *

La historia verdadera de la historia natural del hombre, su esencia, es, pues, la historia del trabajo humano, mediante el cual la naturaleza se hace humana y lo humano se enriquece en el contacto con su origen. El valor de

(51) «La renta resulta de las relaciones sociales, entre las cuales tiene lugar la explotación. No podría resultar de la naturaleza, más o menos difícil, más o menos duradera, de la tierra. La renta proviene de la sociedad y no del suelo» (*Miseria de la filosofía*, II, 4, pág. 233). Percíbese en esta obra la transformación que, llevado por la polémica, hace MARX de las categorías económicas en categorías sociales. Precisamente para atacar las abstracciones que atribuye al francés.

(52) *Sistema de las contradicciones*, 1.ª, cap. I, II, pág. 74.

(53) *Ibidem*, ídem, pág. 69. PROUDHON alaba a MALTHUS porque, en su opinión, liquida la vigencia *per se* de la economía política. Y, ciertamente, el malthusianismo —sin embargo para MARX era el «dogma de los economistas»— impresionó sobremanera a STUART MILL, con las consecuencias conocidas.

(54) «Como la tarea de aprender la ciencia es incomparablemente más fácil que la de descubrir..., el avance de las mentes comunes es más veloz, por su continuidad, que el ascenso, siempre más inquieto, de la élite intelectual... la serie fortalece a los débiles e impone límites al genio... Ahora la verdad se revela a todos, hoy a NEWTON

la economía como ciencia se reduce, por lo tanto, a explicar las relaciones de trabajo existentes en cada momento histórico. También esto le enfrenta con Proudhon. El pensador francés comenzaba el *Système de contradictions économiques* causante de la miseria humana, afirmando la «certidumbre absoluta» al mismo tiempo que «el carácter progresivo» de la ciencia económica. A su modo de ver esta era, entre todas las ciencias, «la más comprensiva, la más pura y la mejor formulada en hechos: nueva proposición que hace de esa ciencia una lógica o metafísica *in concreto*, y cambia radicalmente las bases de la antigua filosofía». La ciencia económica —añadía— «constituye para mí la forma objetiva y la realización de la metafísica, la metafísica en acción, la metafísica proyectada sobre el plano perdido del tiempo; de modo que cualquiera que se ocupe de las leyes, del trabajo y del cambio es, real y esencialmente, metafísico». Para él la ciencia económica resulta «necesariamente y a la vez, una teoría de las ideas, una teología natural y una psicología». Lo que sucede es que, según ha sido presentada hasta ahora, no explica la verdad de las cosas. Meramente encubre una explicación de los defensores del *statu quo*, que da lugar a la aparición de esos puros y simples contradictores que son los socialistas. Estos se desinteresan de una ciencia, por decirlo así, «oficial»; la ignoran o la rechazan y es de este modo como derivan a la autopsia.

Proudhon se impondrá entonces la tarea de resolver y explicar esa contradicción, pues, por ambas partes, «el error y la razón son iguales y la causa exclusiva de no entenderse ha sido la rivalidad, la estrechez y la intolerancia de las opiniones» (55). He ahí por qué Marx llama un «error compuesto» a la obra que suscita sus iras.

* * *

A los ojos de Marx, a Proudhon —ese hombre «lleno unas veces de razón y otras de elocuencia y de sarcasmo, cuando pulveriza a sus compañeros de armas», según el juicio del marqués de Valdegamas (56)— no le exime siquiera afirmar que «la economía política tiende a la corrupción del egoísmo; el socialismo a la exaltación de la comunidad». Lo que en realidad quiere decir el pensador francés es que la división del trabajo equivale a coope-

y a PASCAL, mañana al pastor en el valle y al peón en el taller.» Esto pensaba PROUDHON, citado en WOLIN, *Op. cit.*, 10, VII, pág. 412, y tal vez resume muy bien lo que separaba a ambos pensadores. Dialécticamente, es decir, en línea recta, de MARX sale LENIN y de PROUDHON el anarquismo. La dialéctica vuelve a disociarse en lógica y en retórica.

(55) *Op. y loc. cit.*, pág. 62.

(56) *Op. cit.*, L. 2.º, cap. X, pág. 614.

ración social, a vincular a los hombres entre sí. Pero para Marx una frase semejante no constituye en modo alguno un indicio de arrepentimiento, sino de hallarse ante un caso perdido que, además, afecta profundamente a su amor propio: el «mutualismo» que insinuaba ya Proudhon en esa obra, como el resultado deseable de las contradicciones efectivas, es decir, que son consecuencia de la división del trabajo, cuya naturaleza entendió muy bien, no sólo hiere profundamente su idea de la evolución histórica, cada vez más clara, sino que anticipa su propio programa; y, al mismo tiempo, llega a unas conclusiones opuestas a las suyas. Acusa a Proudhon de explicar el empleo de la maquinaria por la división del trabajo y no por la historia. Por lo tanto, ignora ésta.

Se trataba casi de un robo con la agravante de homicidio aunque fuera imaginario. Ahora comprende el verdadero sentido de la famosa frase del escritor francés. Sintiendo despojado apunta sus mejores armas disponibles y toda clase de argumentos retoricistas —apenas puede aún emplear otros— contra Proudhon. El sarcasmo y la capacidad de ridiculizar al contrincante que hacía de él un poderoso adversario hasta para el mordaz francés, están prácticamente en todas las páginas de *Miseria de la filosofía*, un libro que aún pertenece a la primera mitad del siglo (57). Al parecer, aún no ha intentado averiguar nadie hasta qué punto las anteriores circunstancias condicionaron la evolución ulterior del pensador alemán: desde su impresionante silencio sobre la dialéctica, que sólo rompe una vez afirmada su fama intelectual; su manera de considerar la división del trabajo, en un sentido que es el reverso de Proudhon sin explicar, no obstante, el proceso de formación de las clases y la teoría general de éstas; o porque, mientras su rival trata insistentemente de informar a sus lectores de cómo será la sociedad futura, sin embargo, el alemán calla, hasta el punto que es preciso acudir a pasajes más o menos pintorescos de obras anteriores a la pelea con Proudhon para poder decir algo al respecto. Quizá sea atribuirle a este episodio una importancia que no tuvo, pero si se relaciona directamente con el casi seguido fracaso de 1848, tal vez merezca mayor relieve. Lo cierto e indiscutible es que después se volvió mucho más rígido en lo que respecta a su actitud científica, intentando alcanzar el mayor rigor de que era capaz. Posiblemente hay que entender en ese sentido su confesión a Kugelmann (en carta de 9 de noviembre de 1866),

(57) Después, las cualidades retóricas de MARX hay que buscarlas directamente, sobre todo en notas a pie de página; por ejemplo en *El capital*. Pero quizá fue perdiendo su sentido del humor a medida que se enfrascaba en sus proyectos científicos. Hay que tener en cuenta también la observación de SCHUMPETER de que en MARX es preciso distinguir siempre sus proposiciones científicas de aquellas que tienen un carácter táctico, debido a su directa participación en la lucha política.

todavía bajo la impresión de la reunión de la Primera Internacional, de que «Proudhon hizo un daño enorme».

Por lo que respecta a las impresiones inmediatas de *Miseria de la filosofía*, no cabe duda que intuía que se ventilaba una lucha por el prestigio y quizá mucho más. En consecuencia, la primera parte la dedicará a ridiculizar las concepciones económicas de su rival, insistiendo en mostrar su desconocimiento de la literatura y aun de la materia, así como su completa incompreensión del significado ideológico de la economía clásica. En la segunda parte, tomando como pretexto la tergiversación de Hegel —de acuerdo con el propio Marx, pues según Gurvitch, precisamente la crítica al francés encubre su abjuración, tal vez inconsciente, de la dialéctica de los jóvenes hegelianos—, expone sus propias ideas del desarrollo histórico y, decididamente, *en función de éstas*, la relativa validez de la economía (58).

5. LA LUCHA POR EL PRESTIGIO

Aparte de desautorizar a Proudhon, Marx tenía un doble interés. En primer lugar, en ganar personalmente la fama que perdiese el rival. En segundo lugar, en contrarrestar la general adhesión al proudhonismo que empezaba a observarse, a pesar de su relativo aislamiento, dentro del círculo de deserrados y conspiradores alemanes. La obra no es un panfleto, pero rezuma ese climax típico de las rivalidades políticas, aunque se discutan pretextos más o menos objetivos.

Al respecto, llama poderosamente la atención que la causa externa de la querrela fuera el intento de Marx de enemistar al francés con Karl Grün, personaje que alcanza con ello un realce inesperado. En el fondo, desde una perspectiva limitada, se trata de una especie de arreglo de cuentas familiar en el que Proudhon, que era el extraño, hizo de chivo expiatorio.

Entre los emigrados alemanes parisinos Grün (1813-1887) era el teórico de mayor relieve del «Verdadero Socialismo», un grupo de la izquierda hegeliana paralelo al del autodidacta Wilhelm Weitling (1808-1871). Afiliado este

(58) Tema clave en el pensamiento de PROUDHON y que lo separa de MARX, es la división del trabajo. Esta «no es como supone PROUDHON, una categoría económica, sino histórica, que ha adoptado diferentes formas en los diferentes períodos de la historia», comenta MEHRING en Op. cit., cap. V, 4, pág. 132. Eso diferencia la teoría de MARX de una doctrina de la organización, permitiéndole trasvasar las categorías económicas a la sociedad como un todo. El alemán vio más agudamente que los mismos economistas clásicos el carácter de *datum* de la división del trabajo, pero no comprendió, frente al francés, que se trata de una forma de cooperación social.

último a la «Liga de los justos», formada también por desterrados alemanes, comenzó a difundir la idea de que es la clase trabajadora la destinada a liberar la sociedad (idea corriente desde los sucesos de Lyon de 1831 entre los socialistas franceses y que figura ya como una pieza clave en los escritos de Comte, por ejemplo). Su ideario era vagamente comunista, tal como se refleja en el *Manifiesto comunista*, pero, en realidad, este hombre original, que ideó un sistema de lenguaje universal, nunca tuvo gran confianza en la acción política y acabó por emigrar a Norteamérica. Precisamente en 1847 abandonó la dirección de la Liga; bajo la batuta de los activos Marx y Engels ésta se transformó en «Liga de los Comunistas». Weitling estaba bien visto porque, al mismo tiempo que era inofensivo, equilibraba entre los desconcertados emigrantes alemanes la influencia de Louis Blanc, sumamente popular. Y, en otro orden de cosas, era un relativo rival de Grün, feuerbachiano-neohegeliano por influencia de Moses Hess (1812-1875), otro antiguo conmitón de Marx con quien fundó, aportando ulteriormente su colaboración, el aún liberal *Rheinische Zeitung*; en 1848 se pasaría a Lasalle. En fin, llegado el momento Carlos Marx no perderá la oportunidad de comparar favorablemente los escritos de Weitling con los de Proudhon.

A través de Grün había trabado éste conocimiento con Marx, Engels y Feuerbach, llegando a entrometerse ingenuamente en los asuntos de la familia.

Grün, que gozaba de cierto prestigio con los compatriotas desterrados, divulgaba, pues, entre ellos, al revés que Weitling, unas ideas que debían tanto a Hegel, el *pater familiae agnatus* de toda esa progenie teutónica, como al mismo Proudhon, «el hombre que después de Lessing y Kant, probablemente no ha sido superado por nadie en vigor de penetración», según sus palabras; que el puntilloso y nada sufrido primo Marx, tomaría seguramente como una defección familiar, casi un agravio personal. El mismo Proudhon colmó su capacidad de aguante al hablar de ello paternalmente en la carta citada, insinuando a su «querido filósofo» —es decir, familiarmente y con aire de superioridad, querido teórico— que lo dejase de su cuenta. Tanto Grün como Ewerbeck —otro amigo de Grün— «trabajan para mantener el fuego sagrado de los alemanes que residen en París». Y comentaba con intimidad excesiva para un extraño, tratándose de asuntos de familia, que «la deferencia que tienen hacia esos señores los obreros que les consultan», constituía a su parecer una «segura garantía de la rectitud de sus intenciones».

Tanto el prestigio y el futuro político de Marx podían tambalearse si encima lo que se divulgaba en el seno de la familia era el proudhonismo. El «Verdadero Socialismo» tendía ya de por sí a «pensar» la revolución social, en vez de preocuparse por las auténticas realidades alemanas con intención

decidida de hacerla. Circunscribiase además a Alemania. Y lo que Marx, al borde de la treintena, tenía *in pectore* era la revolución mundial.

El origen inmediato de todo fue, con toda probabilidad, el aviso de Engels de que las actividades de su compatriota en los medios parisienses ponían en peligro la herencia *ab intestato*, cuyo acervo pretendía Marx administrar como albacea idóneo igual que una propiedad común proindivisa, libre de injerencias extrañas. Escribió al francés con ánimo de indisponerle con su pariente. Campechanamente, el campesino francés intentó reconciliarlos dando escasa importancia al asunto, igual que si se tratase de un familiar de más edad y, por tanto, con cierto derecho a que se le escuche con respeto. Marx explotó. Años más tarde todavía aludiría al «tono charlatanesco, fanfarrón y jactancioso» del francés.

En consecuencia, su argumento retórico, en la medida en que no consideraba todavía bien perfiladas sus concepciones científicas, se reduce a divulgar *urbi et orbe* la supina ignorancia del francés, destacando de paso, por todos los medios posibles para desacreditarlo políticamente, el supuesto carácter conservador e incluso reaccionario de sus ideas. En cuanto se le presenta la ocasión pone de relieve la verbosidad encubridora de Proudhon en contraste con el seco lenguaje de los economistas que, en la comparación salen bastante bien parados. En otros términos, se ensaña con Proudhon; a Grün ya le habían vapuleado secretamente entre él y Engels en *La ideología alemana*, escrita entre 1845-46; obra nunca publicada, tal vez porque no querían provocar tan grave escándalo en el seno de la familia.

No obstante, vale la pena repasar brevemente las cuestiones doctrinales en torno a las cuales organizó el ataque.

6. LAS CUESTIONES DISPUTADAS

Desde 1841 Marx empezó a interesarse seriamente por los asuntos económicos, abandonando el proyecto de escribir, imitando a los grandes idealistas, una *Filosofía del Derecho* anti-Hegel. Todo quedó en sus tan famosas como discutibles críticas —salvo para sus incondicionales— a algunos párrafos de la obra cumbre del filósofo. La ciencia económica pasaba por ser en la época la auténtica ciencia social y política. El mismo Proudhon lo había dicho. Tanto por la importancia que se le atribuía en la nueva sociedad industrial como por el nivel de teorización que había alcanzado gracias a los clásicos ingleses. Marx ya no aceptará jamás la idea de que la relación jurídica constituya la unidad analítica de la ciencia social, idea por lo demás cada vez menos común e incluso desprestigiada en la época.

En los importantes *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 conecta ya directamente la economía, singularmente la ricardiana, con el hegelianismo; es decir, con las interpretaciones de la filosofía de Hegel que circulaban en los cenáculos berlineses. Otra razón por la que, en cuanto pasó a considerar que la economía era la ciencia teórica a la cual era preciso referir cualquier explicación, sus puntos de vista filosóficos no sufrieron ulterior alteración. Lo que siempre retendrá con fuerza este pensador es la idea matriz de lo humano de la naturaleza humana como *κοινὰ προτάσεις* de todas las teorías, a la vez que se aproxima siempre más a la concepción naturalista del positivismo.

El siguiente paso de importancia, después de las críticas, es precisamente *Miseria de la filosofía*, donde se hacen presentes orgánicamente la dialéctica y las cuestiones metodológicas; junto con Stuart Mill, que quizá fue por el momento más influyente, es el padre de la difusión de lo que hasta hace relativamente poco se podía llamar «conciencia metodológica», que ya es una manía y a veces una plaga. Al lado el historicismo y la idea central de que la economía funciona como variable dependiente del estado de sociedad. En este sentido, en cierto modo limitado, pues sólo implica una crítica externa y, ya que, según la crítica interna, no modificó sustancialmente la teoría clásica al ponerse con ahínco ejemplar a estudiar economía, llegó a ser el sexto (cronológicamente), de los grandes economistas clásicos. De acuerdo con Schumpeter, permanece dentro del espíritu de los clásicos. Esto se pone de manifiesto ya en *Miseria*, si se atiende a la índole extraeconómica de sus críticas; cuando quiere hacer crítica interna, en realidad de lo que se trata es de añadir unas consideraciones sociológicas a las proposiciones teóricas que hacen de él el indiscutible padre fundador de la sociología económica. Podría resumirse un tanto simplistamente su trabajo en este punto como una desmitificación platónicamente dialéctica y antirretórica del aludido carácter «natural» de las leyes económicas. En el preámbulo de *Miseria* ya se considera economista, pero quizá *pour épater*. En realidad lo es a la manera, por ejemplo, de Stein para quien lo social, lo económico y lo político viene a ser lo mismo. He aquí lo que dice Marx al final de esta misma obra: «No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No existe jamás un movimiento político que no sea, al mismo tiempo, social». En el corazón de su doctrina pervive la política, pero como una proyección del análisis riguroso del estado de sociedad intermedio entre lo natural y lo humano, que determina las condiciones del cambio.

En comparación con el de Marx, el pensamiento de Proudhon es relativamente precapitalista; pero menos ingenuo de lo que da a entender su gran

rival (59). Este, personalmente, por su condición de alemán, aunque de la frontera del Rin, conocía perfectamente la diferencia entre una sociedad todavía predominantemente feudal como la alemana, y una sociedad evolucionada, aunque fuera relativamente como la francesa, que en París y Lyon poseía una floreciente industria. Aunque el monopolio del poder político por la gran burguesía sustraía las estructuras a los efectos de la competencia, el sistema de relaciones industriales y muchos de sus problemas estaban ya presentes. Completaba su visión con informes y lecturas sobre la sociedad inglesa y la situación de las clases trabajadoras en aquel país en que se instaló definitivamente más tarde. En la sociedad francesa del régimen de julio, sumamente desmoralizada, percibió el carácter «venal» del dinero —entendiendo por venal aproximadamente corrupción—; en la inglesa, en constante cambio estructural, comprobó, no obstante, que el auge del poder del dinero no se debía a la corrupción, sino que constituía una necesidad de las sociedades industriales debido al carácter abstracto de las relaciones que imperan y no por capricho, en ellas. Lo cual las hace todavía más profundamente inmorales. Lo inmoral es el sistema.

Por eso sus ataques a Proudhon parten del reconocimiento de la superioridad —en el sentido de eficacia— del capitalismo —término acuñado, por cierto, por Marx—. Tanto frente a las ideas pequeño-burguesas, de una clase continuamente desplazada del poder y, en cierto sentido, la más explotada desde éste y por éste, casi imposibilitada para reconocer su identidad, como frente a las utópicas de los socialistas no verdaderamente científicos. Si bien en nombre de su humanismo historicista le niega el futuro, pues inmoral es sinónimo de inhumano y no se puede ir contra la historia.

La revolución industrial no sólo había trascendido todas las relaciones sociales anteriores, haciéndolas, por lo menos, inestables y casi inoperantes (60), sino que como formaban parte de los efectos del capitalismo sus consecuencias eran más profundas, estando destinadas a ser más permanentes que las de un mero cambio político. Implicaban operar sobre las mismas bases de la sociedad. De ahí por qué el centro de gravedad de la ciencia política se traslada a la sociedad, la mediación necesaria entre la Naturaleza y la Humanidad, en vez del Estado (esto ya desde 1842). En aquéllas las relaciones económicas desempeñan el papel que le pertenece en éste a las relaciones jurídicas, las cuales son correlativas, como diría Comte, al estudio metafísico.

A Proudhon, aunque todas sus ideas expresan una estrecha relación con

(59) Vid. P. ANSART: *El nacimiento del anarquismo*, I, 6, 3, pág. 75 y 2, 6, páginas 154 y sigs.

(60) Cfr. *Miseria*, II, 2, pág. 197.

los hechos, si bien su visión es más localista y particular, le faltó, en comparación con Marx, una concepción sociológica y no sólo moral de los asuntos. Aunque fue quizá eso lo que le dio siempre ventaja sobre su rival (61). Es lo que hace que casi sea cierta la afirmación del alemán de que «en el fondo, no era más que un pequeño burgués baqueteado constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo», justificando la sátira que hace de las ambigüedades a que se prestaba el vocabulario del «lado bueno» y el «lado malo» de las leyes económicas. Sin apenas mayores recursos que sus conocimientos de economía y teología y su experiencia personal, el francés se representó no ya las leyes, sino las relaciones sociales de producción como efectivamente «naturales», mera consecuencia implícita de las leyes económicas no menos naturales. Era la consecuencia lógica, según Marx, de no poder ofrecer un punto de vista más totalizador, un verdadero *μεγάλη τέχνη* o tratado teórico. Vivía así entre contradicciones y casi él mismo era una contradicción (62), incapaz de comprender la pasión con que un alma ardientemente científica odia todas las contradicciones. En este punto Proudhon guardaba sus andanadas para los sansimonianos, en los que percibía simultáneamente el cientifismo y el sectarismo.

Porque según la *vox populi* la dialéctica hegeliana resolvía las contradicciones y se interesó vivamente por ella con el fin de conectar las realidades económicas —«Yo admito la *realidad* de una ciencia económica», empieza el *Sistema*—. No sólo entre sí, sino desde el punto de vista moral, transformándolas en el mutualismo. Es decir, aceptó ese método —ya desde *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), la segunda de sus obras importantes— porque creía que era el más conveniente para sus fines y no por obligación. Marx se parapetó, en cambio, casi desde el principio, en el tópico joven hegeliano de que «según Hegel, la filosofía se resume en el método».

(61) Fiel a su dialéctica de principios plantea PROUDHON la cuestión en los siguientes términos: «Dos fuerzas se disputan hoy el gobierno del mundo; y se anatematizan con el furor de dos cultos hostiles: la economía política, o la tradición; y el socialismo o la utopía». Op. cit., cap. I, I, pág. 45. ¿Hasta qué punto pudo influir PROUDHON con su *métaphysique du groupe* en la conversión de MARX al comunismo? Hacia 1844, todavía lo rechazaba, a pesar de que la crítica de PROUDHON a la propiedad le había abierto los ojos. Sin embargo, ENGELS, a quien reencuentra en París en este año, en el que también sellan su amistad, aceptaba ya el comunismo o estaba a punto de aceptarlo. Sin duda, el libro contra PROUDHON fue la confirmación, aun cuando no la hará pública hasta el *Manifiesto comunista* en que colaboran ambos amigos.

(62) PROUDHON, escribió MARX en *La sagrada familia*, «toma en serio la *apariciencia humana* de las relaciones económicas y se enfrenta tajantemente a su *inhumana realidad*», loc. cit., pág. 98. Es decir, plantea la cuestión trascendental de la *naturaleza humana*, desde el punto de vista social.

Si las conclusiones a que llegaba su amigo eran diferentes de las suyas, tenía que ser o porque éste conocía mal el método o por un simple error. Como la crítica de Marx es total, tiene que ser por lo primero. De ahí su insistencia en su influencia personal sobre el francés insinuando que fue su maestro en cuestiones de método. Con ello probaba la incapacidad de Proudhon y su propia superioridad.

Resulta, sin embargo, mucho más probable que en esas largas discusiones, que a veces duraban toda la noche, fuera aquél, diez años mayor, de carácter no menos fuerte, intelectualmente más reputado y todavía admirado por su futuro rival, un hegeliano desorientado recién llegado al exilio, el mentor.

Desde luego no le descubrió a Hegel. Este ya era bien conocido en Francia; y aunque todavía no existiesen traducciones parece fuera de duda que Proudhon conocía la detallada exposición que de su pensamiento hacía el beiga Ahrens, que había pronunciado conferencias sobre el tema en el Colegio de Francia, en su *Cours de Philosophie* (1836-1838). Parece más exacto decir que no le enseñó absolutamente nada; aunque sería muy natural que en el transcurso de sus charlas Proudhon, que desconocía el idioma alemán, solicitara aclaraciones y datos. Máxime cuando a comienzos de 1845 (en carta de fecha 19 de enero) le confesaba a Bergman: «Todavía no puedo juzgar el parentesco existente entre mi metafísica y la de Hegel, puesto que nunca he leído a Hegel. Pero estoy persuadido de que es su lógica la que voy a emplear en mi próxima obra; ahora bien, esta lógica no constituye más que un caso particular —añadía— o, si tu quieres, el caso más simple de la mía». Sin entrar en más detalles, dada la rígida interpretación que circulaba de la dialéctica hegeliana, podía tener perfectamente toda la razón.

Algunos, entre los cuales la autoridad más notable es la de Gurvitch, han pensado que el verdadero maestro hegeliano de Proudhon hubiera sido el mencionado Karl Grün, siempre en medio de todo este asunto. Se apoya, sin embargo, al parecer en una errónea interpretación de la frase de este último relacionada con la acusación de Marx, seguramente malévolamente, de que el propagandista de el «Verdadero Socialismo» se había jactado de ser maestro de Proudhon en filosofía alemana. Este último, bien por ser buen psicólogo, o porque conocía bien a los dos «verdaderos demócratas», no lo creyó. A lo sumo lo echó a buena parte atribuyéndolo a «un pequeño exceso de vanidad», al tiempo que negaba que Grün le hubiese revelado algo especial. Resulta también muy extraño, como se ha observado a menudo, que Marx, al atacar públicamente al escritor francés y de manera tan personal, no lo haya dicho.

El texto de Grün dice en realidad lo contrario: que cuando comenzaron a relacionarse, el francés conocía ya perfectamente la idea fundamental de

la dialéctica hegeliana, aunque no estaba al corriente de la disolución por la crítica de la filosofía alemana; y había tenido «el placer infinito» de ser su *Privat-Dozent* al respecto. Es decir, la aportación de Grün habría sido Feuerbach; en este caso, el *Système* constituiría, por cierto, de manera destacada, una crítica del ateísmo del último.

No pretende menos, en efecto, Proudhon que justificar la hipótesis de Dios «para fundar la autoridad de la ciencia social». Por ende, la economía política es, entre otras cosas, una teología natural y, en cuanto metafísica proudhoniana se funda en las «ideas trinitarias» tan de moda, que equivalen a una suerte de regiones ontológicas de la realidad o del ser (63).

En el fondo, probablemente todo lo que hay en este asunto es un gran parecido de familia, ya que su conocimiento de Kant —en Proudhon desempeñan un papel las famosas antinomias— más profundo, directo y mejor asimilado, podía ofrecerle un buen punto de partida.

* * *

Considerada en sí misma, la disputa-monólogo entre los dos personajes tuvo un alcance relativo. Pero de ella obtuvo Marx cierto provecho al darse a conocer como crítico de una persona famosa. «Nadie puede hablar con tanta autoridad como yo a los proletarios», escribía Proudhon a su hermano en 1848. Pero ya desde 1845 tenía el alemán la idea fija de que la única solución del problema social tendrá lugar cuando esta clase —*Miseria de la filosofía* es, seguramente, el lugar donde Marx expone con mayor claridad que en ninguna de sus demás obras cuál podría ser su concepción de las clases sociales— después de dominar a todas las demás, las absorba en su seno. Alteraba así el programa de Guizot, del liberalismo y, en cierto modo, de Proudhon, que esperaban que la democratización constituyese el resultado de la disolución de todas las clases en una inmensa clase media. Al mismo tiempo esta

(63) La metafísica de PROUDHON se funda, en efecto, en la distinción «trinitaria» entre el reino mineral, el reino vegetal y el reino animal. En alguna otra ocasión habla del taller-comercio-gobierno en correspondencia entre sí y con aquélla. La concepción trinitaria que, según el francés, HEGEL ha puesto de moda, corresponde en Francia, por ejemplo, a la sensación-sentimiento-conocimiento de P. LEROUX, o a lo bueno-lo bello-lo verdadero del filósofo doctrinario VICTOR COUSIN. A esto es correlativa la «ley serial» proudhoniana que constituye la base de su concepción dialéctica. Esta en realidad se funda o pretende fundarse en la confusión entre las categorías y las antinomias kantianas. Como se sabe, en éste las antinomias sólo son efectivamente dos, una tesis y una antítesis, ambas absolutamente contradictorias y, por lo tanto, sin solución racional. No obstante, mediante las categorías económicas piensa PROUDHON que puede realizarse la síntesis.

polémica condicionó, sin duda, sus ideas posteriores. Entre otras razones, porque constituyó un poderoso acicate para que el pensamiento político, abandonando su condición retórica, diese el paso a través de la dialéctica, de convertirse en una especie de lógica social, una μεγάλη τέχνη según la cual la razón determinaría a la voluntad.

Tal es una de las condiciones de la gigantesca falsificación de la política contemporánea.

DALMACIO NEGRO

R É S U M É

Le problème de la dialectique est l'un des points principaux de la querelle entre Marx et Proudhon. L'allemand accuse le français d'ignorer l'hegelianisme et profite de cette occasion pour faire une critique radicale des doctrines de celui-ci, ainsi que pour exposer dans Misère de la Philosophie les nombreuses questions dont il entreprendra l'étude scientifique après 1848. Les deux philosophes suivent des chemins parallèles aboutissant à des résultats différents, l'un de leurs points communs étant leur opposition à la politique.

Dans ce sens s'explique leur constante préoccupation pour la dialectique qui conserve pourtant encore beaucoup d'éléments rhétoriques, bien que Marx en accentue le caractère logique. Mais aussi bien pour l'un que pour l'autre la dialectique est la méthode de la science sociale, qui assume et surmonte les différences entre les sciences naturelles et les sciences de l'esprit.

S U M M A R Y

In the controversy between Marx and Proudhon dialectics occupy a position of capital importance. The German accuses the Frenchman of being ignorant of Hegelianism and takes advantage of the opportunity to launch upon a radical criticism of Proudhon's theories and to bring up in his Misère de la Philosophie many of the questions which he will tackle systematically and scientifically after 1848. Both pursue parallel paths but with different results, one of the points they hold in common being their opposition to politics.

Their constant concern with dialectics has caused the latter to retain many rhetorical elements, even today though Marx places greater emphasis on logic. But for both of them the dialectical is the proper method of social science, which concerns itself with and transcends the differences between the natural sciences and the sciences of the spirit.

