

AUSTROMARXISTAS, KANTIANOS EN EL MOVIMIENTO MARXISTA, SOCIALISMO ETICO

1. *El concepto de austromarxismo*

El término «austromarxismo» fue acuñado en 1914 por el socialista americano Louis Boudin, y desde entonces ha pasado a ser generalmente aceptado; también fue utilizado por los miembros de esta escuela. Los austromarxistas se distinguían por ciertas tendencias comunes e intereses particulares; sin embargo, no formaban una «escuela» en el sentido escolástico o rabínico de un grupo de académicos que reconocen o profesan un conjunto de afirmaciones por las que pueden ser identificados.

Los principales teóricos de la socialdemocracia austríaca —Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Karl Renner, Friedrich Adler— se consideraron a sí mismos marxistas en el pleno sentido del término, pero no concibieron el marxismo como un sistema cerrado y autosuficiente. En el prefacio al primer volumen de los *Marx-Studien* (1904) los editores, Max Adler y Hilferding, declararon ser fieles al espíritu de la obra de Marx; pero no preocuparse especialmente por la fidelidad a la letra de su obra. Esto, obviamente, no significa mucho en sí, pues estas afirmaciones eran comunes entre los más dogmáticos y píos marxistas («el marxismo no es un dogma», «debemos desarrollar creativamente la herencia marxista», etc.). El grado de flexibilidad de las diversas escuelas de pensamiento debe medirse no por las declaraciones de este tipo, sino por la forma en que fueron llevadas a la práctica, y en este aspecto los austríacos diferían esencialmente de los típicos creyentes

ortodoxos. No sólo acentuaban el vínculo entre el marxismo y anteriores pensadores —sobre todo Kant— a los que Marx no había autorizado como «fuentes», sino que tampoco tuvieron reparo en utilizar ideas, conceptos y cuestiones que habían destacado desde la época de Marx en la filosofía y sociología no marxistas, sobre todo entre los neokantianos. Esto, en su opinión, no era una traición a la doctrina, sino una confirmación y enriquecimiento de ésta. Estaban ansiosos de probar que el marxismo y las ideas socialistas formaban parte integrante de la tradición cultural europea, y preferían destacar no la novedad del marxismo, sino su afinidad y puntos de contacto con las diversas tendencias de la filosofía y el pensamiento social europeos.

Otra característica de los austromarxistas fue su interés en reexaminar los amplios fundamentos teóricos y epistemológicos del marxismo, que la crítica kantiana en particular había mostrado plagados de vacíos y ambigüedades. Aun aceptando los principios básicos incluida la teoría del valor, la lucha de clases y el materialismo histórico, no concedían que el marxismo presupusiera lógicamente una filosofía materialista o que su validez dependiera de los argumentos filosóficos de Engels, a quien tachaban de «acrítico» en sentido kantiano. Su actitud general fue trascendentalista, en oposición al positivismo y al empirismo. Creían que el marxismo era una teoría científica en el pleno sentido de la palabra, pero esto no significaba que había de adecuarse a los criterios de conocimiento avanzados por los empiristas: éstos eran arbitrarios y no podían proporcionar a la ciencia un fundamento «absoluto», simplemente porque ignoraban las preguntas kantianas.

Todos los teóricos marxistas estaban obligados a responder, expresamente o no, a la cuestión de si el marxismo era una teoría científica o una ideología del proletariado. Los ortodoxos contestaban sin dudar que era ambas cosas a la vez, y que la clase y los puntos de vista científicos convergían perfectamente; pero tras la reflexión esta respuesta planteaba diversas dudas. Si el marxismo era una teoría científica, entonces para reconocer su verdad bastaba con aplicar las normas del pensamiento científico generalmente aceptadas, sin tener antes que adoptar ningún punto de vista político o de clase; el marxismo, como la teoría de la evolución, sería accesible a todos sin excepción. Como corolario a esto se añadía además que, aunque el marxismo era científicamente cierto, había de encontrar la resistencia de las clases dominantes, pues profetizaba su caída. No obstante, su verdad no dependía lógicamente de ninguna actitud política, sino de la correcta aplicación de las reglas de desa-

rollo intelectual. Si bien servía además a los intereses del proletariado, este hecho no añadía nada a su contenido intelectual y podía no ser lógicamente motivo de su aceptación. Si, por otra parte, el marxismo era la «ideología del proletariado», entonces su aceptación no era simplemente una posición teórica, sino un compromiso político, y la una era imposible sin el otro. Quienes adoptaron este punto de vista —Lenin en particular— siguieron destacando la naturaleza científica del marxismo, pero lo consideraban como un instrumento de lucha política y se negaban a admitir incluso en la teoría que su desarrollo tuviera una lógica inmanente que fuera independiente de la política y pudiera en algunas circunstancias chocar con la práctica política. En la difusión de la doctrina, los miembros de la escuela de Lenin apelaban puramente a intereses de clase y no a principios intelectuales independientes de los de clase.

Los marxistas austríacos adoptaron exactamente el punto de vista opuesto, apelando a todas las mentes racionales y no sólo a aquellas interesadas en la teoría por razón de su situación de clase. Igualmente en el ámbito de la ética acentuaban la universalidad intelectual y moral del marxismo. Ser un socialista marxista era suficiente para pensar correctamente y respetar los valores humanos que no eran los de una determinada clase, sino que se encarnaban en su forma más perfecta en el socialismo. Su actitud en este punto se parecía a la de Jaurès, aun cuando ellos fueran doctrinalmente mucho más rígidos. Consideraban al marxismo como la continuación del desarrollo «natural» del conocimiento social, y al socialismo como la interpretación «natural» de los valores humanos tradicionales en términos de la sociedad actual.

Una vez más, aquí era doctrina aceptada que el marxismo era válido para toda la humanidad, pero este principio se interpretaba de forma diferente en la práctica. Como los socialistas, afirmaban también que la clase trabajadora era el insustituible campeón de los valores humanos; era posible considerar la «universalidad» del marxismo como un rasgo inesencial y unir todas las fuerzas para la aniquilación del adversario político. Por el contrario, era posible adoptar el punto de vista de los austríacos y otros que, aceptando el principio de la lucha de clases, creían que cualquiera que creyese seriamente en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad debía, para ser coherente consigo mismo, adoptar una actitud socialista, cualesquiera que fueran sus intereses de clase.

Para los austríacos la universalidad era el primer principio, y no una mera cuestión de retórica. En consecuencia, cuando se referían a la sociedad del futuro, tenían menos que decir acerca de la

autoridad y los cambios institucionales que sobre el libre gobierno de los trabajadores. Consideraban la colectivización de la propiedad como instrumento de cambio socialista, pero no como la misión final del socialismo, que también suponía la socialización del proceso productivo y con ello el control de toda la vida económica por la sociedad de productores. Creían que la norma kantiana de considerar siempre al individuo como un fin y no como un medio estaba plenamente de acuerdo con los principios del socialismo, y que el socialismo sería una parodia de sí mismo si no tuviera como meta exclusiva el libre desarrollo de la asociación de seres humanos.

Al mismo tiempo, los austríacos se oponían al revisionismo de Bernstein y pertenecían en política al ala radical del marxismo europeo, o más bien constituían una variante radical por sí mismos, que incluía la idea de la dictadura democrática del proletariado y el rechazo de la construcción gradual de las instituciones socialistas en el seno de la sociedad capitalista. Durante y después de la primera guerra mundial, los principales teóricos del austromarxismo siguieron diferentes caminos en política. Hilferding y Renner se volvieron socialdemócratas en el sentido actual del término, mientras que Max Adler y Bauer (y también Friedrich Adler) mantuvieron su lugar en la izquierda socialista radical, no identificándose ni con la socialdemocracia ni con el comunismo leninista, sino intentando sin éxito mediar entre ambos.

Además de la revista mensual *Der Kampf* (a partir de 1907) los austromarxistas publicaron los volúmenes de los *Marx-Studien*, ya mencionados, que contenían algunas de las obras teóricas más importantes de la literatura marxista: *Kausalität y Teologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) y *Die Staatsauffassung des Marxismus* (1922); de Adler, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907); de Bauer, la controversia de Hilferding con Böhm-Bawerk sobre la teoría del valor de Marx (1904), y el *Finanzkapital* (1910), de Hilferding.

2. La reaparición del kantismo

El austromarxismo no debe ser identificado con el neokantismo marxista. Los austríacos interesados en la epistemología de la ética —i. e. sobre todo Max Adler, pero también en cierta medida Bauer— pueden considerarse como pertenecientes al movimiento kantiano-marxista, pero el austromarxismo como tal tiene otros rasgos dis-

tintivos, además de su tendencia a Kant, y muchos marxistas kantianos no pueden considerarse miembros de la escuela austríaca.

El curioso fenómeno del neokantismo marxista, o marxismo de corte kantiano, ha de considerarse no sólo dentro de la historia del marxismo, sino como parte importante del renacimiento general de la influencia de Kant, que tuvo lugar a partir de 1860 y llevó en las dos décadas siguientes a un monopolio casi completo del kantismo en las universidades alemanas. Entre los primeros líderes de este movimiento estaban Friedrich Albert Lange y Otto Liebmann. Sin embargo, mucho antes el kantismo se había dividido en varias tendencias y escuelas que diferían tanto en sus intereses como en la interpretación de la filosofía de Kant.

El kantismo no era simplemente una tendencia filosófica, sino, ante todo, un intento de rehabilitar a la filosofía como tal contra la concepción cientifista de los positivistas. El positivismo y el materialismo alemán no eran tanto filosofías como intentos de suicidio filosófico. Afirmaban que los métodos utilizados por la ciencia natural constituían el único medio para alcanzar un conocimiento fiable y que, por tanto, la filosofía no tenía *raison d'être*, o sólo podía consistir en una reflexión de los resultados de la ciencia. Por otra parte, el kantismo ofrecía un método intelectual en el que la filosofía no era sólo legítima, sino indispensable; pero al mismo tiempo tenía unas limitadas aspiraciones: no pretendía ser una metafísica y no se exponía al reproche planteado a Hegel, Schelling y sus sucesores, de que sus ideas eran vagas y fútiles, *Schwärmerei*, un ejercicio de fantasía ajeno a la lógica. Los kantianos enseñaban que la filosofía podía centrarse en la crítica del conocimiento; la ciencia natural no se interpretaba a sí misma y no había nada que garantizase la validez de sus resultados y métodos; las ciencias particulares se aplicaban al conocimiento del mundo, pero no estudiaban el hecho del conocimiento, que exigía una investigación especial que probase su validez.

El kantismo compartía así con el cientifismo una oposición general a la metafísica, pero no su visión nihilista de la filosofía en su conjunto. En segundo lugar, se interesaba especialmente por la teoría de los valores éticos. La perspectiva puramente empirista parecía llevar naturalmente a un relativismo moral radical: como la ciencia observa y generaliza «hechos», conoce el mundo de los valores sólo como colección de fenómenos sociales o psicológicos y no tiene medios de establecer juicios de valor, pues todos ellos son igualmente buenos o malos por lo que respecta a la ciencia. Aquí también el kantismo parecía ofrecer una protección contra el relativismo:

prometía mostrar que el ámbito de los hechos era distinto del de los valores (hasta aquí los kantianos estaban de acuerdo con los positivistas), pero que la razón humana es capaz de definir al menos las condiciones formales que deben satisfacer nuestros juicios, por lo que no estamos a merced de los arbitrarios efectos del capricho humano.

Los kantianos, pues, se oponían a las construcciones ontológicas, pero afirmaban, en oposición al cientifismo, que la crítica del conocimiento debía preceder lógicamente a todo conocimiento particular si ésta había de pretender una validez universal.

3. Socialismo ético

En su versión original, el kantismo era psicológico más que trascendental. Es decir, las condiciones *a priori* del conocimiento que Kant investigara pasaban simplemente por atributos universales de la mente humana, que está construida de tal forma que no puede percibir objetos sin imponerles las formas de tiempo y espacio, causalidad, unidad sustancial, etc. Esto, sin embargo, no echaba abajo al relativismo, sino que sólo lo ponía a un más alto nivel: esto significaba que la imagen científica del mundo es universalmente válida en el sentido de que se conforma a las exigencias de la estructura de la especie humana, pero no que fuera igualmente válido para cualquier posible ser racional.

Por consiguiente, la siguiente generación de kantianos, en especial la escuela de Marburgo (Hermann Cohen y Paul Natorp), pasaron de la interpretación psicológica a la trascendental, afirmando que las formas *a priori* de Kant no eran psicológica o lógicamente contingentes y no peculiares a la especie humana o a cualquier otra, sino que eran inherentes a la razón como tal, y eran las condiciones necesarias de cualquier acto de conocimiento. Además, la razón no podía actuar sobre la base de «hechos» empíricos como datos establecidos. La crítica filosófica se basaba en la ciencia no, como afirmaban los positivistas, para «generalizar» sus resultados, sino en el sentido de que investigaba las condiciones epistemológicas que hacían posible la ciencia. La escuela de Marburgo atendía principalmente a la matemática y la física teórica para confirmar su perspectiva racionalista general. Todo lo que en nuestro conocimiento tiene una validez universal deriva de la pura actividad de la razón, y no del material empírico y contingente. La razón pura es el fundamento de la ciencia natural, y cada idea inteligible de la realidad se relaciona

con la realidad que conocemos. Esto no significa que la realidad sea relativa con respecto a los individuos o a la especie humana, sino que es relativa en relación al puro pensamiento impersonal. La «cosa en sí» de Kant es sólo un concepto regulador, una especie de ficción que servía para organizar el conocimiento, y que podía abandonarse sin que la filosofía sufriera merma alguna.

Sin embargo, el interés que la escuela de Marburgo suscitó entre ciertos marxistas alemanes y austríacos se debió menos a su apriorismo radical que a su intento por hallar una ética socialista en la teoría de la razón práctica de Kant. Cohen y Natorp no se consideraban a sí mismos marxistas, pero eran socialistas y creían que el socialismo sólo podía basarse en el idealismo ético.

Cohen afirmó que Kant había proporcionado al socialismo un fundamento moral al mostrar, en primer lugar, que la ética no podía basarse en la antropología, pues los instintos naturales del hombre no podían llevar a la idea de humanidad y a la del singular valor del individuo. La humanidad no era un concepto antropológico, sino moral: i. e., no podemos admitir, sobre la base de inclinaciones puramente naturales, que formamos parte de una colectividad en la que cada individuo tiene iguales derechos. En segundo lugar, la ética kantiana era independiente del dogma religioso y de la fe en Dios: la creencia en la autotidad de los mandatos divinos era la base de un sistema legal, pero no de uno específicamente moral. Sólo el hombre era un legislador moral, pero su ley podía reclamar una validez universal, puesto que se basaba en la igualdad de los seres humanos como objetos de conducta moral. La ética kantiana, que nos exigía considerar a todo ser humano como un fin en sí y no como un medio, era la misma esencia del socialismo, pues significaba que el trabajador no debía ser considerado como una mercancía, y esta era la base de la doctrina de la liberación socialista. La idea socialista de fraternidad humana, en la que todos los hombres eran iguales y libres —definiendo la libertad dentro del orden legal— era una deducción lógica de la doctrina kantiana.

Cohen fue uno de los creadores de la idea de «socialismo ético», que fue adoptada por la mayoría de quienes querían unir la tradición kantiana a la teoría marxiana del desarrollo social. El socialismo ético puede reducirse a dos aspectos principales: el primero, y más general, es que aun cuando la filosofía de la historia marxista sea cierta y el socialismo sea, por tanto, inevitable, de ahí no se sigue que el socialismo deba ser aceptado como bueno. La inevitabilidad de un hecho o proceso no significa que sea necesariamente deseable o que debamos apoyarlo. Para aceptar el socialismo, además de

preverlo, debemos tener algunos juicios de valor de diferente base que la que proporciona el materialismo histórico o cualquier otra teoría de la historia. La ética kantiana puede proporcionar esta base, pues muestra que el orden socialista en el que la sociedad no tiene otros fines que el ser humano es un valor real. El segundo principio del socialismo ético, aunque no fuera compartido por todos sus partidarios, era que los preceptos éticos tienen una validez universal, es decir, se aplican a todos los individuos sin excepción, tanto sujetos como objetos de la conducta moral. De aquí se sigue que el socialismo como postulado ético no está relacionado a una clase social, y que todo ser humano como tal, independientemente de los intereses de clase, sólo puede preservar su humanidad reconociendo el valor moral del ideal socialista. Esto no significaba, por supuesto, como afirmaban los ortodoxos, que el socialismo ético negase la existencia de la lucha de clases, o que sus partidarios creyeran que la propaganda moral bastaba para producir cambios socialistas. Sin embargo, significaba que podían y debían defender los ideales del socialismo apelando a valores humanos universales y no sólo a los intereses de clase.

4. *Kantismo en el marxismo*

Como ya se dijo, habían muchos neokantianos que (al contrario que Cohen) se consideraban marxistas y socialistas, y que de una u otra forma reconciliaban el materialismo histórico y el socialismo científico con la ética o epistemología kantiana.

Esta curiosa simbiosis de ideas kantianas y marxistas puede explicarse por diversas circunstancias. El marxismo estaba menos aislado del resto del mundo que lo estuvo después, y era natural que las tendencias filosóficas que ganaban popularidad fuera de los círculos socialistas afectaran también al pensamiento marxista. De igual modo, medio siglo después, cuando se diluyó la ortodoxia comunista tras la muerte de Stalin, se hicieron intentos por dar nueva vida al árbol marchito, recurriendo a fuentes externas como el existencialismo, la fenomenología, el estructuralismo e incluso el cristianismo. Sin embargo, la lógica inmanente de la doctrina pudo haber llevado al mismo resultado incluso sin influencia externa. El principio de que el socialismo es un valor universal y no simplemente de clase llevó naturalmente a especular sobre cómo podían combinarse ambos aspectos. El interés particular de la clase trabajadora era fácil de determinar, pero no era obvio cuál era el interés humano



universal, y los textos canónicos no arrojaban mucha luz sobre la cuestión. Sin embargo, parecía claro que como el marxismo admitía una categoría como la de interés universal, debía presuponer también la idea de hombre en general, no diferenciando en clases, pues de otra forma no tenía sentido decir que el socialismo satisfaría las aspiraciones de la humanidad. Los trabajadores, que eran los portandartes históricos de la causa universal, se suponía luchaban exclusivamente por sus propios intereses, que coincidían con los de la humanidad en cierto futuro milenario no determinado. Pero si el interés universal había de ser una categoría inteligible, debía existir aquí y ahora en la forma de una realidad tangible y de exigencias específicas: la humanidad debe ser, en la actualidad, el atributo visible de todo ser humano, y deben haber preceptos morales que apelen a todos y no sólo a los camaradas en armas. Esta injerencia era dura para aquellos fundamentalistas del marxismo que, en nombre de la pureza e intransigencia revolucionaria, exigían una completa separación del movimiento socialista de la cultura «burguesa».

Los neokantianos, buscando fórmulas para expresar este aspecto universalista del marxismo, desarrollaron lo que había sido letra muerta o vacía pieza retórica en el canon marxista. Pero al hacerlo se enfrentaron a la cuestión de la relación entre los aspectos universales y de clase del socialismo, y fueron acusados por los ortodoxos en general de defender la solidaridad de clase, pasando por alto los antagonismos mortales e inclinándose hacia tendencias reformistas. En su mayoría, estos ataques consistían en vagas generalidades, pero había algo de cierto en la acusación, por inespecífica que fuera, de que el neokantismo estaba en manos del ala reformista de la socialdemocracia. Sin embargo, los neokantianos, al menos los de la escuela austríaca, no rechazaban la idea de revolución: en más de una ocasión afirmaron que las propias ideas de Kant no eran opuestas a la revolución, en sentido lógico o histórico, y aducían como prueba su actitud hacia la revolución francesa. En esto tenían razón; de la filosofía de Kant no podía deducirse que era ilegítimo la abolición del régimen existente por medio de la fuerza. Pero los kantianos, de acuerdo con sus premisas trascendentales, definían el socialismo en términos de moralidad más que de instituciones, y su teoría sugería así que los cambios morales que los trabajadores podían llevar a cabo «aquí y ahora» bajo el capitalismo conducirían a la construcción real del socialismo. Esto era un anatema para los ortodoxos, quienes creían que todo lo que la clase trabajadora podía hacer bajo el capitalismo era preparar el camino

de la revolución; el socialismo no podía ser construido por partes, era indivisible y consistía en la toma del poder político y la expropiación de los capitalistas. El efecto de definir el socialismo en términos morales era recortar la fuerza del tránsito de una época a otra. En esta medida el neokantismo, como el revisionismo de Bernstein, reflejaba una fe optimista en el «socialismo por grados», aun cuando muchos, o incluso la mayoría de los marxistas neokantianos no expresaran esto con tantas palabras.

El movimiento neokantiano tuvo probablemente sus raíces en el orgullo nacional alemán. La idea socialista resultó ser el producto más genuino de la Ilustración alemana, y no sólo Kant, sino también Lessing, Fichte, Herder, Goethe y Schiller fueron a menudo citados entre sus precursores.

Un destacado y típico filósofo del movimiento fue Karl Vorländer (1860-1928), quien escribió varios libros en los que comparaba y resumía las ideas de Kant y Marx (por ejemplo, *Kant und der Sozialismus*, 1900; *Kant und Marx*, 1911; *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, 1920; *Marx, Engels, und Lassalle als Philosophen*, 1921). Sus argumentos pueden resumirse en tres ideas principales.

En primer lugar, Vorländer excluyó los aspectos de la filosofía social de Kant, que se habían integrado en la idea socialista, pues eran válidos para cualquier forma de democracia radical. Kant, por ejemplo, se opuso al privilegio hereditario; estuvo en contra de la opresión nacional y los ejércitos permanentes y en favor de la representación popular, la separación de Iglesia y Estado, la libertad bajo la ley y una organización política mundial. Consideraba la revolución como legítima si su fin era asegurar la libertad. Rechazaba la idea conservadora de que no había que dar al pueblo libertad hasta que no fuera lo suficientemente maduro para utilizarla adecuadamente, como si pudiera aprender a hacerlo bajo un sistema de gobierno despótico.

Hasta aquí Kant no era más que un demócrata radical; pero, en segundo lugar, Vorländer afirmaba que había anticipado la teoría marxiana del progreso por medio de contradicciones. La naturaleza utilizaba antagonismos para avanzar por medio de su resolución: el desarrollo de la humanidad era el resultado de la interrelación de impulsos egoístas que, gracias al mecanismo de mutua limitación, llevaban a una socialización progresiva. Igualmente, las guerras llevarían, con la evolución histórica, al establecimiento de una paz duradera; los conflictos de todo tipo llevaban al hombre a la necesidad de un orden legal en el que pudiera florecer la libertad política. Al mismo tiempo, Kant fue un pesimista que creía que el mal era

inerradicable y que, como dijo, no podía hacerse nada bastante bueno a partir de la curvada madera de que estaba hecho el hombre. Pero este pesimismo, que suponía que las leyes siempre serían necesarias, no estaba en conflicto, según Vorländer, con la historiosofía marxiana.

Sin embargo, más importante era el tercer grupo de argumentos, que mostraban que la filosofía moral de Kant no sólo podía, sino que debía incorporarse en el socialismo científico. Vorländer reconoció que el pensamiento de Kant era racionalista, mientras que el de Hegel y Marx era histórico; pero creía que podían unirse ambos. El historicismo de Hegel había jugado un importante papel en el origen del marxismo, proporcionando una base para la imagen evolucionista de la historia. Sin embargo, gracias a Darwin y a Spencer, la teoría de la evolución universal tenía ahora mejores fundamentos en la biología y no necesitaba la ayuda de la metafísica hegeliana. Por otra parte, lo que era nocivo en la tradición hegeliana era el rechazo de la distinción entre el *Sein* y el *Sollen*, entre lo que es y lo que debe ser. En el esquema de Hegel, la noción de «deber» aparecía *post festum*, como una conciencia de impotencia. Marx siguió a Hegel, ignorando la distinción, pero sin ella no había base para la idea de socialismo. La teoría del materialismo histórico no estaba, pues, suficientemente elaborada y carecía de fundamentos epistemológicos o morales. La crítica de Kant por Marx y Engels era de menor importancia, pues claramente sabían poco de él: el ataque de Engels al concepto de «cosa en sí» probaba esta completa incomprensión del problema. Si la teoría de Marx había de constituir la conciencia de un movimiento social, debía representar el socialismo como un fin por el que hay que luchar; pero el marxismo no llegó a establecer al socialismo como fin. En general, la idea de progreso suponía una valoración y no podía haber teoría del progreso excepto desde un punto de vista teleológico. La teoría moral de Kant era así el complemento natural del marxismo. El imperativo categórico establecía que los deseos y tendencias eran moralmente buenos en tanto pudieran ser incluidos en un único orden de fines. Esto era obviamente una definición formal de las condiciones que debía satisfacer cualquier precepto moral; las normas concretas eran por naturaleza no categóricas y debían variar de acuerdo con las circunstancias históricas. El marxismo explicaba qué acciones eran eficaces en la consecución del fin que compartía con el kantismo, es decir, la fraternidad universal y la solidaridad, junto con el reconocimiento del valor irreductible de todo ser humano. No había contradicción entre Kant y Marx, y la

doctrina moral kantiana podía introducirse en el marxismo sin afectar a las premisas básicas de éste último (Vorländer, al igual que la mayoría de los marxistas de la época, entendía el materialismo histórico en un sentido lato: las condiciones económicas «definían» la conciencia, pero no la «producción»; la voluntad humana jugaba un papel en la historia, y había interacción entre base y superestructura). Todo lo que hacía falta era que el marxismo enunciara sus propios juicios de valor latentes, sin los cuales no sería ni eficaz ni convincente.

Estos o similares argumentos fueron utilizados por todos los marxistas kantianos: Ludwig Woltmann, Conrad Schmidt, Franz Staudinger y la escuela austríaca. Su principal impulso fue siempre el mismo: la interpretación científica de la sociedad, y la historia nos dice lo que es o lo que será; ningún análisis histórico o económico nos puede decir lo que debe ser, por lo que debemos tener una medida con la que juzgar las condiciones actuales y determinar los fines. La verdad del socialismo no se debe al hecho de que sus causas puedan explicarse o que la clase trabajadora está destinada a implantarlo; las cosas no son admirables simplemente porque no pueden ser de otra forma, o, como dijo Staudinger, una manzana podrida sólo puede ser de la forma que es, pero está podrida al fin y al cabo.

Los kantianos se oponían a la interpretación darwinista o biológica del hombre como un ser definido por la suma de sus necesidades «naturales». Si el hombre puede explicarse por completo dentro del orden natural, decían, no existe una base para el socialismo: la naturaleza no sabe nada de libertad y no podemos inferir del mundo natural que el hombre debe ser libre. Por otra parte, si (siguiendo a Staudinger) la libertad es un postulado necesariamente inherente a la idea del hombre, entonces debemos postular un orden social que asegure el mismo grado de libertad para todos. Esto era imposible con la propiedad privada de los medios de producción, pues con ellos un individuo podía decidir si otro había de vivir o morir de hambre. Por ello, el socialismo era la consecuencia lógica de la exigencia de que el hombre había de realizar su propia naturaleza, que era racional y, por tanto, libre.

Los marxistas neokantianos diferían en el grado de vinculación de la filosofía moral kantiana a la doctrina socialista. Vorländer y Woltmann eran kantianos en el pleno sentido de la palabra, y afirmaban que la teoría social de Marx debía completarse con toda la filosofía moral y epistemología kantiana. Sin embargo, Konrad Schmidt creía que mientras que había que mantener la distinción

kantiana entre el orden de la voluntad y el de la razón, su imperativo formal no era base suficiente para la ética, que debía basarse en la totalidad de las necesidades sociales definidas por las circunstancias históricas cambiantes. Si consideramos qué capacita al hombre para afirmarse como ser libre racional, hallamos que ningún precepto moral puede tener un valor absoluto, pues diferentes cursos de acción favorecen la consecución del «fin último» bajo diferentes circunstancias. La ética kantiana afirma que un deber moral debe cumplirse simplemente porque es un deber y por ninguna otra razón; pero para un socialista el único bien consiste en el hombre y en todo lo que va en su provecho, y el deber moral sólo puede ser definido por las necesidades sociales. Este punto de vista es ya un utilitarismo ético y se aparta sustancialmente de la doctrina kantiana.

La cuestión de la relación entre Kant y el socialismo fue debatida durante muchos años en todos los órganos de la socialdemocracia alemana (*Die Neue Zeit*, *Sozialistische Monatshefte*, *Vorwärts*, *Der Kampf*). En 1904 toda la prensa de la clase trabajadora de Alemania y Austria conmemoró el centenario de la muerte de Kant. Los ortodoxos, y en especial Kautsky, Mehring y Plekhanov aceptaron la idea de que había que distinguir entre un punto de vista descriptivo y uno evaluativo, pero no veían por qué esto había de obligar a los marxistas a buscar el apoyo de la filosofía kantiana. Los deseos sociales de Kant, afirmaban, podían satisfacerse perfectamente en el marco de una democracia burguesa y no eran específicamente socialistas. El hecho de que el movimiento socialista tuviera su propia base ética estaba suficiente claro, pero no apoyaba a los argumentos kantianos: cualquier forma de ética estaba definida por las circunstancias históricas y no estaba sometida a normas inmutables. Los ideales de la clase trabajadora se explicaban por medio de la historia, y podía probarse que no eran meramente utópicos, sino que estaban de acuerdo con el curso general del desarrollo social. Esto era todo lo que los hombres necesitaban saber; en particular, los marxistas no tenían necesidad del imperativo ahistórico de Kant o del absurdo supuesto de la libre voluntad.

Como vimos al discutir las polémicas de Kautsky, a los marxistas no se les ocurrió plantear una cuestión; a saber: dado que ciertos ideales y valores surgen en la sociedad como producto «natural» de ciertos intereses, ¿qué otros motivos diferentes al interés pueden llevar al individuo a aceptarlo? ¿Qué base tenemos para decir que el ideal socialista, además de ser un producto de la situación de clase del proletariado, es también digno de apoyo? Sí, como Marx

afirmó, el socialismo no es sólo la causa de la clase trabajadora en particular, sino la realización de la humanidad y el prometido florecimiento de todas las facultades humanas, ¿cómo podemos concebirlo sin unos valores humanos universales? ¿Cómo podemos negarnos consistentemente a creer que nuestros postulados históricos incluyen factores no históricos que no son transitorios, sino que pertenecen a la permanente e inmutable idea de humanidad? Sin embargo, por otra parte, ¿no es contrario al espíritu de las enseñanzas de Marx y a sus propias palabras afirmar que cualesquiera valores son universales y su validez no depende de la historia?

Esta disputa, como ya se dijo, era insoluble en el contexto ideológico en el que se produjo. Los kantianos tenían de su lado la tradicional distinción entre el orden de los hechos y el de los valores, que los ortodoxos aceptaban sin sacar de ella las adecuadas conclusiones lógicas. Por su parte, podían citar las decisivas observaciones de Marx acerca de los valores no históricos, y se mostraban fundadamente recelosos de las consecuencias sociales de una doctrina que suponía standards y juicios morales independientes de la clase, y de hecho sugería que la lucha por el socialismo podía basarse en valores universales más que en intereses de clase. Los kantianos admitían que Marx se había negado a distinguir entre hechos y valores, *Sein* y *Sollen*, pero consideraban esto como un residuo del hegelianismo que podía abandonarse sin merma de la esencia de su doctrina. No advertían que la ausencia de esta distinción es fundamental para el marxismo y que, en consecuencia, toda la argumentación por ambos lados se desarrollaba en términos no marxistas (determinismo histórico *versus* moralismo). Pocos marxistas sintieron vagamente que las cuestiones estaban mal planteadas desde el punto de vista marxista, pero ninguno de ellos fue capaz de poner en claro el problema. Esto fue hecho años más tarde por Lukács, quien señaló que, según Marx: 1) la clase trabajadora comprende los fenómenos sociales sólo en el mismo acto de transformación revolucionaria del mundo; 2) en general, el conocimiento de la sociedad es el autoconocimiento de una sociedad; y 3) por tanto, la comprensión del mundo y su transformación no contrastan mutuamente (como en la relación entre ciencia natural y su aplicación técnica), sino que son uno y el mismo acto, mientras que la distinción entre comprensión y evaluación es una abstracción secundaria que distorsiona la unidad original.

5. Los austromarxistas: información biográfica

Max Adler (1873-1937), abogado de profesión, pasó su vida en Viena, donde además de trabajar como procurador escribió obras eruditas y tomó parte en actividades de partido. No fue un líder organizatorio ni participó en el parlamento antes de la guerra, aunque fue diputado al poco tiempo de concluir ésta. Sus compañeros socialistas le consideraban como un «teórico» en cierto sentido peyorativo, como un académico que elaboraba su argumentación por simple placer intelectual. Sin embargo, aparte de sus voluminosos escritos, fue uno de los principales fundadores de la educación de partido en Austria, y junto con Renner y Hilferding creó una escuela de trabajadores en Viena, en la que desarrolló su actividad docente. Sus libros y artículos se refieren a todos los problemas vitales del socialismo de su época; pero su principal interés fue consolidar la base filosófica del marxismo, que creía había sido muy descuidada en la literatura socialista. Sus obras filosóficas, escritas en un estilo pesado y complejo, vuelven una y otra vez sobre ciertos temas, en particular el «a priori social» y la base trascendental de las ciencias sociales. Estos problemas son abordados ya en su primer libro, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) y de nuevo en *Marxistische Probleme* (1913), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1.ª parte (1930), y la última de sus obras publicadas en vida, *Das Rätsel der Gesellschaft* (1936). Otros temas permanentes de sus escritos fueron la organización estatal y la democracia (*Demokratie und Rätssystem*, 1919; *Die Staatsauffassung des Marxismus*, 1922; *Politische und soziale Demokratie*, 1926), y el tema de la religión es abordado incidentalmente en muchas de sus obras. Los ortodoxos le acusaron de comprometerse religiosamente; Bauer escribió en un artículo escrito en su memoria que Adler no pudo nunca reconciliarse con la idea de que el espíritu humano era mortal, y que buscó en la teoría kantiana del tiempo y el espacio la justificación de su creencia de la eterna existencia de la mente.

A lo largo de su vida Max Adler perteneció al ala izquierda de la socialdemocracia. Durante la guerra, al contrario que Viktor Adler, siguió siendo miembro del grupo minoritario que condenaba el oportunismo de los «socialpatriotas». Su actitud hacia la Revolución de Octubre fue similar a la de Rosa Luxemburg; denunció el despotismo bolchevique, pero creyó en el valor de los soviets y pensó

que bajo otras circunstancias el sistema ruso sería capaz de dar un cambio democrático.

Otto Bauer (1881-1938) fue más líder político que Max Adler pero también consiguió renombre como eminente teórico. Nacido en Viena, hijo de judíos burgueses, se hizo socialista a corta edad y pronto fue uno de los principales teóricos y publicistas del partido. Su primera y también su más importante obra teórica, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), es el mejor tratado sobre el problema nacional de la literatura marxista y uno de los más significativos productos de la teoría marxista en general. Tras las elecciones de 1907 Bauer pasó a ser secretario del partido socialista parlamentario; al mismo tiempo enseñaba en la escuela de trabajadores y escribía para la prensa del partido, en especial para *Der Kampf* y el *Arbeiterzeitung*. Llamado a filas tras estallar la guerra, sirvió como lugarteniente durante unos meses y fue capturado por los rusos. Durante su estancia en prisión, que duró hasta la Revolución de Febrero, escribió la obra filosófica *Das Weltbild des Kapitalismus*, que fue publicado en 1924. De vuelta a Austria en septiembre de 1917 se unió a la fracción antibelicista del partido y, ante la expectativa de la caída de la monarquía, defendió contra Renner el principio de autodeterminación nacional. Tras la disolución fue durante poco tiempo Ministro de Asuntos Exteriores austríaco, pero dimitió cuando se vio que no había esperanza del Anschluss con Alemania. Mostró una actitud más hostil que Adler hacia la Revolución bolchevique, afirmando que el intento de establecer el socialismo en un país semifeudal estaba virtualmente condenado, como de hecho sucedió, al despotismo de una pequeña minoría, es decir el aparato político, sobre el proletariado y el resto de la sociedad (*Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, 1920). Posteriormente volvió en más de una ocasión al tema ruso, denunciando el terror estalinista, la aniquilación de la cultura y el mutuo espionaje universal como sistema de gobierno. Sin embargo, en sus últimos años, tras el aumento de la amenaza fascista, se volvió menos intransigente hacia la Unión Soviética. Aun en sus momentos más críticos subrayó que esperaba la implantación de cambios democráticos en Rusia, a medida que mejorase la situación económica.

Cuando, tras la Primera Guerra mundial, el movimiento socialista se escindió en dos, Bauer no se identificó con la rama reformista de la socialdemocracia sino que fue uno de los que quiso mantenerse en la tradición de la izquierda socialista establecida en la Conferencia de Zimmerwald. El partido austríaco fue el principal iniciador de la efímera organización conocida como la Unión Obrera Inter-

nacional de los Partidos Socialistas, más fácilmente conocida como «la Internacional Dos y Medio». Este cuerpo, compuesto por diversos partidos o grupos socialistas europeos, fue fundado en Viena en febrero de 1921 en la esperanza de servir de mediación entre socialdemócratas y comunistas. Su secretario fue Friedrich Adler, y entre sus líderes contaba a Georg Ledebour (Alemania) y Jean Longuet (Francia). A los dos años se puso de relieve que no había esperanzas de reconciliación con los comunistas, y la Unión de Viena se reabsorbió en la organización socialdemócrata principal.

Hasta 1934, año en que tuvo lugar la contrarrevolución en Austria, Bauer siguió siendo un popular y respetado líder y teórico del partido. Creía que los socialistas llegarían a alcanzar el poder con el tiempo sin violencia o guerra civil, e intentó atraer a los campesinos hacia el socialismo. En 1923 publicó *Die österreichische Revolution*, un estudio de la caída de la Monarquía Dual. Al contrario que Renner, no creía en que los socialistas pudiesen, mediante su participación en gobiernos de coalición, establecer «gradualmente» el gobierno proletario. Por tanto no deseaba compartir el poder con el partido Social Cristiano, ni este último dio señales de su deseo de colaboración; cuando Bauer propuso a Dollfus (canciller desde 1932) una coalición contra la amenaza fascista, se encontró con su negativa. En 1933, el parlamento austríaco fue disuelto y las acciones provocativas de gobierno llevaron a los trabajadores a la huelga general: la breve guerra civil posterior terminó con el triunfo de la reacción y la supresión del partido socialista. Bauer huyó a Checoslovaquia y, con un grupo de *émigrés*, se propuso salvar lo que quedaba del socialismo austríaco fundando un nuevo partido. En mayo de 1938 se trasladó a París, donde murió poco tiempo después.

Karl Renner (1870-1950) procedía de una familia campesina y, al igual de Adler y Bauer, estudió Derecho en Viena. Escribió diversas obras sobre teoría del Estado y el Derecho y la cuestión nacional: *Staat und Nation* (1899, bajo el seudónimo de Synoptikus), *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat* (1902, bajo el seudónimo de Rudolf Springer), *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichisch-ungarischen Monarchie* (1904). Entre los políticos del partido, estuvo más cerca de Bauer que de los revisionistas alemanes. Subrayó que la clase trabajadora debía valorar las ganancias parciales y aspirar a desempeñar un papel cada vez más destacado en el gobierno de la nación, no mediante una revolución violenta. Más parlamentario que líder de partido, fue sucesivamente Canciller, Ministro del Interior y Ministro de Asuntos Exteriores de la primera República austríaca, y estuvo en el Parlamento hasta 1934.

Su actividad política sobrevivió al fascismo austríaco, al Anschluss y a la Segunda Guerra mundial, y en 1945 fue el primer Canciller de la república de posguerra; el mismo año fue ascendido al puesto de Presidente, que ocupó hasta su muerte.

Rudolf Hilferding (1877-1943), médico de profesión, fue quizá el más eminente escritor marxista sobre economía política del período de la II Internacional. En 1904 publicó en los *Marx-Studien* su defensa de la teoría del valor de Marx (*Böhm-Bawerks Marx-Kritik*) y en 1910 la clásica obra *Das Finanzkapital*, una teoría general de la economía mundial de la época imperialista. A partir de 1906 se estableció en Alemania, donde enseñó en la escuela del partido de Berlín y editó el periódico *Vorwärts*. Durante la guerra perteneció al grupo de socialistas antibelicistas (el USPD) y con el resto de este grupo se unió al SPD después de 1918. Fue Ministro de Finanzas alemán en 1923 y 1928, y miembro del Reichstag. Con el ascenso al poder de Hitler emigró y vivió en Suiza y Francia. Hecho preso por la policía nazi durante la Segunda Guerra mundial, murió en el campo de concentración de Buchenwald o, según otras fuentes, se suicidó en una prisión de París.

Hablando estrictamente, el término «austromarxismo» denota un grupo cuyas actividades pertenecen a los años comprendidos entre 1904 y 1914, pero todos sus principales miembros actuaron también durante el período de entreguerras. Sus obras están hoy bastante olvidadas, aunque de vez en cuando reaparecen algunos de sus principales textos; se han dedicado algunos estudios históricos a esta variante del marxismo, que quizá hizo una contribución a la historia de la doctrina más importante que cualquier otra.

6. Adler: el fundamento trascendental de las ciencias sociales

Adler, como dijimos, se propuso aplicar el trascendentalismo kantiano a la reconstrucción teórica del materialismo histórico. En su primera obra desarrolló en forma abreviada una teoría que mantendría a lo largo de su vida, corrigiéndola o completándola de vez en cuando. Empezó criticando a los neokantianos de la escuela de Baden, es decir, Rickert y Windelband, y también a Stammler, Dilthey y Münsterberg. El punto en desacuerdo con ellos era sus ideas relativas a la especial metodología de las ciencias humanas (*Gesiteswissenschaften*) y en particular la legitimidad y necesidad de un punto de vista teleológico en relación a éstas (el término *Gesiteswissenschaften* fue utilizado por Dilthey; Rickert habló de *Kulturwissenschaften*).

ten, Windelband de ciencias «ideográficas» y Stammler de ciencias sociales). El argumento de la nueva escuela de pensamiento era que la ciencia natural se proponía reducir su objeto a lo que era universal en él, es decir que la ciencia se interesaba por un fenómeno particular sólo como ejemplificación de una ley universal eterna. De esta forma la ciencia física explica los fenómenos reduciéndolos a abstracciones. Por otra parte, el estudio de los asuntos humanos se interesa por los fenómenos únicos e irrepetibles, hechos e individuos históricos, valores y propósitos. Su labor no consiste en explicar su objeto, sino en comprenderlo en términos de los motivos y experiencias de los seres humanos implicados. Las ciencias humanas se interesan en el hombre como *stellungnehmendes Wesen*, como un ser que adopta una cierta actitud hacia los hechos, y el mundo humano no puede describirse sin referencia a este coeficiente motivacional. La ciencia natural, es cierto, también estudia al hombre como sujeto que experimenta, pero esta psicología naturalista se interesa por fenómenos recurrentes y asociaciones regulares, y por consiguiente no forma parte de las ciencias humanas. Hay leyes psicológicas, pero una «ley histórica» es una contradicción en los términos. Además, según Windelband y Rickert, el punto de vista teleológico se aplica también a la ciencia natural, si bien en sentido restringido. Todo conocimiento supone la adopción y rechazo de ciertos juicios, y estas actividades están relacionadas a valores de verdad como criterio supremo. El conocimiento como forma de conducta humana finalista se interesa por los valores, y reconocer la verdad como valor es reconocerla como un objeto de obligación general: cuando reconozco un juicio mi reconocimiento implica que es deber de los demás reconocerlo también. Ninguna investigación en el ámbito de la ciencia natural puede llegar a esta obligación cognitiva, y la «necesidad» que la verdad impone no es la de la causalidad sino la del deber. El valor de la verdad no deriva de la ciencia sino que es una condición previa de ella: debe por tanto derivar de una obligación fundada en una conciencia que trasciende al individuo. No es que los juicios sean ciertos porque nos dicen cómo es «verdaderamente» la realidad: al contrario, reconocemos como real aquello que debe ser reconocido en los juicios: la verdad es un valor y la realidad es relativa a la verdad. El objeto del conocimiento se constituye en una obligación trascendental. Una vez más, carece de sentido suponer que conocemos la realidad como es en sí misma por medio de representaciones, pues sólo podemos comparar representaciones entre sí y no con un objeto conocido de otra forma. La existencia no es un objeto de representación sino

sólo el predicado de un juicio existencial. Por tanto no puede decirse que nuestro conocimiento se dirige hacia el ser, sino sólo que las normas de pensamiento nos proporcionan criterios para afirmar o negar la existencia de cosas. «El ser de los objetos se basa en la obligación» (Rickert).

El ataque de Adler se dirigió contra estos argumentos. Concedió que la verdad no podía consistir en la conformidad con un objeto «dado» independientemente de su constitución en el acto cognitivo, pues no podemos conocer objeto alguno en este sentido. «Que este mundo común a todos nosotros no deriva su forma objetiva del hecho de que las 'realidades' desgraciadamente desconocidas, están entre nosotros y se comunican en la forma de 'cualidades', sino que aquello con lo que nos enfrentamos no es nada sino nuestra propia mente, es decir, la norma invariable por la que se asocian en ella las representaciones, esta es una idea que al principio parece casi monstruosa, pero que finalmente se hace autoevidente y nos permite descansar con tranquilidad» (*Kausalität und Teleologie*, página 286). Adler también acepta la idea kantiana de que un objeto es una unidad de asociaciones representacionales y que el espacio, el tiempo y nuestra propia conducta en el mundo son sólo posibles gracias a las formas de percepción. Considera esto como perfectamente coherente con la doctrina de Marx, que no es un realismo ingenuo, y con el materialismo tiene poco más en común que el nombre. Sin embargo critica otros aspectos de la teoría del conocimiento kantiana, en particular que las leyes del pensamiento puedan considerarse como mandatos morales o que la distinción entre verdad y falsedad, y no meramente entre la afirmación y negación de juicios, tiene su base en la obligación.

A Adler le parecía evidente que la doctrina de Marx no tenía nada que ver con el materialismo como sistema metafísico: las incomprendiones en este punto se debían al erróneo término de «materialismo histórico» y también al hecho de que Marx sintió una cierta afinidad hacia el materialismo del siglo XVIII, no porque compartiese su imagen del mundo, sino porque lo consideró como un aliado contra la estéril especulación idealista. El materialismo no tenía fundamento ni en el marxismo ni en las ciencias de la naturaleza, que eran ontológicamente neutrales y habían demolido ellas mismas la ininteligible abstracción llamada «materia». El término «materialismo histórico» había fomentado también la idea errónea de que Marx consideró al desarrollo económico como una especie de «materia» inanimada, de la que las mentes y voluntades humanas eran un mero «reflejo» pasivo. Esto llevó a la falsa crítica de que

el marxismo ignoraba al individuo y consideraba el desarrollo social como un proceso autónomo independiente de los seres humanos (Lorenz Stein) o que consideraba a la economía como el único fenómeno «real» y a la conciencia como una duplicación innecesaria de ella (Stammler). Estas, decía Adler, eran acusaciones absurdas, y ninguno de los marxistas más ortodoxos, como Cunow, Kautsky y Mehring había entendido el materialismo histórico de esta forma. El marxismo era una teoría —la primera teoría científica— de los fenómenos sociales, que estudiaba desde el punto de vista de las conexiones causales, advirtiendo que en el mundo humano estas conexiones están determinadas por una acción finalista y por el efecto de las intenciones, fines y valores humanos. Como una teoría de este tipo, basada en la experiencia, el marxismo no estaba ni lógica ni históricamente unido a una determinada ontología, como el materialismo, sino que era ontológicamente neutral al igual que cualquier otra ciencia. En cuanto a la cuestión epistemológica básica de la relación entre la experiencia y el pensamiento, Marx y Kant coincidían. Las categorías *a priori* kantianas eran los componentes de la experiencia que daban a esta una validez universal. Si los principios de asociación de representaciones no estaban contenidos en la misma experiencia, la ciencia sería imposible: esta era la opinión de Kant, y también la de Marx. Su crítica de la economía política era una «crítica» en sentido kantiano, es decir, una búsqueda de los instrumentos de conocimiento que permitían al conocimiento postular su universal validez. Esto podía verse en la «Introducción» de Marx (la Introducción de los *Grundrisse*, publicados en *Die Neue Zeit*), donde mostraba que lo concreto podía reconstruirse a partir de nociones abstractas, subrayando que esto no era, como en Hegel, una descripción de cómo surge realmente lo concreto sino sólo cómo puede aprehenderse en el conocimiento. El todo concreto por el que se interesaba la ciencia era producto del pensamiento, una creación conceptual y no el contenido de la percepción. ¿No había dicho Marx en el III volumen de *El Capital* que la ciencia sería innecesaria si la forma de un fenómeno coincidiera con su «esencia»? Lógicamente, las ciencias sociales, tal y como las concebía Marx tenían sus propias categorías *a priori*, cuya existencia confirmaba la crítica kantiana. El propio Marx no reparó en esta analogía, lo que mostraba que tenía su fundamento en la lógica y no había sido un préstamo intelectual.

Este es, pues, el primer sentido del «*a priori* social». En la investigación social, el pensamiento humano presupone la síntesis de formas implicadas en el proceso de la experiencia pero no derivadas

de ésta: al contrario, sólo a través de ellas la experiencia puede tener una validez universal.

Sin embargo —prosigue Adler—, esto no significa que estas condiciones formales *a priori* de la experiencia tengan el carácter de una obligación, como Richert y Windelband afirman. Es cierto que los actos humanos, incluidos los cognitivos, son de naturaleza finalista, y vamos en pos de la verdad como valor. Pero el hecho de que la verdad se nos presente como un objeto a alcanzar no significa que el aspecto de fin esté incluido en el concepto o definición de la verdad. Si consideramos algo como verdadero le adscribimos una validez universal, no meramente una validez para nosotros, y esperamos que los demás la reconozcan también; pero esto no significa que su verdad dependa lógicamente de esta exigencia nuestra o de nuestra afirmación de ella. La experiencia puede obligarme a reconocer ciertos juicios; pero esta es una compulsión lógica, y no un deber moral, pues este último implica que puedo hacerlo o no según elija, mientras que no puedo rechazar un juicio que mis sentidos me obligan a reconocer. La idea teleológica de los neokantianos se basa en la confusión entre la veracidad que pertenece al conocimiento y el deseo de verdad como aspecto de la conducta finalista: la primera es un hecho bastante independiente de la última.

Adler se adhiere así al concepto tradicional de verdad que, al no presuponer ninguna metafísica del mundo «en sí», implica que los actos cognitivos no constituyen la verdad sino que la descubren.

Sin embargo, el hecho de que junto a las verdades «contingentes» (en el sentido de Leibniz, es decir, aquellas que podemos imaginar como no verdades, como todas las verdades empíricas) tenemos también conocimiento de las verdades «necesarias» de la matemática y la lógica, indica que la mente a la que esta necesidad aparece debe ser también algo necesario y no un mero dato contingente. Y de hecho, si consideramos a la materia, hallamos que es imposible concebir algo como la «ausencia de conciencia». Es erróneo decir que conocemos un pasado en el que no había conciencia en el mundo, pues el pasado desprovisto de conciencia no puede presentársenos salvo conscientemente. Un ser consciente no puede saber lo que es el «inconsciente»: la falta de conciencia no puede llegar a ser un contenido de conciencia. Esto, sin embargo, es una necesidad intelectual, y no ontológica: no significa que la conciencia como cosa o sustancia sea necesaria, sino que el contenido de todo nuestro conocimiento incluye necesariamente a la conciencia.

Una vez más, esta conciencia necesaria no es el yo empírico o la subjetividad contingente: es la conciencia en general, la unidad tras-

cidental de la percepción. Contrariamente al sistema de Hegel o Fichte, la conciencia trascendental no es una entidad metafísica, un ser o «espíritu» autónomo. Sólo nos es conocida a través de la conciencia individual, como aquello que permite a la conciencia empírica individual adscribir universalidad a su propio contenido. La conciencia en general pertenece al yo, pero no es personal: el yo no es el poseedor de la conciencia en general, sino la forma en que se manifiesta él mismo.

La teoría de la «conciencia en general» apunta hacia el segundo sentido del «a priori social». Cuando descubrimos en nuestra propia conciencia una exigencia de universalidad y la satisfacción de esta exigencia, descubrimos al mismo tiempo el carácter social de nuestro propio yo. Hallamos que la existencia de otras personas, y por tanto el vínculo social, no necesita ser deducido de la percepción sino que está directamente «dada» en la misma manera en que se realizan nuestros actos cognitivos. Toda subjetividad empírica está «socializada» en su mismo acto, y es capaz de percibir esto sin salir fuera de sí misma: no hay por tanto problema de solipsismo, y tampoco necesidad de postular un «hecho social» como algo secundario a los datos inmediatos de la experiencia. La sociedad es directamente algo evidente al yo gracias a los propios componentes trascendentales de este mismo.

De esta forma el concepto marxiano de ser social encuentra un mejor fundamento en la categoría de conciencia trascendental, que muestra que la socialización no es simplemente un hecho histórico sino una parte integrante de la constitución de la conciencia, un atributo de todo individuo en tanto que ser humano. El contenido de mi yo presupone la comunidad de la humanidad —un hecho ya percibido, si bien no demostrado teóricamente, por Comte, quien consideró la individualidad como una ficción y a la sociedad como la única realidad. Marx no formuló de esta forma sus ideas, pero también creía que el contenido de toda conciencia individual estaba necesariamente socializado; el propio lenguaje, en el que se expresa este contenido, es por supuesto una herencia social. La teoría de Kant proporciona una base epistemológica a esta idea. Hay una profunda analogía entre la refutación de Kant de la aparente sustancialidad del yo, y la crítica de Marx del fetichismo de la mercancía y su rechazo de las apariencias «reificadas» de los fenómenos sociales. La vida de una sociedad no es secundaria a la de los individuos que la componen, sino que es una red de relaciones que abarcan a aquellos individuos. El hombre es un ser social por su propia esencia, y no simplemente porque se asocia con otros por

razones de instinto o de cálculo. Igual que, en el análisis de Marx, la aparente objetividad de las mercancías se resuelve en relaciones sociales, así las apariencias de la conciencia personal se resuelven en una conciencia general (*das Bewusstsein überhaupt*) que une a los individuos entre sí. Sepámoslo o no, en la comunicación con los demás relacionamos nuestros pensamientos con la conciencia trascendental. Una realidad que no puede percibirse directamente, pero es accesible al análisis crítico, se manifiesta en las relaciones entre seres humanos, igual que el valor se manifiesta en el valor de cambio.

Por citar a Adler una vez más:

La verdad con respecto al contenido (*die inhaltliche Wahrheit*) no sólo presupone lógicamente la compulsión de la conciencia individual en el sentido antes mencionado, sino que sería también impensable como producto histórico social, si no fuera porque la peculiar naturaleza del pensamiento humano, en virtud de la cual es tanto una conciencia separada e individual como también una manifestación de la conciencia en general, constituye la base trascendental que hace posible la interacción y cooperación de los seres humanos en el proceso de alcanzar el conocimiento de la verdad. Pues sólo de esta forma lo que es intelectualmente necesario llega a ser universalmente válido, y hay así una comunidad de existencia humana (*Verbundenheit menschlichen Wesens*) con la que puede relacionarse toda conciencia individual, en su interrelación con las demás, como a una unidad que las abarca a todas. Si, por otra parte, el individuo, en su realidad histórica concreta, es considerado como algo a la vez anterior a la vida social, no hay forma posible de que alcance esta unión con sus congéneres sino considerándolo como sujeto y no como objeto. Es un error total —y por tanto atroz metafísica, pues es esencialmente una reparación del célebre dogma de que todo puede proceder de nada— suponer que la unidad del vínculo social pueda producirse a resultas de la vida en comunidad de los seres humanos, como si ésta fuera una mera suma o integración de aquellos individuos. A fin de entender la fundamental significación del concepto de «conciencia en general», y también de destacar la específica novedad de la idea básica de Marx de socialización (*Vergesellschaftung*) del individuo, no puede insistirse suficientemente en que el verdadero problema de la sociedad no se origina en la asociación (*Verbundenheit*) de un número de seres humanos, sino simple y exclusivamente en la conciencia individual» (*Kausalität und Teleologie*, p. 380).

Este pasaje indica, en un lenguaje un tanto complicado, los dos básicos conceptos que denota el término «a priori social». En primer lugar, el conocimiento no puede aspirar a una validez universal y objetiva hasta que aceptemos la categoría de conciencia trascendental, que proporciona a toda conciencia individual con un repertorio de «formas necesarias» para la organización de la experiencia. En segundo lugar, el vínculo social sólo puede entenderse si lo consideramos basado en la existencia del individuo, y no meramente creado para responder a las necesidades empíricas. Cada individuo, por así decirlo, lleva a toda la humanidad en su propia autoconciencia.

La conciencia trascendental realiza así una doble función: explica la unidad de los seres humanos y el vínculo entre ellos, y así el concepto de «hombre en sociedad», y muestra cómo el conocimiento puede ser una posesión general y una cuestión de obligación, y no simplemente la colección de percepciones relativas y contingentes por una multiplicidad de mentes. En ambos puntos Kant (al menos en la interpretación de Marburgo) y Marx (en la interpretación de Adler) coinciden. La conciencia trascendental, hay que añadir, no es una entidad separada y sustantiva sino que forma parte de cada conciencia individual, que tiene un carácter impersonal.

La validez universal de la ley moral puede también explicarse de forma similar: también podría no existir si no estuviera arraigada en la «conciencia general».

Podría parecer que, en opinión de Adler, las relaciones entre las personas son lógicamente anteriores a las personas mismas: esto puede considerarse como una particular ejemplificación de la idea general de la escuela de Marburgo que, en contraste a la imagen del sentido común o «sustancialista», considera las cosas como producto de las relaciones y no al revés.

Sin embargo, todo esto no constituye un fundamento para la idea de que las ciencias sociales, en oposición a las ciencias físicas, deben basarse en la teleología y no en la causalidad. Según Adler, el estudio de los fenómenos sociales se basa, igual que cualquier otro, en la relación de causa a efecto, aun cuando la posibilidad de las relaciones sociales y de la misma «forma de vida social» se den por presupuestas antes de que podamos empezar a estudiar algo y no puedan explicarse causalmente ellas mismas. Pero la primacía de la «conciencia en general» también es aplicable a las ciencias físicas: la naturaleza como objeto de estudio sólo es posible a partir de las regularidades formales del pensamiento. En el caso de los fenómenos sociales parece bastante obvio que lo que sucede supone la acción, propósitos y valores humanos, pero esto es una forma de causalidad, y no una negación de ella. No podemos distinguir la naturaleza de la civilización sobre la base de que una se interesa por las causas y la otra por los fines, o de que el estudio de esta última es teleológico o de que la primera tiene que ver con leyes abstractas y la segunda con acontecimientos singulares. En ambos casos, nuestro estudio es objetivo, se interesa por la causa y efecto y por el descubrimiento de leyes generales; en ambos, el objeto está constituido por las condiciones *a priori* del conocimiento. La única diferencia está en que en los estudios humanistas consideramos los hechos y

sus conexiones en tanto experimentados conscientemente, aun cuando estén también condicionados causalmente.

En tanto nos interesamos sólo por lo que nos es simplemente dado por la actuación de la conciencia en general, tenemos a la vista un enorme ámbito de existencia simplemente dado como existencia natural (*Naturdasein*); y los seres conscientes forman parte de él en tanto son considerados simplemente como partes de la naturaleza. Pero cuando volvemos nuestra mente a la cuestión de cómo nos es dado este mundo natural, de cómo se concibe, juzga, elabora y utiliza, y cómo en todos estos aspectos es posible que tantos individuos, que actúan independientemente entre sí, alcancen un acuerdo y una comprensión mutua incluso en sus actos más hostiles, entonces, además del mero hecho natural que existe sólo para cada acto particular de conocimiento y está, por tanto, aislado de todos los demás, somos conscientes del gran hecho de la singular y total comunidad y unidad (*der eigenartigen durchgängigen Verbundenheit und Ineinsetzung*) de los seres humanos que conocen y actúan a partir de su conocimiento (*Kausalität und Teleologie*, p. 427).

La teoría de Adler no es, tan clara como fuera de desear, pero es fácil adivinar su tendencia general. Como la conciencia trascendental no es un «espíritu» en el sentido de una sustancia impersonal y existente por sí misma, sino que existe sólo en la conciencia individual de forma tal que es idéntica con cualquier otra, podría parecer que no equivale más que a una colectividad de juicios que abarcan todo el «conocimiento necesario», es decir, los juicios sintéticos *a priori* en sentido kantiano. Sin embargo, si esto es así, la cuestión de «¿cómo adquiere nuestro conocimiento el carácter de necesidad?» (aparte de los juicios analíticos) ha sido formulada pero no respondida. Si contestamos que esta necesidad deriva de la conciencia trascendental, y si esta conciencia no es de hecho más que una colección o depósito de juicios necesarios, entonces no hemos contestado absolutamente a ninguna pregunta.

Pero esta crítica de la argumentación de Adler no vale sólo para él. Adler tiene razón en afirmar, como los trascendentalistas, que la validez universal de nuestro conocimiento, su certeza independiente de los hechos históricos y biológicos contingentes, no puede demostrarse empíricamente: como afirman tanto Kant como Husserl, no puede haber una epistemología experimental. De aquí se sigue que en el ámbito del conocimiento empírico estamos condenados no sólo a la incertidumbre sino también a la imposibilidad de averiguar qué parte de nuestro conocimiento es válido y qué parte depende de los accidentes de la condición humana. Los neokantianos de Marburgo fueron conscientes de esto, y vieron que la interpretación psicológica de Kant no era buen remedio para la relatividad del conocimiento. Pero si esto es así, de aquí no se sigue que no tengamos medio

alguno de superar este relativismo. Debemos también advertir que el racionalismo no puede justificar la aspiración del conocimiento a la objetividad y debe limitarse a ofrecer teorías hipotéticas e inverificables de la conciencia que sólo parecen proporcionar un refugio para el escepticismo y el relativismo, introduciendo un arbitrario *deus ex machina* epistemológico.

La adscripción de trascendentalismo que hace Adler a Marx es también muy cuestionable. De hecho, la idea de «hombre socializado» implicaba en Marx que el ser humano como tal era, por así decirlo, un «portador» de ser social y sólo se conocía a sí mismo a través de la sociedad. Pero esto no implica ninguna idea sobre la forma en que se llega a la socialización. No existe una base para decir que, según Marx, no puede explicarse históricamente sino por medio de una especie de conciencia trascendental. En cuanto a las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento de la sociedad, es cierto que Marx estableció una distinción, que nunca explicó detalladamente, entre la esencia de una cosa y un fenómeno; también dijo que los procesos sociales no pueden reconstruirse teóricamente acumulando observaciones individuales, sino sólo utilizando instrumentos conceptuales que preceden a las observaciones. Sin embargo, Marx no explica de dónde han de proceder estos instrumentos o cómo ha de justificarse su uso. Imaginar que son algo del tipo de las categorías kantianas es bastante arbitrario y no constituye una interpretación de Marx, sino una introducción de elementos muy diferentes en su teoría. Tampoco hay ninguna analogía entre el análisis de Marx del fetichismo de la mercancía y la crítica del yo sustantivo de Kant. Marx reduce las relaciones entre mercancías a relaciones entre personas, pero esto no significa que creyó que los seres humanos eran secundarios a sus propios vínculos sociales. Bajo el capitalismo, los individuos se disolvían de hecho entre las fuerzas anónimas de la vida comunitaria, pero esto era una crítica del capitalismo y no algo que ha de existir siempre. Según Marx, el socialismo significaba una vuelta a la individualidad y el tratamiento consciente de las propias facultades como facultades que pertenecen a la sociedad; pero el objeto de esto era superar el carácter anónimo de la vida individual resultante, de la alienación, es decir, de los procesos sociales que se escapan al control de los «individuos reales». Así, la crítica del fetichismo de la mercancía tuvo un significado opuesto al que supuso Adler.

Además, la interpretación de Adler del carácter finalista de los fenómenos sociales, y su crítica de los neokantianos, se expresan de tal forma que no está claro en qué aspecto está en desacuerdo con

la visión puramente naturalista de la sociedad, a la que critica constantemente. Si lo que supone es que los fenómenos sociales están sometidos al determinismo universal de igual forma que todos los demás, mientras que su carácter particular radica en el hecho de que se experimentan y se presentan como acciones finalistas, entonces estas son unas proposiciones con las que estaría de acuerdo hasta el más rígido «mecanicista». Nadie puede negar que los hombres experimentan los acontecimientos en los que toman parte o que sus acciones están gobernadas por diversos motivos, deseos y valores. El determinista radical supone simplemente que esto no difiere del hecho de que estos motivos, deseos y experiencias están tan inevitablemente condicionados como todos los demás acontecimientos. Adler parece aceptar esta idea, y por consiguiente su afirmación de que, en los asuntos humanos, la causalidad actúa «a través» de las acciones finalistas de los seres humanos no difiere de un «mecanicismo» cabal.

7. La crítica de Adler al materialismo y la dialéctica

Parece claro que desde el punto de vista del esquema de Engels, Adler es un idealista, al menos en el sentido en que se aplica a Kant este calificativo en ese esquema (el objeto del conocimiento está constituido en y mediante el acto del conocimiento; la conciencia trascendental es anterior a cualquier «naturaleza» de la que podamos hablar inteligiblemente; la categoría de «materia» es un absurdo).

En todos sus escritos filosóficos Adler repitió la misma idea: la teoría de Marx es una reconstrucción científica de los fenómenos sociales, y es ontológicamente neutral (o, como él dice, «positivista») como cualquier otra ciencia. No se basa en ninguna metafísica materialista, que en cualquier caso es una doctrina insostenible. Adler critica decididamente a la doctrina materialista en su *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, donde argumenta de forma similar a Fichte. Es imposible derivar la conciencia del «movimiento físico», pues el movimiento físico sólo nos es dado como contenido de conciencia. La filosofía no puede tomar como punto de partida la cuestión de la primacía de la mente o la naturaleza, pues Kant nos ha enseñado que la razón no puede pronunciarse sobre el mundo hasta no haber analizado su derecho a hacerlo. Nuestro punto de partida debe ser la cuestión «crítica» de la posibilidad y validez del conocimiento. Si planteamos esta cuestión sin prejuicios metafísicos,

vemos que cualquier concepto de realidad a que podamos dotar de sentido se relaciona con la realidad construida en formas conceptuales: a partir de ningún hecho de experiencia podemos deducir nada semejante a la «cosa en sí». En este sentido puede decirse que todo es conciencia, lo que no quiere decir que es el contenido del yo empírico: por el contrario, los actos cognitivos del yo se dirigen hacia una realidad común a todos los hombres, pues el yo participa de la conciencia trascendental y no es más que una forma de actividad de esta última. Aquí Adler critica el materialismo de Lenin, quien intenta refutar al idealismo afirmando que el mundo existía antes que los hombres y por tanto que la aparición de la conciencia, y que la conciencia es una función del cerebro, que es un objeto físico. Estos son, según Adler, argumentos ingenuos y acríticos. La existencia del mundo «antes» de la conciencia sólo nos es dada en la forma de un cierto contenido de conciencia, y de igual modo el cerebro no nos es conocido como productor de nuestra conciencia, sino sólo indirectamente a través de la propia conciencia. La teoría del «reflejo» es una trivial *petitio principii*. Primero define las impresiones como un reflejo del mundo, y a continuación afirma que, como esto es así, debe haber un mundo reflejado; pero no podemos definir las impresiones de esta forma sin asumir un cierto conocimiento previo del mundo.

La argumentación de Adler es básicamente una repetición de los temas tradicionales del idealismo alemán, sin introducir nuevos rasgos. Estos pueden resumirse de esta forma: si el mundo fuera «dado» en la conciencia como un mundo completamente independiente de la conciencia y que no la presupusiera, sería a la vez dado y no dado. Es por tanto un concepto que se contradice a sí mismo, o un concepto que pretende no serlo.

Parece que Adler, siguiendo la interpretación de Marburgo, rechaza la categoría de «cosa en sí» como superflua y carente de significación. Decir que la conciencia contiene «todo» es en su opinión (aun cuando no lo dice expresamente) una tautología: todo lo que conocemos acerca del mundo, lo conocemos como objeto de nuestro conocimiento. Desde este punto de vista, que es más bien fichteano que kantiano, la posición crítica equivale a afirmar que el mundo es algo correlativo a los juicios sobre el mundo, cuya totalidad denominamos conciencia-en-general. Adler rechaza como no significativa la cuestión del origen de lo contenido en la conciencia, pues de hecho la conciencia lo abarca «todo».

Sin embargo, el trascendentalismo de Adler no es completamente consistente. Por una parte, como Cohen y Natorp, considera a la

conciencia trascendental como un mundo autónomo de «verdad» al cual la realidad es relativa: un mundo que no tiene necesidad de seres humanos para existir, o más bien para ser «válido», pues la existencia es sólo el predicado de un juicio existencial, y la conciencia-en-general no es una especie de mundo de las ideas platónico, mientras que su «status» ontológico no puede siquiera ser objeto de pregunta. Sin embargo, por otra parte, Adler utiliza frecuentemente el concepto de «conciencia de especie», que identifica con la conciencia trascendental. Esto, empero, supone la existencia de la humanidad como especie diferenciada, y no puede aspirar a una validez absoluta. De esta forma Adler oscila entre el relativismo antropológico y el trascendentalismo en el verdadero sentido. El primer punto de vista es suficiente cuando se interesa, como suele hacer, por mostrar, o más bien afirmar, que la comunidad de la humanidad y la unidad de la especie tiene una base epistemológica, pues todos los seres humanos comparten la misma forma impersonal de espíritu. Pero no basta cuando también intentamos mantener que estamos legitimados, al menos dentro de ciertos límites, a adscribir a nuestro conocimiento una validez absoluta: esto supone un mundo de verdades necesarias, cuya necesidad no depende de la actividad empírica de la mente humana. Sin embargo estos son dos propósitos completamente diferentes: justificar la fe humanista en la unidad de la humanidad y afirmar la aspiración del conocimiento humano a la certeza. El concepto de conciencia trascendental de Adler lo utiliza este para ambos fines, lo que produce confusión. Esto da origen a su vez al doble sentido del concepto de «a priori social», que ya hemos mencionado y que Adler no distinguió nunca claramente. Por una parte, este *a priori* es una colección de categorías no empíricas, aplicable especialmente a la descripción de fenómenos sociales; por otra, forma parte del contenido de toda conciencia individual en que ésta se descubre a sí misma como miembro de la especie humana con la facultad de comunicarse con sus congéneres.

Esta confusión afecta también a la interpretación que hace Adler de Marx. El marxismo es una teoría que ofrece una base a la creencia en la perfecta unidad de los seres humanos (que es lo que el socialismo va a conseguir) y también un método para descubrir verdades universalmente válidas acerca de los fenómenos sociales. Por supuesto no hay conflicto entre estos dos aspectos del marxismo, pero no está bastante claro a cual de ellos se refiere Adler.

Adler merece un lugar especial en la historia del marxismo porque, entre otras cosas, fue uno de los pocos que intentó reformular la dialéctica en el sentido hegeliano de una interrelación incesante

entre el pensamiento y el ser, en vez de limitarse al método de Plekhanov de acumular ejemplos para mostrar que en esta o aquella esfera de la realidad «los cambios cuantitativos producen cambios cualitativos» o «el desarrollo es el resultado de un conflicto de opuestos». Sin embargo, la exposición de la dialéctica de Adler es muy abstracta y no está relacionada con los problemas reales de las ciencias sociales. *Marxistische Probleme*, la obra en la que abordó cuestiones específicamente dialécticas, no contribuyó en nada a la vuelta del marxismo a sus fuentes hegelianas.

Según Adler, el pensamiento dialéctico es su propio objeto. En el movimiento dialéctico cada concepto se comprende en relación a su opuesto, no por comparación ordinaria de un contenido con otro, sino en razón de la tendencia de cada uno a su autosupresión. Nuestro pensamiento no alcanza nunca a la totalidad del ser, sino que extrae aspectos o cualidades particulares; sin embargo, la conciencia es consciente de sus propias limitaciones y se esfuerza por superarlas relacionando su contenido al todo concreto (*Totalität*), que es inexpressable. La mente está pues en un estado de constante tensión y debe a la vez trascender todo resultado que obtiene, aspirando a una autoidentidad que sería también una identidad con su objeto. Pero las leyes de la mente no son las de las cosas: la realidad puede considerarse dialéctica sólo como la mente la concibe, pero no como es «en sí». Sin embargo, no está claro cómo puede hacer Adler esta distinción, pues en su opinión la única realidad con la que estamos en contacto es la del pensamiento. Posteriormente abandonó la crítica de la «dialéctica de la naturaleza», concluyendo que la naturaleza, aprehendida por el pensamiento, no es menos «dialéctica» que el propio pensamiento.

8. Adler: conciencia y ser social

Como vimos, Adler se consideró a sí mismo como un verdadero partidario de la filosofía marxiana de la historia, pero rechazó el término de «materialismo histórico» como basado en un error y de intención meramente polémica. Repite todas las habituales defensas del marxismo contra la acusación de que «no toma en cuenta» la actividad humana como un todo, que considera el desarrollo social como independiente de los seres humanos, etc. Subraya que la explicación causal de los fenómenos sociales no está en conflicto con la existencia de la voluntad humana. Sin embargo, no advierte que la cuestión no es si los actos de los hombres están motivados, sino

si están inequívocamente determinados por las circunstancias, mientras que la objeción de que el marxismo considera la historia como independiente de los seres humanos apunta hacia el determinismo histórico y no a la absurda idea de que los hombres y mujeres no se comportan de forma diferente que las piedras. Como casi todos los marxistas, deja de plantear con claridad esta cuestión, repitiendo simplemente que el marxismo no es «fatalista», pues reconoce la iniciativa humana, y al mismo tiempo que la ciencia debe considerar todos los procesos sociales como casualmente determinados. Esta es muy débil explicación, pues si la iniciativa humana en la historia está determinada por las circunstancias es sólo una de las muchas formas de causalidad universal, y la objeción de que los hombres son «sólo instrumentos» de un proceso anónimo no queda contestada; mientras que si no está determinada es imposible mantener la posición determinista y la creencia en las «leyes históricas».

Sin embargo, la contribución específica de Adler no consistió en sus observaciones generales y no analíticas sobre el hecho de que «los hombres hacen la historia». Su interpretación del materialismo histórico se distingue por el intento por poner en cuestión toda la distinción tradicional entre los factores «materiales» y «espirituales» del proceso histórico. El error general de los marxistas era, en su opinión, oponer las «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción», inanimadas, a la «superestructura» espiritual, cuando estaba claro que las relaciones de producción representaban un sistema de conducta humana consciente y no eran, por tanto, menos espirituales que la propia superestructura. De igual forma, las fuerzas productivas, si se consideran no como objetos inertes, sino como elementos del proceso social, presuponen la conciencia humana por parte de los creadores y usuarios de instrumentos. En la vida social no habían factores que fueran simplemente «materia inanimada» y cambiaran o se desarrollaran por sí solos. Los fenómenos técnicos y económicos eran tan manifestaciones del espíritu como lo era la ideología. Marx no consideró la superestructura como un reflejo pasivo de las condiciones «objetivas» ni negó la autonomía de rasgos suyos tales como el derecho, la ciencia y la religión. La conciencia estaba determinada por el ser «social» y no «material», y lo «social» implicaba lo «espiritual». Lo que se llamaba «condiciones económicas» eran fenómenos espirituales al más bajo nivel de una determinada etapa de desarrollo social, es decir, aquellos directamente ligados a la producción y reproducción de la existencia humana.

No está muy claro qué queda del materialismo histórico después de esta interpretación. Parece que en el sistema de Adler la dis-

tinción en los fenómenos sociales entre «formas de la conciencia» y procesos «objetivos» deja de tener significado alguno, y con ella también la idea básica de la interpretación materialista de la historia. Sin embargo, Adler insiste en que la idea de Marx fue que, en última instancia, el espíritu humano es la fuerza motriz de la historia. «Si recordamos las palabras de Marx: "Para mí el ideal no es más que el mundo material reflejado en la mente humana y traducido en formas de pensamiento" (*bei mir ist das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle*) no podemos dejar de ver que no hay una causalidad económica que no tenga también lugar en la mente humana» (*Die Staatsauffassung des Marxismus*, p. 163). Esto, sin embargo, es poco probable, y distorsiona las ideas de Marx hasta hacerlas irreconocibles: lo que quiso decir no es que todos los fenómenos económicos se producen en la mente humana, sino que lo que tiene lugar en la mente humana puede ser explicado económicamente.

9. Ser y deber ser

En las cuestiones relacionadas con la ética y su base filosófica, Adler repite a su modo los argumentos que eran propiedad común de todos los neokantianos, y desde este punto de vista crítica el naturalismo de Kautsky. Si todos los procesos históricos están determinados independientemente de la voluntad humana, entonces no hay lugar para la ética. No tiene sentido decir yo «debo» hacer esto o aquello si todo está determinado por unas circunstancias que escapan a mi control. La naturaleza no conoce ni el bien ni el mal, y ninguna observación empírica nos permite hallar esta distinción en ella. Por esta razón, el marxismo, como teoría de los fenómenos sociales, es moralmente neutral. Sin embargo, como seres dotados de mente y voluntad no podemos evitar plantear las preguntas «¿Qué debemos hacer?» y «¿Qué es bueno?», y no nos ayuda a responder a ellas el saber lo que se considera bueno o correcto. El socialismo no puede considerarse meramente como el resultado del desarrollo «natural» de los fenómenos, pues si esto es así de aquí no se sigue que debamos ayudar a implantarlo, o que lo consideremos como una meta o ideal. Los juicios morales no pueden derivar de afirmaciones sobre hechos biológicos o históricos; sólo pueden basarse en el reconocimiento de la voluntad humana como una facultad de autodeterminación que no es una forma de energía natural y que crea autónomamente los principios de obligación, es decir, sin atención a

consideraciones externas, ya sean biológicas, religiosas o utilitarias.

En *Marxistische Probleme* y otras obras escritas antes de 1914, Adler abordó las cuestiones éticas desde un punto de vista típicamente neokantiano. Sin embargo, en un artículo de 1922 sobre la relación del marxismo con la filosofía clásica alemana criticó a los kantianos que afirmaban que el socialismo debía basarse tanto ética como históricamente, una posición que el mismo Adler había defendido hasta poco tiempo antes. Su crítica, sin embargo, es extremadamente débil. Afirma que, según Marx, el socialismo se basa en la observación puramente empírica de la cadena histórica de causas y efectos, y que la inevitabilidad histórica «coincide» con su valor moral. Esta coincidencia se refleja en el concepto de «hombre socializado», que se ve impulsado por las condiciones sociales a luchar por lo que considera como moral. Curiosamente, Adler deja de advertir que esta argumentación pasa por alto la principal objeción kantiana, que él mismo utilizó a menudo contra Kautsky, a saber: ¿cómo decide el hombre socializado lo que es bueno o malo, y cómo halla una base ética para su decisión?

Bauer enfocó las cuestiones éticas de forma similar. En un artículo de 1905, titulado «*Marxismus und Ethik*», considera el problema de un trabajador sin empleo al que se le ofrece dinero por actuar de esquirol y al que ha de explicársele que está mal hacerlo. El trabajador reconoce que sus intereses coinciden generalmente con los del proletariado en general, pero dice que en ese caso particular hay un conflicto y no ve por qué debe sacrificar sus propios intereses en razón de la solidaridad de clase. No hay, según Bauer, una respuesta científica a esta cuestión, pues la ciencia no se pronuncia sobre los juicios morales. La diferencia entre el marxismo y el idealismo hegeliano es precisamente que el primero no identifica la necesidad natural con una obligación del espíritu, pues no considera a la naturaleza como manifestación de la Idea. De igual modo, las cuestiones morales no pueden resolverse en términos de necesidad natural: deben haber principios especiales que garanticen la validez de los juicios de valor. Kant formuló un principio mediante un imperativo categórico formal, que no nos dice directamente lo que debemos hacer, sino que proporciona un criterio para juzgar si una determinada norma moral es buena o mala. La doctrina ética de Kant no está reñida con el marxismo, sino que añade a ella un fundamento moral, esencial para todos los seres humanos. A partir del imperativo categórico podemos probar que el proletariado que muestra solidaridad en la lucha por sus intereses de clase no está en la misma posición moral que un esquirol; sin embargo, sería

imposible probar esto si la moralidad no tuviera más que una base utilitaria. Si intento averiguar no sólo cuál de las clases en lucha tiene más probabilidades de ganar, sino también por cuál he de luchar, la doctrina de Marx no puede ofrecerme la respuesta. Los ortodoxos se equivocan al suponer que la filosofía moral de Kant lleva a la solidaridad de clases por el hecho de que formula normas universales, no ligadas al interés de clase. Por el contrario, hace posible una distinción moral entre los intereses proletarios y burgueses y muestra que debemos optar por los primeros porque el interés particular del proletariado coincide con el de toda la humanidad; si no fuera así, no tendríamos razón para estar de su lado. El hecho de que la causa del proletariado sea la de toda la humanidad lo conocemos a partir del análisis de Marx, y la ética kantiana no puede sustituir al conocimiento histórico y económico necesario para tomar decisiones morales; pero, por otra parte, este conocimiento no es en sí mismo capaz de justificar una decisión.

Parece que con el paso del tiempo Bauer modificó su actitud hacia Kant y el neokantismo. En *Das Weltbild des Kapitalismus* y en un artículo de 1937 sobre Adler, considera al neokantismo como expresión de la reacción filosófica, análoga a la actitud política de la burguesía de la época de Bismarck. La derrota del liberalismo era también el final del materialismo burgués en Alemania, y su contrapartida filosófica eran el kantismo y el empiriocriticismo. La *intelligentsia* burguesa intentó que el proletariado se aliara con los liberales y, por tanto, sus ideólogos subrayaron los méritos y valor de la obra de Marx, eliminando en su interpretación el contenido revolucionario y reduciendo el socialismo a un postulado moral. Bauer critica al kantismo desde el mismo punto de vista que había condenado a los marxistas ortodoxos, sin responder a las objeciones que él mismo había planteado antes.

10. Estado, democracia y dictadura

Los austromarxistas coincidían más en las cuestiones filosóficas que en cuanto a la función del Estado y los objetivos de la lucha política del proletariado. En particular, las ideas de Renner sobre este tema estaban cerca de las de Bernstein y de las socialdemocracia, y en parte también de la tradición de Lasalle. Como Renner dijo durante la guerra y posteriormente en diversos artículos, la evolución del capitalismo hacia el imperialismo había producido cambios en

la función del Estado que daban a la clase trabajadora la oportunidad de utilizar la maquinaria estatal existente para conseguir cambios socialistas. Marx, al considerar el Estado, había tenido en mente el capitalismo liberal, en el que la organización del Estado se abstiene de intervenir en la producción y el comercio. El imperialismo había cambiado la situación; el propio Estado se había convertido en un poderoso instrumento de la concentración de capital y, en consecuencia, el capital había dejado de ser cosmopolita y se había vuelto mucho más «nacional». La intervención del Estado se extendía a cada vez más áreas de la vida económica, y este proceso era irreversible. La burguesía se había visto obligada, en su propio interés, a incrementar el control centralizado de la industria, la banca y el comercio, mientras que la presión de la clase trabajadora había obligado al Estado a proporcionar más beneficios sociales y servicios. Gracias a las organizaciones de clase, el mercado de trabajo estaba dominado por la acción colectiva de los trabajadores, que podían ahora obtener numerosas concesiones del capital, no sólo en aumentos salariales a corto plazo, sino también en la forma de instituciones de bienestar de carácter permanente. No podía decirse, por tanto, que en la sociedad capitalista el Estado no podría actuar nunca en interés del proletariado. La experiencia había mostrado lo contrario, y era de esperar que la propiedad privada tendría cada vez un carácter más público y que la clase trabajadora habría de tener cada vez más influencia sobre sus instituciones. De esta forma, los trabajadores no tenían interés en debilitar y destruir el Estado; por el contrario, podían utilizarlo como palanca para conseguir cambios socialistas, y debían hacerlo lo más fuerte y eficaz posible. Este análisis condujo naturalmente a una defensa general de la vía reformista al socialismo: Renner creyó que la sociedad socialista se desarrollaría a medida que los trabajadores controlaran cada vez más las instituciones del Estado y que el proletariado obligara al capital a desempeñar un número cada vez mayor de funciones públicas.

Sin embargo, Bauer y Adler fueron menos optimistas. Bauer, es cierto, estaba de acuerdo en que no podía decirse que el Estado era siempre un órgano de la burguesía y estaba completamente subordinado a sus intereses; esto, decía, estaba en contra de muchas observaciones del propio Marx; por ejemplo: sobre los períodos de control conjunto de la aristocracia y la burguesía, o de la configuración del Estado como fuerza autónoma a causa del equilibrio en la lucha de clases. El marxismo, decía, no excluía la posibilidad de que el proletariado y la burguesía pudieran compartir el poder, aun cuando esto no disminuiría su antagonismo: esto es lo

que había sucedido en Austria tras la caída de la monarquía. Pero donde la propiedad burguesa se veía amenazada, la burguesía prefería ceder el poder político a los dictadores si al hacerlo podía conservar sus privilegios económicos: el fascismo es un ejemplo de ello. Bauer, parece, no creyó que el proletariado tenía que «destruir la maquinaria estatal» antes de tomar el poder; pero tampoco creía que el socialismo pudiese desarrollarse orgánicamente a partir del estado existente mediante la obtención de sucesivas concesiones de la burguesía.

La posición de Adler en estas cuestiones estaba más próxima a la doctrina tradicional de los marxistas revolucionarios. Sus ideas sobre el Estado están recogidas en su obra *Die Staatsauffassung des Marxismus*, cuyo punto de partida es una crítica del libro de Kelsen *Sozialismus und Staat* (1920). Kelsen había criticado al marxismo como una utopía anarquista, afirmando que la abolición del Estado era un ideal impracticable: el derecho debe ser siempre la organización de la coerción con respecto a los individuos, pero no necesariamente para mantener la explotación económica. Suponer que podría abolirse alguna vez la coerción legal era imaginar una transformación de la humanidad que no había razón para esperar. No había elección entre el Estado y una sociedad anárquica, pero sí la había entre la democracia y la dictadura.

Sobre la base de la teoría marxista clásica, Adler combatió punto por punto estos argumentos. El Estado, decía, realizaba otras funciones diferentes a la de opresión de clase, pero no eran esenciales o características. El Estado era la forma histórica de la sociedad humana que caracterizaba a todos los períodos dominados por el antagonismo de clases. Más precisamente, en las comunidades que no habían desarrollado una división de clases, el Estado y la sociedad eran lo mismo; sólo después el Estado pasaba a separarse de la sociedad como instrumento de los intereses de las clases privilegiadas.

Una determinada forma de Estado —prosigue Adler— es la democracia política, con sus instituciones parlamentarias, el sufragio universal y las libertades civiles. La democracia política no sólo no está opuesta a la dictadura de la burguesía, sino que la presupone. El Estado burgués es una dictadura de la burguesía, y la democracia política es la forma en que se organiza esta dictadura. La democracia política no puede traer la igualdad económica o remediar los antagonismos sociales. Se basa en la voluntad de la mayoría, un principio que supone la existencia de intereses en conflicto.

Lo opuesto a la democracia política es la democracia social: esta distinción puede hallarse también en la literatura anarquista, que Adler aprueba en cierta medida, observando que los socialistas coinciden con los anarquistas en cuanto al fin último, difiriendo en los medios necesarios para alcanzarlo. La democracia social o «verdadera» (Adler, con su punto de vista trascendentalista, afirmaba que había un concepto de democracia «objetivamente verdadero» adecuado a la naturaleza humana) es lo mismo que el socialismo. Presupone la unidad de la sociedad, al menos en el sentido de que cuando prevalezca dejarán de existir los conflictos básicos de intereses producidos por las divisiones de clase. En este sentido significa la abolición del Estado. El Estado, como organización de clase, dejará de existir, pues no habrá ya más intereses particulares; se necesitan las diversas formas de organización para que perdure la vida social, pero no habrá ya una burocracia alienada de la sociedad. El Estado se reconstruirá desde abajo, empezando por las pequeñas asambleas y sobre base local o productiva. En general, la actual tendencia a la centralización es transitoria: la organización del futuro será una confederación o asamblea de corporaciones unidas por fines e intereses comunes.

La dictadura del proletariado es una etapa necesaria en el camino hacia una sociedad de este tipo, pero no es lo mismo que una democracia social. Por el contrario, al igual que la dictadura de la burguesía en el presente, presupone la democracia política y el gobierno de la mayoría. La dictadura del proletariado es una forma transitoria en la que la sociedad no ha alcanzado aún la deseada unidad, sino que está lastrada por intereses particulares, por lo que necesita organizaciones políticas, es decir, partidos para representar estos intereses, y el Estado como mediador entre ellos. Los partidos son también una institución transitoria y deben desaparecer conjuntamente con las divisiones de clase.

La transición de la forma actual de democracia política a una dictadura democrática del proletariado debe adoptar la forma de una revolución, pero Adler subraya que no necesariamente violenta. El problema de si puede hacerse o no por medios pacíficos y sin violar la legalidad es una cuestión secundaria, y no podemos saber exactamente cómo se desarrollarán los acontecimientos. Sin embargo, Adler está contra el reformismo en el sentido de creer que el socialismo pueda implantarse mediante un cambio orgánico y gradual. La diferencia entre capitalismo y socialismo es una diferencia «cualitativa»: uno no puede madurar en el otro. Los socialistas apoyan las reformas y luchan por ellas, pero son siempre conscientes de

que las reformas no son una realización parcial del socialismo, sino sólo un medio de preparar la revolución.

En todo esto Adler está muy cerca del marxismo ortodoxo alemán y comparte con él una firme creencia en que el socialismo supone la superación de todos los conflictos de interés. La libertad socialista no necesita instituciones que aseguren el gobierno de la mayoría, pues es una libertad «auténtica» basada en el «principio de universalismo»: como en la sociedad ideal de Rousseau, no es la voluntad de la mayoría lo que cuenta, sino la voluntad general. Adler no explica cómo puede expresarse la voluntad general sin instituciones representativas, que, según se nos da a entender, serán superfluas. Simplemente afirma que los socialistas creen, a pesar de Kelsen, que los seres humanos pueden cambiar a mejor: una vez abolidos los conflictos de clase, la educación socialista producirá el sentimiento natural de solidaridad que asegure la armonía sin compulsión.

De hecho, Adler afirma que el socialismo no es sólo el ideal de una sociedad armoniosa, garantizado por la necesidad histórica, sino también la reconciliación de la vida comunitaria empírica con las exigencias de la «naturaleza humana», la unidad trascendental de la humanidad que no podrá hallar expresión en tanto la división de clases alimente la desigualdad y la injusticia. Concuere no sólo con Rousseau, sino también con Fichte, en su creencia de que es posible que el hombre recupere su verdadera esencia, hacer de él una vez más lo que realmente es, no meramente lo que le gustaría ser o lo que debe ser en virtud de las «leyes históricas». La filosofía de Adler postula así —esta vez en acuerdo con Marx, pero no con los ortodoxos de la II Internacional— un tipo especial de realidad que existe ya de alguna forma, y es, por así decirlo, la entelequia o «verdad» de la humanidad; la totalidad de las exigencias imperativas de la naturaleza humana, que impulsa el curso de los hechos hacia la reconciliación de la esencia humana con la existencia histórica del hombre. Todo el pensamiento de Adler está centrado en dos ideas estrictamente relacionadas: la unidad de la humanidad como constitución trascendental de la conciencia, y la unidad de la humanidad como estado de cosas real que constituye el objetivo del movimiento socialista.

Adler concede, sin embargo, que la comunidad del futuro no pondrá fin a toda tensión, ni agotará las fuentes del desarrollo. Como habrá una solidaridad y libertad de las preocupaciones materiales, podemos esperar que las personas se dediquen con más fervor a los problemas del arte, la metafísica y la religión: esto puede oca-

sionar nuevos conflictos, pero no serán suficientes como para destruir la básica solidaridad de la humanidad. Aquí también Adler estuvo de acuerdo con los estereotipos marxistas generales: creyó en la absoluta salvación de la humanidad y en una perfecta armonía basada en la conciencia moral de todos los miembros de una sociedad.

Adler replica a la objeción planteada por los sociólogos —Max Weber y, sobre todo, Robert Michels— de que cualquier democracia, por el simple hecho de ser un sistema representativo, tiende a desarrollar una burocracia que con el tiempo se convierte en una fuerza independiente, dueña en vez de sierva del electorado. Michels, en su obra clásica, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1914), tras un detallado análisis del funcionamiento de los partidos políticos, y en especial los socialdemócratas, afirma que la aparición y autonomización del aparato político es un resultado inevitable del proceso democrático del partido; en consecuencia, dice, la democracia está avocada a una contradicción interna, o; en otras palabras, la democracia perfecta es una imposibilidad teórica. En la prosecución de sus objetivos, el partido crea una maquinaria política virtualmente inamovible y que puede casi imponer su voluntad sobre sus electores sin violar el sistema de representación, creando y ampliando al mismo tiempo sus propios intereses profesionales. Puede esperarse que, en el futuro, las tendencias oligárquicas de los cuerpos democráticos encuentren en las masas una mayor oposición que en la actualidad; pero no puede evitarse que estas tendencias existan y reaparezcan una y otra vez, pues están arraigadas en la misma naturaleza de la organización social.

Adler no acepta esta «ley de la oligarquía». En la democracia política, confirma, es inevitable que se creen «aparatos» autónomos, tanto en los partidos políticos como en el Estado; ningún partido, ni siquiera los partidos obreros, están exentos de este peligro. Sin embargo, en una democracia social, mediante la educación y la descentralización estatal, pueden prevenirse. Por esta razón, Adler valora especialmente los consejos obreros como instituciones de control directo del proceso económico por los productores, y por la misma razón critica a Lenin y al Estado soviético. Los bolcheviques, afirma, no han establecido una dictadura del proletariado, sino una dictadura del partido sobre el proletariado y toda la sociedad, el gobierno terrorista de una minoría y un sistema alejado de la predicción de Marx, para quien la dictadura del proletariado significaba el gobierno de toda la clase trabajadora en condiciones de democracia política. Adler ataca así a los bolcheviques desde una posición

similar a la de Rosa Luxemburg, y al mismo tiempo critica a Kautsky por oponer erróneamente la democracia a la dictadura.

Al igual que los centristas alemanes, Adler no llegó a ofrecer una definición exacta del término «revolución». Estaba de acuerdo con Marx en que la revolución había de abolir la maquinaria estatal existente, pero también creía que esto podía hacerse, si bien no necesariamente, por medios parlamentarios y legales, sin violación de la constitución. No dijo claramente cómo podían reconciliarse estas dos afirmaciones. Al igual que casi todos los marxistas, fue muy vaga su descripción del futuro orden socialista. No vio dificultad en afirmar que, por una parte, la sociedad estaría unida por una comunidad de intereses y fines y que la producción debía estar planificada centralmente, mientras que, por otra, el socialismo suponía el más alto grado de descentralización y federalismo. En estas cuestiones todos los marxistas se limitaban a adelantar fórmulas generales, afirmando que no eran utópicos y no estaban dispuestos a predecir los detalles de la organización socialista. Por ello ignoraban, o respondían con generalidades, a las objeciones de los anarquistas, que mostraban más discernimiento en este terreno.

11. *El futuro de la religión*

Mientras los austromarxistas estaban en líneas generales de acuerdo con la ortodoxia alemana sobre las cuestiones relativas al Estado, la revolución y la democracia, tanto Adler como Bauer diferían expresamente de ella en cuanto a la interpretación de la fe religiosa. Los ortodoxos, siguiendo a Marx y Engels, consideraban a la religión como el resultado de unas determinadas condiciones de clase, de la opresión, la ignorancia y la «falsa conciencia». Defendían la tolerancia religiosa en el Estado y el partido, pero estaban convencidos de que una vez abolidas la explotación y la opresión y aumentada la cultura pública, las creencias religiosas habían de morir por muerte natural. En cuanto al contenido de estas creencias, su incompatibilidad con la «perspectiva científica» parecía obvia y no había necesidad de discutirla.

Adler no aceptó estos estereotipos, heredados por el marxismo de los racionalistas de la Ilustración; no creía que los hombres pudieran prescindir de la religión, o que fuera deseable que lo hicieran. En este aspecto estuvo influido por Kant, aun cuando no aceptó completamente sus ideas.

En opinión de Adler, la opinión evolucionista de que las creen-

cias religiosas habían surgido a resultas del culto a la naturaleza, era arbitraria e improbable, pues no había razón por la que conceptos que no guardaban relación alguna con la experiencia surgirían a partir de una base empírica. La religión no era una interpretación errónea de la experiencia, sino el resultado de un conflicto insoluble entre el orden moral y el orden natural. El hombre era incapaz de resolver el contraste entre su conciencia de sí mismo como un ser libre, racional y finalista, y, por otra parte, las necesidades de la naturaleza que restringían su libertad y expansión espiritual, le traían el sufrimiento y la muerte y creaban una inseparable distancia entre la moralidad y la felicidad. Ninguna reflexión teórica ni conocimiento empírico podía reconciliar estos dos órdenes de existencia u ofrecer una imagen del mundo como todo sintético (*Totalität*). Esto sólo lo podía hacer la religión, que, gracias a la idea del Absoluto divino, daba un significado universal al mundo de la naturaleza y al mundo del espíritu, incluida la investigación científica. Sin embargo, esto no significa que la idea de Absoluto puede inferirse de los datos empíricos o de la reflexión racional. Los conceptos religiosos tenían una significación práctica, no teórica; lo que no significaba que fueran ilusiones, sino que se llegaba a ellos a través de una senda práctica. La religión que se proponía sustituir al conocimiento científico era superflua y podía criticarse justamente. Las formas existentes de religión eran de carácter histórico, pero contenían un núcleo inmutable que un día podría conocerse en su pura forma como «religión racional» (*Vernunftreligion*), no en el sentido de que su verdad fuera probada por la razón, sino en el sentido de que derivaba de los intentos prácticos del hombre por definirse a sí mismo como ser racional, y no de ninguna revelación exterior. La religión afirmaba, por vez primera, el primado de la razón práctica, pues efectuaba una síntesis entre el hombre como parte de la naturaleza y el hombre como ser moral y práctico, y confería un significado a la personalidad humana, a la cual la naturaleza es indiferente. Dios, como síntesis absoluta del ser, no es objeto de prueba teórica, sino el postulado de la razón práctica en sentido kantiano; no meramente algo que deseamos, pues nuestros deseos pueden ser ilusiones, sino algo necesario para nuestra existencia como sujetos libres y moralmente orientados. La religión verdadera es así «subjetiva» en el sentido de que su auténtico significado está relacionado con el ser humano y no puede basarse en una revelación exterior; pero no es subjetiva en el sentido de que es un capricho arbitrario o una compensación ilusoria.

Las ideas de Adler sobre la religión, expresadas, por ejemplo,

en *Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie* (1924), se basan, como se verá, en la oposición entre «naturaleza» y «espíritu»; no está claro cómo se puede reconciliar esto con la posición trascendentalista que afirma que todo es relativo a la conciencia universal, y que no deja así espacio para la naturaleza concebida como indiferente e independiente de la conciencia. Podría parecer que Adler, por una parte, quería afirmar la perfecta unidad de la especie humana y desarrollar a partir de esto su concepto de conciencia trascendental, mientras que, por otra parte, advirtiendo que este concepto no proporcionaba base para afirmar el valor del ser humano, intentó rescatar este último por medio del Absoluto divino. Parece así haber advertido que una posición puramente antropocéntrica o una puramente trascendentalista eran insostenibles, pues no tenían en cuenta la subjetividad personal. En este respecto sus dudas recuerdan a las de Brzozowski, a excepción de que Adler mantuvo su trascendentalismo absoluto hasta el final, en vez de intentar sintetizarlo con esta *Vernunftreligion* y advertir así la incoherencia de su filosofía.

Otto Bauer no fue tan lejos como Adler en la interpretación filosófica de la religión, pero también se separó de los estereotipos marxistas. Creía que el materialismo histórico no implicaba ninguna *Weltanschauung* específica o respuesta al problema de la religión o el materialismo filosófico. Una visión del mundo podía ser interpretada como algo en función de los intereses de clase: el calvinismo estaba adaptado a las necesidades de la burguesía en las primeras etapas del capitalismo, mientras que el materialismo darwinista «reflejaba» las leyes de la competencia capitalista. La burguesía moderna volvía a la religión buscando en ella una defensa contra las amenazas al orden social. Pero las instituciones de la Iglesia, el clero y sus sistemas teológicos debían ser distinguidos del sentimiento religioso que ofrecía consuelo a los humillados y oprimidos. El partido socialista no defendería o afirmaría una perspectiva anti-religiosa: luchaba por fines políticos claros, no por la existencia o inexistencia de Dios. Tampoco cabía esperar que en la sociedad socialista se agotase la necesidad de la religión. Los hombres tenían una necesidad permanente de buscar el significado oculto del mundo, y esta necesidad no podía saciarse nunca. Lo que había que esperar era más bien que cuando la religión se liberara de sus vinculaciones sociales, saldría a la luz aquel aspecto de ella que no dependía de las circunstancias cambiantes, sino de la naturaleza del propio espíritu humano (*Sozialdemokratie, Religion und Kirche*,

1927). Sin embargo, al contrario que Adler, Bauer no albergó convicciones religiosas propias, ni siquiera en su forma filosófica abstracta.

12. Bauer: teoría de la nación

El libro de Bauer sobre la cuestión de la nacionalidad se lee raramente en la actualidad, como puede verse en el hecho de que las diversas referencias a él en varias obras enciclopédicas son generalmente incorrectas. Con todo, es el más importante estudio marxista en este campo y se basa en un preciso análisis histórico.

Bauer critica diversas teorías anteriores sobre la nación. En primer lugar, las de tipo espiritual, que la definen como la encarnación de un misterioso «alma nacional», y en segundo lugar, las teorías raciales materialistas al estilo de la Gobineau, basadas en el concepto de una no menos misteriosa sustancia biológica heredada por la comunidad nacional; ambas son interpretaciones metafísicas y, por tanto, no científicas. En tercer lugar, las teorías voluntaristas, como las de Renan, que definen la nación por la voluntad de formar un estado. Estas son erróneas, porque implican que un pueblo que forma parte de un estado multinacional —como una gran parte de los checos— no constituye una «nación». En cuarto lugar, las definiciones empíricas que definen una nación enumerando diversos rasgos individuales, tales como el lenguaje, el territorio, el origen, las costumbres, el derecho, la religión; tampoco éstas son satisfactorias, porque los rasgos individuales no son esenciales y desempeñan un papel diferente en diferentes ocasiones en la configuración de la vida nacional, con lo que atendiendo a ellos no obtenemos la esencia del fenómeno.

¿Qué es, pues, una nación? Podemos responder a esta pregunta tomando las unidades nacionales reconocibles en la actualidad y examinando las condiciones históricas que les han llevado a ser lo que son. Bauer hace esto refiriéndose en especial a la nación alemana, y llega a las siguientes conclusiones.

El determinante primario de una nación es el carácter nacional: esto, sin embargo, requiere explicación y se modifica con el curso de la historia. Los factores que la crean y estabilizan son tanto naturales como culturales. La comunidad física se define no sólo por la existencia de antepasados comunes, sino en mayor medida por el hecho de que las condiciones de vida llevan a una selección diferenciada de tipos físicos, de acuerdo con las leyes de Darwin: ciertas

características conducen a la supervivencia de pueblos marítimos; otras, de pueblos cazadores, etc. La herencia de cualidades no es contraria al materialismo histórico, sino que lo complementa. A consecuencia de la comunidad de condiciones de vida y la selección natural se crea una comunidad natural que es, por así decirlo, una pieza de historia cristalizada. «La nación no es nunca nada, si no una comunidad de destino. Sin embargo, esta comunidad se hace efectiva, por una parte, a través de la herencia natural de cualidades producidas por el destino común de la nación, y por otra, por la transmisión de un patrimonio cultural, cuya naturaleza viene determinada por el destino de la nación» (*Die Nationalitätenfrage*, pág. 21). La existencia de un carácter nacional no consiste meramente en el hecho de que los individuos que componen una nación son en cierto modo semejantes, sino en el de que las fuerzas históricas les han hecho así.

Hasta la actualidad, la comunidad nacional ha asumido dos formas en la historia. La primera es el vínculo tribal, que se disuelve y modifica con facilidad; la segunda es la nación, que encierra una sociedad de clases, especialmente desde los orígenes del capitalismo. La comunidad de las primeras tribus germánicas y la del imperio medieval, basado en el ethos de la caballería, difieren de la creada por vínculos económicos e históricos específicamente capitalistas. La producción y venta de mercancías, la mejora de las comunicaciones, la literatura nacional, el correo, los periódicos, la educación general y el servicio militar, la democracia, el derecho de voto y, finalmente, el movimiento obrero son todos ellos factores que han contribuido a la unión de pueblos germanos aislados en una nación consciente de su unidad. Sin embargo, incluso en la actualidad, si bien menos que en la Edad Media, la participación en la cultura nacional está reservada a las clases dominantes. Los campesinos y trabajadores son la columna vertebral de la nación, pero son elementos culturalmente inactivos. Es labor del movimiento socialista luchar por la participación de todas las clases en la cultura nacional.

De aquí Bauer infiere, de forma congruente con el conjunto de su argumentación, pero contrariamente a la opinión marxista anterior, que el socialismo no sólo no anula las diferencias nacionales, sino que las refuerza y desarrolla, difundiendo la cultura entre las masas y haciendo de la idea nacional propiedad de todos. «El socialismo fomenta la autonomía de la nación de forma que su destino esté determinado por su propia voluntad, y esto significa que en una sociedad socialista las naciones estarán cada vez más diferenciadas, sus cualidades progresivamente mejor definidas y sus caracteres cada

vez más distintos entre sí» (*Die Nationalitätenfrage*, pág. 92). Lógicamente, si la nación es (como Bauer finalmente la describe) «una colectividad de seres humanos unidos por una comunidad de destino en una comunidad de carácter» (pág. 118), entonces cuanto más un pueblo participe en la decisión de su propio destino, más evidentes y significativos serán sus caracteres nacionales. El socialismo no anula las diferencias nacionales, sino que destaca en grado extremo la importancia del principio nacional en la historia.

Esto no significa, sin embargo, que intensifique el odio u opresión nacional. Al contrario, el odio nacional es una forma distorsionada del odio de clases, y la opresión nacional es una función de la opresión social. Por ello, la clase trabajadora, al luchar contra toda opresión lucha también contra la opresión nacional, y al implantar la sociedad socialista, destruye las condiciones que pueden reavivar la enemistad nacional y los conflictos de interés nacional. La existencia de muchas naciones y caracteres nacionales forman parte de la riqueza cultural de la humanidad, y no hay razón para querer disminuir su número. En el prefacio a la segunda edición de su libro (1922), Bauer se refiere a Duhem, quien detectó peculiaridades nacionales incluso en un campo tan «universal» como la física; los ingleses están más interesados por la construcción de modelos mecánicos, más fácilmente reconocibles independientemente de su consistencia teórica, mientras que los franceses se interesan más por la uniformidad de la teoría. Bauer relaciona esto con el diferente desarrollo de la monarquía en ambos países.

No hay, pues, perjuicio alguno en el hecho de que el propio movimiento socialista se diferencie según la nacionalidad, y sería fatal imponer una pauta uniforme a todos sus miembros. No hay conflicto entre el internacionalismo proletario y la variedad nacional. Los miembros del proletariado están unidos por una similitud de destino, pero no por un destino común en el mismo sentido que el de una nación. Al destruir la tradición conservadora y permitir a cada nación que decida sus propios asuntos, el socialismo abre nuevas perspectivas para el desarrollo de la conciencia y cultura nacionales. La burguesía liberal defiende el derecho de las naciones a la autodeterminación, porque las naciones que despiertan y se sacuden el yugo del absolutismo le abren nuevos mercados. Por otra parte, la burguesía imperialista se propone subyugar a los países no desarrollados. La clase trabajadora saca provecho en ocasiones de la política imperialista, pero las consecuencias adversas superan a las favorables, y en cualquier caso, la ideología racial e imperialista es profundamente ajena al socialismo. «Cuando la clase capitalista se

propone crear un gran estado multinacional bajo el dominio de una sola nación, la clase trabajadora asume la vieja idea burguesa de un Estado nacional libre» (*Die Nationalitätenfrage*, pág. 455).

El socialismo, por tanto, está del lado de la autodeterminación nacional; pero ¿no significa esto que la clase trabajadora de los estados multinacionales debe luchar bajo el estandarte de la independencia nacional? Esta fue una cuestión clave para los socialdemócratas austríacos. Bauer utilizó los mismos argumentos que Rosa Luxemburg, pero estaba lejos de compartir su actitud nihilista hacia la cuestión nacional. La lucha por la independencia nacional era perjudicial para el socialismo porque unía a los trabajadores con la burguesía. Lo correcto era actuar dentro del marco de los estados existentes, pidiendo libertad para que todas las naciones organicen su vida espiritual y cultural. «Una constitución que da a cada nación la capacidad para desarrollar su propia cultura, y que no obliga a ninguna nación a reconquistar y reafirmar este derecho una y otra vez en la lucha por el poder político; una constitución que no basa la fuerza de ninguna nación en el gobierno de una minoría sobre la mayoría; esto es lo que el proletariado exige en el campo de la política nacional... Cada nación debe gobernarse a sí misma y ser libre para satisfacer sus propias necesidades culturales a partir de sus propios recursos; el Estado debe limitarse a vigilar aquellos intereses comunes a todas sus naciones, y que son neutrales entre ellas. De esta forma la autonomía y autodeterminación nacional es necesariamente el objetivo constitucional de la clase trabajadora de todas las naciones de un Estado multinacional» (*ibid.*, págs. 277-8).

Por esta razón, Bauer consideró que en las condiciones de Austria lo mejor era luchar por una completa autonomía nacional para todos los grupos étnicos de la monarquía, por la máxima ampliación de poderes de las instituciones nacionales y por la máxima limitación de las funciones del Estado. De acuerdo con Renner, afirmó que el principio nacional no debía basarse en el territorio. Habían en el imperio austro-húngaro muchas áreas con varias lenguas y diversos enclaves lingüísticos, a la vez que la emigración a las ciudades y otros factores económicos produjeron cambios incesantes en la base territorial de la nacionalidad. Por ello debía prevalecer el principio personal, es decir, que cada ciudadano había de elegir su *status* nacional. Cada nación establecería su propia organización y dispondría de su patrimonio para el desarrollo de su cultura nacional, la educación en su propia lengua y de diversas instituciones de todo tipo. Los cuerpos de autogobierno nacional eran el fundamento de toda la autoridad estatal. Hablando en términos generales,

un Estado independiente para cada nación hubiera reportado sin duda numerosas ventajas; pero con una libertad total de la vida nacional, hubieran prevalecido los intereses de los grandes Estados. Bauer era consciente de la diferencia entre la posición de estos pueblos que vivían totalmente dentro de los confines de la monarquía, como los checos, los húngaros y los croatas y aquellos divididos por fronteras internacionales, como los polacos, rutenos, germanos y serbios. Previó la posibilidad de un levantamiento armado de los polacos en defensa de su unidad nacional, pero pensó que esto dependía de los acontecimientos que tenían lugar en Rusia. Si allí triunfaba la revolución, los polacos y otras naciones del imperio ruso alcanzarían su autonomía y el imperio austro-húngaro habría de aceptar una solución similar. Si fracasaba la revolución, los polacos podrían levantarse contra las potencias divisorias y producir el desmembramiento de la monarquía. Pero la clase trabajadora no debía basar sus esperanzas en una guerra imperialista y el colapso del imperio austro-húngaro, pues esto supondría la victoria de la reacción en Rusia y Alemania. La lucha había de emprenderse sobre la base del Estado existente.

Sin embargo, Bauer cambió de opinión durante la guerra de los Balcanes, llegando a la conclusión de que la monarquía estaba condenada a caer a causa de la gran presión de las naciones eslavas en lucha por su independencia. Durante la guerra de 1914-18 proclamó el derecho de toda nación a crear un Estado independiente.

Resumiendo: Bauer compartía la opinión de todos los marxistas de que la opresión nacional estaba en función de la opresión de clase. Sin embargo, no coincidía con ellos en que en la sociedad socialista desaparecían las diferencias nacionales, considerando favorable el hecho de su existencia. Al contrario que Lenin y Rosa Luxemburg, pero de acuerdo con los socialistas polacos del PPS, atribuyó un valor intrínseco a la comunidad nacional y pensó que había que defender este valor. Los leninistas, y sobre todo Stalin, en 1913, le atacaron sobre la base de que no defendía firmemente el derecho de toda nación a romper con la monarquía, sino que limitaba sus aspiraciones a la autodeterminación en la forma de una autonomía cultural. Pero no había una diferencia teórica esencial entre ambos. Bauer defendió que la clase trabajadora no debía luchar por la causa del separatismo nacional, como también lo hizo Lenin. Sin embargo, Lenin consideró la opresión nacional como una fuerza destructiva de la que el partido había de sacar provecho para abolir el orden existente. Bauer, que no aludió a esta idea, se interesó

principalmente por abolir la opresión nacional, y no por explotarla para fines de partido. Creía que en las condiciones de una total libertad y autonomía dejaría de existir el problema del separatismo. Quedaba aún, por supuesto, la cuestión de las naciones divididas, sobre todo Polonia. Bauer no mostró una línea clara en su libro, y en cualquier caso menos que Lenin, quien pensó que sería una vergonzosa farsa que el proletariado polaco luchase por la resurrección del Estado polaco. Posteriormente, sin embargo, Bauer reconoció no sólo el derecho a la independencia de Polonia, sino también, en contraste con la idea de Lenin, la necesidad real de esta independencia. En última instancia, la diferencia entre él y Lenin fue que para Lenin la cuestión nacional era un problema táctico para explotar el resentimiento antiruso, pues la opresión nacional había de desaparecer automáticamente bajo el socialismo, mientras que Bauer consideró a las naciones como valiosas en sí mismas y como enriquecedoras de la cultura humana a través de sus diferencias.

Desde este punto de vista, Renner fue mucho más patriota austro-húngaro. Defendió la autonomía cultural, pero a ésta oponía la idea de que el partido socialista acabase con sus esperanzas en la disolución de la monarquía. Sin embargo, tanto él como Bauer subrayaron que la democracia política era el requisito previo para la solución de los conflictos nacionales, y que la opresión nacional no podía abolirse en condiciones de despotismo.

13. Hilferding: la controversia sobre la teoría del valor

La controversia de Hilferding con Böhm-Bawerk resume toda la gama de problemas ligados a la teoría marxista del valor discutido durante el período de la II Internacional. Eugen Böhm-Bawerk, el principal exponente de la «escuela psicológica» de economía, criticó el volumen I de *El Capital* en su *Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien* (1884), y tras la publicación del volumen III, publicó una nueva crítica titulada *Zum Abschluss des Marxschen System* (1896: traducción inglesa, *Karl Marx and the Close of his System*, 1898). Hilferding creía que la economía política burguesa no era ya capaz de formar teorías integradas, pero que la escuela psicológica era una excepción y, por tanto, merecía ser considerada. De esta forma, en *Böhm-Bawerks Marx-Kritik (Marx-Studien)*, vol. I, (1904), resumió los argumentos contra Marx del economista austríaco y los combatió desde el punto de vista ortodoxo.

Según Böhm-Bawerk, Marx no había proporcionado ninguna base empírica o psicológica de su teoría de que el trabajo constituye el valor. Al igual que Aristóteles, afirmó que como los objetos se intercambiaban habían de tener algún rasgo comparable y mensurable, y supuso arbitrariamente que éste debía ser el trabajo aplicado. Al hacerlo, Marx cometió varios errores. En primer lugar, sólo tuvo en cuenta los productos del trabajo; pero los productos de la naturaleza, como la tierra, también se intercambiaban y constituían una gran parte de la suma total de transacciones. En segundo lugar, Marx dejaba totalmente a un lado el valor de uso, lo que no era lógico, pues, como él mismo subrayó, el valor de uso era la condición del valor de cambio. En tercer lugar, Marx supuso que, aparte del valor de uso, un objeto no se compone de nada más que de trabajo cristalizado. Pero esto ignora la escasez en relación a la demanda, el hecho de que es un objeto de necesidad, el hecho de que es o no un producto natural, ¿por qué, pues, había de ser una de sus propiedades la base del valor?

Además, prosigue Böhm-Bawerk, la categoría de valor en sentido marxiano es inútil porque no puede medirse cuantitativamente, independientemente del precio, y una razón de ello es que el trabajo complejo no puede, como Marx creía, reducirse a trabajo múltiple o simple: las formas de trabajo difieren en calidad y no pueden expresarse en unidades de tiempo de trabajo. La proposición de que el valor gobierna los términos del intercambio no puede ser empíricamente verificada ni proporciona una explicación de los verdaderos procesos económicos.

Además, el volumen III de *El Capital* contradice al volumen I, pues al considerar el origen de la tasa media de beneficio, Marx afirma que por norma los precios no se corresponden con los valores, y que los cambios reales siempre se producen a una tasa diferente de la aplicación de trabajo socialmente necesario. Es cierto que Marx también dice que estas desviaciones tienen lugar a escala global, es decir, que la suma total de todos los precios es igual a la de todos sus valores; pero esto es una tautología si no podemos definir los valores relativos de las mercancías particulares. Como el concepto de valor no explica la relación real de precios, no puede ser de utilidad alguna para el análisis económico.

En su refutación de este argumento, Hilferding intenta mostrar que Böhm-Bawerk no comprendió la teoría del valor de Marx y que sus objeciones son erróneas, o bien no disminuyen su utilidad.

En cuanto a la acusación de ignorar el valor de uso, Hilferding dice que en el acto del intercambio el valor de uso no existe para

el vendedor, con lo que sería difícil que lo considerase como base del precio. Según Marx, en tanto no hay una producción e intercambio de mercancías que sea un fenómeno casual e inesencial, los objetos se intercambian según la voluntad de sus poseedores, pero con el curso del tiempo el valor de cambio se vuelve independiente del valor de uso. ¿Por qué entonces el trabajo es el determinante del valor? A esta cuestión Hilferding contesta que los objetos adquieren valor de cambio sólo como mercancías, es decir, cuando se miden cuantitativamente con otros en el mercado: los poseedores toman parte en el acto de intercambio no como individuos humanos, sino como personificación de relaciones generales de producción. El sujeto de la economía es sólo el aspecto social de las mercancías, es decir, su valor de cambio, aunque el propio objeto es una «unidad» de valor de cambio y valor de uso. La mercancía expresa relaciones sociales, y, por tanto, el trabajo contenido en ella adopta un carácter social como trabajo necesario. En el contexto del intercambio, las personas no son personas en sentido psicológico, y las mercancías no son objetos definidos por sus cualidades. Pero Marx se propone hallar el vínculo entre los factores de producción, y este vínculo aparece en el proceso de intercambio de forma mistificada, como vínculo entre cosas y no entre personas. La mercancía se define cuantitativamente como la suma del trabajo contenido en ella, y «en última instancia», los cambios sociales pueden reducirse a la ley del valor. Una teoría que tome como punto de partida el valor de uso, las necesidades humanas y la utilidad de los objetos, intentará explicar los procesos sociales sobre la base de la relación individual entre la persona y la cosa; pero fracasará en su propósito, pues sobre esta base no podrá descubrir ninguna medida social objetiva o aprehender el curso real del desarrollo social, que no puede deducirse de la relación entre un individuo que quiere algo y el objeto que satisface su deseo. En la teoría de Marx, por contrapartida, el principio del valor «domina causalmente» toda la vida de la sociedad. En el marco total de las relaciones sociales, las cosas que no son mercancías, como la tierra, pueden asumir el carácter de mercancías: el control del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza le permite obtener una excepcional cantidad de plusvalía, y este privilegio se expresa como el precio de la tierra. En cuanto a los demás atributos de las mercancías distintos al valor que menciona Böhm-Bawerk, no constituyen base alguna para una comparación cuantitativa.

En cuanto a la reducción del trabajo a medida común, Marx no afirma de hecho que el trabajo complejo es un múltiplo del trabajo

simple medio, es decir, el contenido en la fuerza de trabajo normal de cualquier ser humano. Los diferentes tipos de trabajo dependen del grado de complejidad, y la proporción cuantitativa entre ellos viene determinada por el mismo proceso social. Es cierto que no hay una medida absoluta por la que pueda reducirse el trabajo complejo a trabajo simple, independientemente del mercado; pero no hay necesidad de hacerlo, pues la finalidad de la economía no es explicar relaciones específicas de precios, sino descubrir «las leyes del desarrollo social del capitalismo». Los precios absolutos conocidos por la experiencia son el punto de partida de esta investigación, pero lo que importa son las leyes del cambio, con respecto a las cuales son irrelevantes los precios absolutos; lo importante es notar que un cambio en la productividad del trabajo modifica la relación entre los precios. El trabajo simple entra en el trabajo complejo de diversas formas; por ejemplo: como trabajo necesario para la formación de la fuerza de trabajo complejo, y también en el trabajo complejo final puede concebirse como la suma de trabajo simple. Böhm-Bawerk confunde la medida teórica y práctica del valor; esta última no es posible y sí, en cambio, la primera, y el único medidor verdadero es toda la sociedad y las leyes de la competencia que la gobiernan. La idea de que es posible medir en la práctica el valor de determinadas mercancías lleva a la idea utópica de «moneda de trabajo»; sin embargo, el marxismo no se interesa en fijar los precios, sino en observar las leyes sociales.

Tampoco es cierto, prosigue Hilferding, que la teoría de la tasa media de beneficio de Marx refute la teoría del valor. En el volumen I de *El Capital*, Marx estudia el intercambio equivalente, pero no dice que el intercambio tenga lugar según el índice determinado por la aplicación proporcional del trabajo socialmente necesario, e indica precisamente que los precios divergen de los valores. Estas divergencias no invalidan la ley del valor, sino sólo la «modifican». La teoría económica se interesa por hallar si los cambios de precio se adecúan a la tendencia general, que puede ser expresada como «ley»; no se interesa por el valor de los productos en concreto. La afirmación de Marx de que la suma total de precios iguala a la suma total de valores no es una afirmación vacía, pues nos permite concluir que todo beneficio procede de la producción y de la circulación, y que el volumen total de beneficio es idéntico al volumen total de plusvalía. La afirmación de que no es sólo el valor lo que determina el precio no es una refutación de Marx, pues Marx afirma que, una vez dados los precios, su posterior movimiento depende de la productividad del trabajo.

Una detallada lectura de esta controversia lleva a la conclusión de que Hilferding no respondió realmente a las objeciones de Böhm-Bawerk, sino que se limitó a repetir los argumentos más destacados de *El Capital*, con lo que su refutación no es convincente. Los principales argumentos de Böhm-Bawerk son tres: 1) que el valor en sentido marxiano no puede medirse cuantitativamente, en parte (pero no exclusivamente) porque no hay forma de reducir diferentes tipos de trabajo a una medida común; 2) que los precios dependen de muchos factores y no sólo del valor, y que no podemos averiguar la importancia cuantitativa del valor en relación a los demás factores; 3) que, por tanto, la afirmación de que el valor gobierna el movimiento de los precios y las relaciones sociales es tanto arbitraria (porque no está claro por qué motivo se nos pide que creamos en que el valor está determinado por el tiempo de trabajo) como carente de utilidad científica, pues no nos ayuda a explicar el movimiento de los precios, y menos aún de predecirlo. Hilferding acepta las dos primeras objeciones, pero niega que afecten a la teoría marxiana, pues no se propone explicar términos reales de intercambio, sino sólo descubrir las leyes generales del cambio, y éstas están subordinadas a la ley del valor.

Sólo necesitamos repetir aquí las observaciones hechas en la discusión de *El Capital*. En las ciencias empíricas definimos generalmente una ley como la afirmación de que en tales y tales circunstancias van a ocurrir tales y tales fenómenos. Claramente, la afirmación de que el valor de una mercancía es igual a la cantidad de trabajo socialmente necesario implícito no es una ley, sino una definición del valor. Podría probarse que no es una definición arbitraria si fuéramos capaces de mostrar que este particular atributo de las mercancías gobierna los precios de cambio reales; esta última proposición podría denominarse una ley. Pero aquí está la verdadera dificultad: los precios de cambio dependen de varios factores —la tasa media de beneficio, la proporción oferta-demanda, el valor, etcétera— y no podemos averiguar su distribución cuantitativa. Hilferding rodea el problema por medio de la fórmula «en última instancia», que es habitual en el materialismo histórico. Los cambios económicos están determinados en última instancia por el valor de las mercancías; pero ¿qué significa esto si aceptamos que los cambios de precios reales no están determinados sólo por el valor? Hilferding dice que, siendo igual las demás cosas, los cambios en la productividad del trabajo producen cambios en los precios: el productor que utiliza una técnica más eficaz que la normal obtendrá un mayor beneficio. Por supuesto, esto es cierto; pero puede esta-

blecerse independientemente de la denominada ley del valor y se conoce generalmente sin beneficio de esta ley: el concepto de valor no explica más que el concepto de costes de producción. Si el coste de producción de un artículo es menor gracias a una mejor técnica, el productor va a obtener un mayor beneficio. Los cambios de precio resultantes de los cambios de productividad pueden explicarse sin ayuda del concepto de valor. El valor figura en estos argumentos como una *qualitas occulta* y se explica de igual modo. Como lo conocemos cuantitativamente sólo a través de los precios, decir que «como hay precios debe haber valor», no es mejor que decir, como el personaje de Molière, que, como sabemos por experiencia que el opio adormece a la gente, podemos deducir que tiene facultades soporíferas. Todos los fenómenos ligados al movimiento de los precios pueden explicarse igualmente sin referencia al valor. Que los productores ineficaces son desplazados del negocio por otros más eficaces es algo bien conocido y obvio, y se explica ampliamente por el movimiento de los precios; es arbitrario decir que se explica por la «ley del valor», pues esto no nos permite prever los movimientos de precios mejor que sin su ayuda. Por ello la ley del valor no es una afirmación científica que pueda comprobarse o refutarse empíricamente.

La posición es similar por lo que respecta a la reducción del trabajo complejo a unidades de trabajo simple. La afirmación de Hilferding de que este proceso tiene lugar por propio acuerdo en el movimiento de los precios de mercado, pero que no puede ni necesita ser expresado cuantitativamente, significa sólo que los cambios de precio son un fenómeno empírico y no se explican por la proporción existente entre diversos tipos de trabajo. Por ello el principio de la reducción no tiene un significado que nos permita predecir o explicar algo. En cuanto a la afirmación de que el valor puede medirse teórica, pero no prácticamente, su significación es muy oscura: es difícil ver qué puede pretenderse al decir que cualquier magnitud no puede medirse en la práctica, sino sólo en la teoría.

La afirmación de que en los días en que difícilmente hay producción de mercancías los términos del intercambio dependen de la «voluntad» de los individuos, pero que después se someten a la ley del valor, es contraria a la afirmación de Engels del prefacio al volumen III de *El Capital*, de que en los tiempos primitivos los bienes se intercambiaban según la ley del valor, mientras que la economía mercantil desarrollada introdujo otros valores de regulación de precios.

Pero la ley del valor tiene de hecho otro sentido, como Hilferding explica. La teoría económica como Marx la entiende no se interesa por los términos reales del intercambio, sino por el origen del beneficio. Esta teoría no explica la historia real del capitalismo, sino que nos dice que el beneficio procede por completo del trabajo no remunerado del trabajador, que el capital no crea valor y que la única fuente del valor es el trabajo «productivo» (cuya definición, como sabemos, plantea numerosas dudas). Como los «productos reales», es decir, los trabajadores, no tienen dominio sobre los valores que crean, mientras que todos estos valores (incluido el valor de la fuerza de trabajo) se intercambian según las leyes impersonales del mercado, la «ley del valor», según la concibe Marx, es una descripción económica del proceso de alienación universal de la sociedad capitalista. Es una categoría ideológica, no científica, y no puede verificarse empíricamente. Como una categoría de este tipo es, por supuesto, significativa y tiene importancia para la doctrina; pero sirve a otros fines diferentes que a los de la economía política, que intenta averiguar los movimientos de precios reales, predecir los cambios de clima económico y proporcionar consejo para la dirección de los asuntos económicos. La teoría del valor de Marx pretende tener también una importancia práctica, pero un sentido bastante diferente. Su finalidad no es describir las relaciones cuantitativas entre los fenómenos para que podamos influir más fácilmente en los acontecimientos, sino mostrar el carácter inhumano de una sociedad en la que la producción está completamente destinada a multiplicar el valor de cambio; poner al descubierto la «alienación» de la vida social y mostrar la contradicción entre las exigencias del hombre y su existencia empírica. Una teoría de este tipo no es tanto una explicación como una instancia ideológica, y debe ser entendida como tal. La controversia entre los marxistas y críticos de la teoría del valor es así insostenible, pues éstos esperan de una teoría económica general algo que la doctrina de Marx no puede ofrecer.

Es cierto que Hilferding cree que es posible deducir de la teoría del valor trabajo una «ley de los cambios» de la sociedad capitalista que demostrase la inevitabilidad del socialismo. Sin embargo, no explica cómo debe hacerse esto. Marx creía en la necesidad del socialismo, pero no indicó qué rasgos de la economía capitalista indicaban la proximidad del socialismo. No basta con decir que el capitalismo padece un sistema de producción anárquico, experimenta crisis periódicas e impulsa a la clase trabajadora a la revuelta. Todo esto no prueba que una economía de este tipo, que

ha existido, cualquiera que sean sus consecuencias destructivas, durante considerable tiempo no pueda seguir existiendo indefinidamente; Marx debió haber mostrado que en un determinado momento el sistema estará forzado a caer, pero la teoría del valor no ayuda a llegar a esta conclusión.

14. Hilferding: la teoría del imperialismo

La obra de Hilferding, *Finanzkapital*, da la impresión de ser un plan para reescribir casi todo *El Capital* de Marx, para adaptarlo a diferentes condiciones económicas. Expone la teoría marxiana de la moneda, el crédito, las tasas de interés y las crisis; pero la parte más importante de esta obra está dedicada a los cambios producidos en la economía mundial desde la muerte de Marx; estos cambios estaban asociados a la concentración de capital, pero fueron de naturaleza «cualitativa» y no pueden representarse como simple continuación de anteriores procesos.

La argumentación parte de la teoría del valor y la teoría de la tasa media de beneficio. El valor en sentido estricto, es decir, como tiempo de trabajo cristalizado, no puede expresarse directamente, pero se manifiesta en el intercambio como proporción cuantitativa entre los precios. El hecho de que la producción tiene por finalidad el beneficio significa que el intercambio no se adecúa al principio de «igual paga por igual trabajo», sino al de «igual beneficio por igual capital»; la venta se efectúa a los precios de producción, y no según el valor. La imposibilidad de expresar directamente el valor de las mercancías muestra el carácter utópico de doctrinas tales como el socialismo de Rodbertus, en la que la sociedad fija la cantidad estándar de tiempo de trabajo para cada producto como base del intercambio.

El dominio del beneficio como móvil de la producción conduce naturalmente a la concentración de capital y al progreso técnico; este último se expresa económicamente en la proporción cada vez mayor de capital constante de la composición orgánica del capital, y también en el cambio del propio capital constante: el capital fijo aumenta más rápidamente que el capital circulante. Esto significa que es cada vez más difícil la transferencia de capital ya invertido: el capital circulante puede transferirse a voluntad de una rama de la producción a otra, pero el capital fijo está ligado al proceso de producción. Sería entonces muy difícil que hubiera una tasa media de beneficio si no existieran, en la forma de compañías anónimas y

bancos, medios para movilizar capital a gran escala. Sin embargo, los intereses de los bancos difieren de los de los capitalistas individuales. La competencia, que desplaza del negocio a algunas empresas, no es beneficiosa para los bancos, pero sí para las empresas supervivientes. Por ello los bancos evitan la competencia entre sus clientes, y al mismo tiempo están interesados en una elevada tasa de beneficio. En otras palabras, los bancos tienden a crear monopolios industriales.

Un resultado de la producción de monopolios es un cambio en la función del comercio. En la época de la acumulación primaria de capital el comercio desempeña un papel decisivo: es el punto de partida del desarrollo del capitalismo, y en la primera fase, gracias al sistema crediticio, hace que la producción dependa de sí misma. En una economía capitalista desarrollada esta dependencia deja de existir, y la producción y el comercio se separan. Entonces, como el capital se concentra, el comercio pierde su autonomía o incluso se vuelve superfluo, como rama diferenciada de la vida económica. El capital comercial disminuye, y su parte de beneficio pasa al capital industrial. El comerciante se convierte así cada vez más en agente de sindicatos y carteles.

La concentración de capital lleva a la concentración de los bancos; pero, recíprocamente, cuanto más cantidad de capital está a disposición de los bancos, más capaces son éstos de producir en propio interés la concentración de capital. Se produce así lo que podía denominarse un *feed-back* positivo. Los bancos acumulan el capital de reserva de los capitalistas y una gran parte de los recursos de las clases no productivas; en consecuencia, la cantidad de capital disponible para las industrias es considerablemente mayor que el capital industrial total. Esto es beneficioso para la industria, pero la hace excesivamente dependiente del capital bancario. «El capital bancario, o capital en la forma de dinero, que en realidad se transforma en capital industrial, lo denominamos capital financiero» (*Finanzkapital*, iii, 14).

Analizando las perspectivas de la cartelización de la industria, Hilferding plantea la cuestión de si existe un límite insuperable en este proceso, y responde que no lo hay. Se puede imaginar toda la producción capitalista en la forma de un cartel universal que regula conscientemente todos los procesos productivos. En estas circunstancias los precios se fijarían convencionalmente y esto llevaría a un cálculo que dividiría la producción total entre los magnates del cartel y el resto de la sociedad. El dinero dejaría de jugar un papel en la producción, y no habría ya anarquía en la producción. La socie-

dad estaría aún dividida en clases antagónicas, pero habría una economía planificada. Hilferding no dice que las cosas vayan a suceder de este modo, sino que ésta es la tendencia de la concentración de capital. En sus últimos años empezó a considerar como muy probable esta perspectiva; no dedujo que no hubiera esperanza alguna para el socialismo, pero se acercó a la idea de que el socialismo, por medio de la expropiación pacífica, podía tomar la maquinaria de la planificación capitalista, casi completada en su totalidad.

Sin embargo, en tanto el proceso de concentración no alcanzara esta absoluta forma hipotética, las crisis serían inevitables en la economía capitalista: la producción debería atravesar etapas cíclicas de prosperidad y depresión. La posibilidad de las crisis era inherente a las mismas condiciones de la producción de mercancías: la división de las mercancías en mercancía y dinero, y el desarrollo del crédito significaban que podía haber una situación de insolvencia producida por dificultades de comercialización, y la insolvencia podía conducir en un momento determinado a una reacción natural en cadena, pues las ventas eran la condición previa de la reproducción. Además, la necesidad de aumentar el beneficio, que era el único motivo de la producción, contenía una contradicción implícita, pues también se proponía limitar el consumo de la clase trabajadora. Esto no significaba que las crisis se debían exclusivamente al bajo nivel de consumo de los trabajadores y que, como esperaban los seguidores de Rodbertus, pudieran remediarse simplemente por el aumento de los salarios. Una crisis económica, explica Hilferding, es un trastorno de la circulación, pero de tipo específicamente capitalista, con lo que las leyes de la circulación como tales no la explican. Cada ciclo industrial empieza con circunstancias accidentales tales como la apertura de nuevos mercados y ramas de producción, importantes descubrimientos técnicos o el incremento de población. Estos factores producen un aumento de la demanda que se extiende a las demás ramas de la producción, que de alguna forma dependen de las iniciales. Se disminuye así el período de rotación del capital, es decir que disminuye la cantidad que debe invertir el hombre de negocios en relación al capital productivo empleado. Pero las condiciones que favorecen al progreso técnico producen al mismo tiempo un descenso de la tasa de beneficio y prolongan el período de rotación del capital. En una cierta fase, la expansión de la producción encuentra una demanda insuficiente y ha de buscar nuevos mercados. El capital fluye naturalmente hacia ramas en las que la composición orgánica está en su más alto nivel, y así la inversión en esas ramas es mayor que en las demás, mientras que la tasa de beneficio es menor. La desproporción resul-

tante interfiere en el proceso global de circulación de mercancías: por norma, las crisis son más graves en las ramas de la producción más técnicamente avanzadas. Esto lleva a una reacción en cadena de disminución de precios y beneficios. Además, durante los períodos de alza aumentan los precios y los salarios, pero los precios aumentan más rápidamente que los bienes, pues esta es la condición del incremento del beneficio. De esta forma el consumo no puede estar en paz con la producción, y en un determinado momento el sistema quiebra. En ese momento, a causa de la gran demanda de créditos bancarios durante el alza, los bancos son incapaces de igualar la desproporción cediendo créditos. Hay una gran demanda de dinero líquido, pero los productores sólo lo pueden obtener mediante la venta en efectivo de sus propios productos. Todos quieren vender a la vez, con el resultado de que nadie compra: los precios se colapsan mientras se acumulan grandes «stocks», y el resultado es la bancarrota y el desempleo a gran escala.

A causa de la interdependencia de las actividades capitalistas, las crisis en un país afectan a los demás por medio de restricciones a la importación, y las depresiones tienden a extenderse a escala mundial. Los intereses menos vulnerables son los que tienen una mayor cantidad de capital, pues estos pueden cortar drásticamente la producción sin ir a la bancarrota. Por ello las mismas crisis son una causa de la concentración de capital, pues tienden a eliminar a los pequeños productores, dejando todo en dominio de los gigantes.

El imperio del capital financiero determina también un cambio en la función del Estado y el ocaso de la ideología liberal-burguesa. Se hace cada vez más grande el área de libre actuación del capital financiero. Este necesita un estado fuerte que pueda protegerlo de la competencia extranjera y, por medios políticos y militares, facilite la exportación de capital. El imperialismo es el resultado natural de la concentración de capital y de la lucha por mantener y aumentar el nivel de beneficios. La situación ideal es, por supuesto, aquella en la que la metrópoli obtiene el dominio político de nuevos mercados y territorios que le proporcionan una fuerza de trabajo más barata: de esta forma el capital financiero apoya la política imperialista y la expansión mundial de la producción capitalista. Las armas ideológicas de la burguesía liberal están desfasadas. Los ideales del libre comercio, la paz, la igualdad y el humanitarismo son sustituidos por las doctrinas que sancionan la expansión del capital financiero: el racismo, el nacionalismo, el ideal del poder del Estado y el culto a la fuerza.

Estos desarrollos tienen un importante efecto sobre la composición de clase de la sociedad. Los antiguos y en ocasiones mortales conflictos entre la burguesía alta y baja, entre la ciudad y el campo o burgueses y terratenientes, son cada vez menores. Hilferding muestra cómo los magnates del capital, al conseguir el control de toda la actividad económica de las clases medias, crean tal unidad de intereses que la sociedad tiende cada vez más hacia la polarización de clases entre trabajadores y todo el resto. La pequeña burguesía no tiene ya más perspectivas que las que le permite el capital a gran escala, y se ve forzada a identificar sus intereses con los de los cárteles; es también la clase más receptiva al imperialismo y al racismo, a las ideas de poder y expansión política. El progreso técnico tiende a reducir la población de la clase trabajadora, primero relativamente y después en términos absolutos, a la vez que cada vez es mayor la solicitud de administradores, técnicos y directores de producción. En la actualidad estas clases dependen claramente del capital, no sólo en el ámbito económico sino también en el de las ideas, y prestan apoyo a los movimientos políticos reaccionarios. Pero su posición es vulnerable: la demanda de su talento es menor que la oferta, y se registra una tendencia a perfeccionar las técnicas de dirección para limitar o disminuir su número. Con el paso del tiempo podemos esperar que miembros de esta clase unan su suerte a la del proletariado cuando adviertan que su situación e intereses como asalariados son esencialmente similares a los de la clase trabajadora.

El dominio del capital financiero no disminuye los intereses de clase sino que los intensifica en grado sumo, anulando al mismo tiempo la estructura de clases, por así decirlo, al eliminar las fuerzas políticas intermedias y uniendo entre sí las fuerzas hostiles de la oligarquía financiera y el proletariado. Las organizaciones económicas de este último, en lucha por mejores condiciones para la venta de fuerza de trabajo, desarrollan naturalmente organizaciones políticas que van más allá del marco de la sociedad burguesa. La coalescencia de la maquinaria estatal con el capital financiero es tan obvia que hasta los elementos menos conscientes del proletariado perciben el antagonismo entre ellos y todo el resto del sistema. El proletariado no puede, lógicamente, oponer al imperialismo la demanda reaccionaria y sin sentido de una vuelta al libre comercio y a la economía liberal. Al mismo tiempo, advirtiendo como advierte la tendencia inevitable del sistema actual, el proletariado no puede apoyarlo aún cuando su resultado final sea su propia victoria. La respuesta del proletariado al imperialismo sólo puede ser el socia-

lismo. El imperialismo y el reino de la oligarquía financiera facilitan en gran medida la lucha política y el avance de las perspectivas del socialismo, no sólo provocando guerras y catástrofes políticas que ayudan a revolucionar la conciencia del proletariado, sino aún más porque producen la socialización de la producción hasta el mayor grado posible en el capitalismo. El capital financiero ha separado la dirección de la producción de la propiedad y ha creado una vasta acumulación de capital sometida a un control unificado. Por ello la expropiación de la oligarquía financiera por el Estado, una vez el proletariado ha conseguido fuerza, es una tarea comparativamente sencilla. El Estado no necesita ni debe expropiar a las pequeñas y medianas empresas que, en cualquier caso, en la actualidad, dependen casi completamente de los magnates de las finanzas. El capital financiero ha completado ya casi la expropiación. El Estado sólo ha de tomar los grandes bancos y firmas industriales para controlar la producción; si es un Estado de la clase trabajadora utilizará su poder económico en interés público y no para aumentar el beneficio privado. Una simple expropiación total sería económicamente superflua y políticamente peligrosa.

Al final de su obra Hilferding formula la «ley histórica» de que «en las formaciones sociales basadas en los antagonismos de clase, los grandes cambios sociales sólo tienen lugar cuando la clase dominante ha alcanzado la máxima concentración de sus fuerzas» (*Finanzkapital*, V. 25). Esta etapa, predice, será pronto alcanzada por la sociedad burguesa, que creará así las condiciones económicas para la dictadura del proletariado.

La obra de Hilferding tuvo más influencia sobre el desarrollo del marxismo que cualquier otro producto de la escuela austríaca. De hecho fue el intento más global de análisis científico, desde el punto de vista marxista, de las tendencias posmarxianas de la economía mundial. Hilferding fue uno de los primeros en mostrar la importancia de la separación entre la propiedad capitalista y la dirección de la producción, y el cada vez más importante papel de los directores y técnicos. También ofreció un lúcido resumen de las consecuencias políticas y económicas de la nueva era de concentración de capital.

Su obra está escrita desde el punto de vista del marxismo «clásico», es decir sobre el supuesto de que la concentración llevará finalmente a la polarización de clases y de que el proletariado industrial es el ariete llamado a destruir el mundo del capital. Sin embargo no sacó las mismas consecuencias de su análisis que Lenin. Hilferding consideró el capitalismo como un sistema mundial que

había de ser destruido a causa de la exacerbación del antagonismo de clase entre la burguesía y el proletariado. Lenin, desde el mismo punto de vista global, llegó a la conclusión de que las contradicciones del imperialismo conducirían a su destrucción no en el momento de mayor desarrollo de la evolución económica, sino en el que hubiera una mayor concentración y complejidad de conflictos sociales. Junto a las del proletariado, otras exigencias —en particular las de las nacionalidades y el campesinado— pasarían a constituir una reserva de tensión, y la revolución sería más probable donde más numerosas fueran las protestas y desacuerdos, más que en los principales centros del capital financiero. Hilferding creyó en una revolución proletaria en sentido marxiano, como también Rosa Luxemburg, Pannekoek y todo el socialismo de izquierda europeo-occidental; Lenin creyó en una revolución política dirigida por el partido, apoyada por el proletariado pero que necesitaba además el ímpetu de otras exigencias a las que pretendía representar y que fortalecieron su causa.