Dossier 1 Teoría I. Sociología
Profesor Octavio Avendaño
Primer Semestre de 2016

I.- Parte introductoria
1 La reflexión sobre la modernidad y la aparición de la idea de sociedad
Ferguson, Adam: "De las características generales de la naturaleza humana", en *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Ediciones Akal, Madrid, 2010. Secciones I, II, III, IV, V y VI, pp. 41-83.

Smith, Adam: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010. Libro Primero, Cap. I, II y III, pp. 7-23.

Marcuse, Herbert: "La filosofía de la historia", en *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 220-243.

Hassner, Pierre: "George W. F. Hegel", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.): *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 689-715.

Marx, Carlos: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005, pp. 49-73.

II.- Segunda Parte: los principales aporte de Marx
2 La crítica la sociedad burguesa
Marx, Carlos: *La cuestión judía*, Ediciones Contraseña, Buenos Aires, 1974. Sección I, pp. 9-59.

Marx, Carlos y Federico Engels: "La ideología en general, y la ideología alemana en particular", en *La ideología alemana*, Ediciones Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 16-53.

Marx, Carlos y Federico Engels: "La base real de la ideología", en *La ideología alemana*, Ediciones Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 53-78.

3 La concepción materialista de la historia
Marx, Carlos: *Contribución a la Crítica de la Economía Política. Introducción general a la Crítica de la Economía Política*, Ediciones Quinto Sol, México, 1984. "Prefacio", pp. 35-41.

Marx, Carlos: "Prólogo a la 'Contribución a la Crítica de la Economía Política'", en *Contribución a la Crítica de la Economía Política. Introducción general a la Crítica de la Economía Política*, Ediciones Quinto Sol, México, 1984, pp. 247-283.

Marx, Carlos y Federico Engels: *Manifiesto comunista*, Editorial Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1998. Cap. I y II, pp. 38-67.

Marx, Karl: "Formas que preceden a la producción capitalista (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Siglo XXI Editores-Editorial Universitaria, Santiago, 1971-1972. Tomo I, pp. 433-477.

4 Estructura y proceso
Marx, Carlos: "Las clases", en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990. Tomo III, pp. 817-818.

Marx, Carlos: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1972. Cap. I y II, pp. 40-118.

Marx, Karl: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1971. Cap. VI y VII, pp. 109-159.

5 Acumulación del capital y el proceso del trabajo

Marx, Carlos: “La mercancía”, en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Tomo I, pp. 3-47.

Marx, Carlos: “La transformación del dinero en capital”, en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Tomo I, pp. 103-129.

Marx, Carlos: “El trabajo enajenado”, en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Editorial Grijalbo, México, 1968, pp. 71-88.

Marx, Carlos: “La llamada acumulación originaria”, en *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Tomo I, pp. 607-649.

Maqueta de portada: Sergio Ramírez
Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
An Essay on the History of Civil Society

© Ediciones Akal, S. A., 2010

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2693-8
Depósito legal: M-900-2010

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Adam Ferguson

Ensayo sobre la historia de la sociedad civil

Introducción, traducción y notas de
María Isabel Wences Simon

akal

Primera parte.

De las características generales de la naturaleza humana

Sección I.
De la cuestión relativa al estado de naturaleza

Las producciones de la naturaleza se forman gradualmente. Los vegetales brotan de un vástago tierno y los animales pasan por la infancia. Estos últimos, nacidos para actuar, amplían su campo de acción a medida que se desarrollan sus órganos: se ve un progreso en lo que efectúan y en las facultades que adquieren. Este progreso, en el caso del hombre, se extiende en mayor grado que en cualquier otro animal. El individuo pasa no solamente de la infancia a la edad adulta, sino que la especie humana se alza desde la rudeza hasta la civilización. De allí, el supuesto inicio de la humanidad a partir de un estado de naturaleza; de allí, nuestras conjeturas y nuestras opiniones sobre lo que el hombre debe haber sido en los primeros tiempos de su existencia. El poeta, el historiador y el moralista aluden con frecuencia a estos tiempos remotos y, bajo los símbolos de la Edad de Oro o de Hierro, describen una condición y una forma de vida a partir de las cuales el hombre ha degenerado o, por el contrario, ha progresado considerablemente. Según una o la otra de esas suposiciones, este primer estado de nuestra naturaleza no debió tener ninguna semejanza con aquello en que los hombres se convirtieron en épocas posteriores. Los monumentos históricos, incluso los que se remontan a épocas muy lejanas, de-

ben considerarse como obras recientes; y las instituciones más comunes de la sociedad humana deben percibirse como usurpaciones que el timo, la opresión o el espíritu inventivo han establecido por encima del reino de la naturaleza, haciendo desaparecer tanto el origen de nuestra buena fortuna como el de nuestras desgracias.

Entre los escritores que han intentado distinguir en la naturaleza humana sus cualidades originales y subrayar los límites entre la naturaleza y el arte, algunos han representado al hombre en su primera condición, como si fuera dueño de una sensibilidad meramente animal, sin poder ejercitar ninguna de las facultades que lo distinguen de los animales, sin unión política, sin poder expresar sus sentimientos, e incluso sin la inteligencia y las pasiones que la voz y el gesto son tan aptos para expresar. Otros hacen del estado de naturaleza un estado de perpetua guerra, regido esencialmente por el interés y la competencia, donde cada individuo vive en discordia con su vecino y donde la presencia de su semejante es señal de batalla.

El deseo de fundamentar un sistema privilegiado o, tal vez, la excesiva presunción según la cual seríamos capaces de penetrar los secretos de la naturaleza hasta en las fuentes mismas de la existencia, han llevado a muchas indagaciones estériles y han dado lugar a numerosas suposiciones irracionales. Entre las diversas cualidades que la humanidad posee, uno escoge una o varias en particular, fundamenta una teoría y construye un relato sobre lo que era el hombre en un estado de naturaleza imaginario, olvidando que siempre se ha dejado ver mediante la observación y los testimonios de la historia.

En cualquier otra materia, sin embargo, el historiador natural, al no conformarse con teorías, se considera comprometido a coleccionar datos. Cuando se trata de una especie animal en particular, presupone que sus instintos y aptitudes actuales son los que tenían originariamente, y que su modo de vida, la cual observamos, es la continuación de su primer destino. Admite que su conocimiento del sistema material del universo consiste en una colección de hechos o, a lo más, en teorías generales surgidas de observaciones particulares y experimentos. El hombre, en aquello que lo concierne personalmente, en lo que en cierta manera considera más importante o más fácilmente reconocible, sustituye la realidad por hipótesis y confunde lo que es imaginación y poesía con lo que es ciencia y razón.

Sin ir más allá en nuestras discusiones sobre cuestiones morales o físicas relativas a la naturaleza y al origen de nuestro conocimiento, sin querer disminuir el mérito de una sutileza que pretendiera analizar cada sentimiento y remontar cada modo de ser hasta su origen, podemos afirmar con toda certeza que el principal objeto de nuestro estudio es el carácter del hombre, tal como existe ahora. Es cierto que las leyes de su naturaleza física y moral de las que depende su felicidad, así como los principios generales relativos a estos objetos y a cualquier otro, sólo serán útiles si se basan en una adecuada observación, si nos llevan al descubrimiento de consecuencias importantes y si nos permiten actuar satisfactoriamente cuando aplicamos esas facultades físicas o intelectuales de la naturaleza a los objetos y fines de la vida humana.

Cuando los relatos procedentes de cada rincón de la tierra, de los más antiguos a los más recientes, concuerdan en representar a la especie humana siempre reunida en grupos y en compañías, al individuo siempre ligado por afecto a un grupo y a veces enfrentado a otro, siempre ocupado en recordar el pasado y en prever el futuro, inclinado a comunicar sus propios sentimientos y a interesarse en los de los demás, hay que admitir necesariamente esos hechos como la base de todas nuestras especulaciones sobre el hombre. Su igual disposición para amar u odiar, su raciocinio, su uso del lenguaje y de sonidos articulados, como la forma y la posición erecta de su cuerpo, deben considerarse como uno de los tantos atributos de su naturaleza; deben tenerse en cuenta en su descripción, tal como las alas del águila y las zarpas del león, tal como los diversos grados de vigilancia o de velocidad, de timidez o de fiereza merecen encontrar un lugar en la historia natural de los animales.

Si uno se pregunta de qué sería capaz la mente humana abandonada a sí misma y sin ninguna ayuda exterior, la respuesta la encontraremos en la historia de la humanidad. Es probable que los experimentos tan útiles para establecer los principios de otras cien-

cias no podrían enseñarnos nada importante o nuevo en esta materia; debemos inducir la historia de cada ente activo y de su comportamiento real en la situación por la cual fue formado, y no de las apariencias que revelaría en circunstancia hipotética y fuera de lo común; así, un hombre salvaje capturado en los bosques, donde siempre hubiera vivido aislado de su especie, es por tanto un caso aislado, no representa la generalidad de los casos. La anatomía del ojo que nunca ha recibido impresiones luminosas, la del oído que nunca ha percibido vibraciones sonoras, pondría probablemente en evidencia defectos en la estructura interna de esos órganos que no fueron empleados para sus funciones específicas. Esos casos particulares sólo nos mostrarían hasta qué grado pueden existir las facultades de percepción y de sensibilidad cuando no se han ejercitado y cuáles serían los defectos e ingenuidades de un corazón que nunca hubiera sentido las emociones que despierta la vida en sociedad.

La humanidad debe considerarse en grupos, como siempre ha existido. La historia del individuo es sólo un detalle en el conjunto de los pensamientos y sentimientos que el hombre ha desarrollado a través del contacto con sus semejantes; y cada experimento en esta materia debe hacerse considerando sociedades completas, no individuos aislados. Sin embargo, supongamos que se hace este experimento con una colonia de niños aislados desde pequeños y formados en una sociedad aparte, sin instrucción ni disciplina; entonces asistiríamos a la repetición de algo que ya habría sucedido por todas partes en el mundo. Los miembros de esta pequeña sociedad experimental se alimentarían y dormirían juntos, se agruparían y jugarían, elaborarían un lenguaje propio, se pelearían y formarían bandos; cada miembro sería para los otros el primer objeto de sus preocupaciones. En el ardor de sus amistades y luchas, no tomarían en consideración su riesgo personal y pondrían en un segundo plano el cuidado de su propia conservación. ¿No ha sido la raza humana establecida en el mundo como esta colonia? ¿Quién ha dirigido su rumbo? ¿Qué enseñanzas ha recibido? ¿Qué ejemplos ha tenido que seguir?

La naturaleza ha dado a cada especie animal sus modos de vida y sus aptitudes y se da por hecho que ha tratado por igual a la especie humana. El historiador natural que quisiera coleccionar todas las propiedades de las especies puede, hoy más que nunca, completar cada apartado. Sin embargo, hay una propiedad particular al hombre que ha sido casi siempre omitida en la exposición de su naturaleza o que, más bien, ha sido fuente de errores. En otras especies animales, el individuo crece de la niñez a la madurez; en el espacio de una existencia única llega a la perfección de lo que le ha dado la naturaleza; pero, en el género humano, tanto las especies como el individuo tienen su progreso; edifican el futuro sobre los cimientos del pasado y, sucesivamente, llegan a un grado de perfección en el uso de sus facultades, que no es más que el producto de una larga experiencia y de los esfuerzos combinados de varias generaciones. Observamos el camino que ha recorrido, distinguimos claramente una gran parte de sus pasos y podemos remontar sus huellas hasta la Antigüedad; pero no queda ningún testimonio, ningún monumento histórico que pudiera hablarnos de los comienzos de esta maravillosa historia. De eso, resulta que en lugar de poner atención a las particularidades de nuestra especie, sobre las cuales existen referencias avaladas por las fuentes más fidedignas, nos esforzamos por rastrear su evolución a través de tiempos y escenarios desconocidos. Y, en lugar de suponer que nuestra historia fue al comienzo casi idéntica a lo que es hoy, nos creemos autorizados a considerar todas las circunstancias de nuestra condición y de nuestras maneras de ser actuales como artificiales y extrañas a nuestra naturaleza. En consecuencia, se han descrito mediante una riqueza de la imaginación los progresos de la humanidad, desde un supuesto estado de sensibilidad animal hasta el logro de la razón, el uso del lenguaje y el hábito de vivir en sociedad. Se han subrayado sus etapas con tanta audacia inventiva que quisiéramos admitir como testimonios de la historia esos sortilegios de la fantasía e, incluso, reconocer como modelo de nuestra naturaleza original la de ciertos animales cuya forma tendría con la nuestra grandes semejanzas[1].

[1] Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes [Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres]*. [*N. de la T.:* Jean-Jacques Rousseau

Sería ridículo alegar, como si fuera un descubrimiento, que la especie del caballo probablemente nunca fue la misma que la del león; sin embargo, contrario a lo que han expuesto escritores eminentes, estamos obligados a reconocer que los hombres, entre los animales, siempre han aparecido como una raza superior y diferente; que, a pesar de la posesión de órganos similares, de algún parecido de figura, del uso de la mano[2] y de su relación de vecindad con alguna especie, ninguna de ellas ha llegado a confundir su naturaleza o su industria con la del hombre; que, incluso en su estado más primitivo, siempre ha sido superior a los otros animales y que, aun en una extrema degeneración, nunca ha descendido a su nivel. En resumen, es un hombre en cualquier situación que sea, y no podemos aprender nada sobre su naturaleza por la vía de la analogía. Si queremos conocerlo, debemos estudiar el contenido de su existencia así como las normas de su conducta. En él, la sociedad se revela tan antigua como el individuo y el uso de la lengua tan universal como el de la mano o el del pie. Si existió un tiempo en el que tuvo que conocer a su semejante y adquirir sus facultades, es una época de la que no existen testimonios y para la cual nuestras opiniones no interesan y no están respaldadas por la evidencia.

Muchas veces, nos dejamos llevar hacia esas regiones sin que la ignorancia y la conjetura pongan límites a una imaginación que se complace en inventar, más que en simplemente retener, las imágenes que se presentan ante ella; somos víctimas de una curiosidad que pretende suplir todos los errores de nuestro conocimiento y que, al rellenar algunas lagunas de la historia de la naturaleza, procura llevar nuestra capacidad de comprensión tan cerca como sea posible del origen de la existencia. Sobre la base de algunas observaciones, nos apresuramos en suponer que el secreto será pronto revelado y que lo que se llama *sabiduría* en la naturaleza

(1712-1778), reconocido filósofo nacido en Ginebra y muerto en Francia, autor también de la obra *Du contrat social ou principes de droit politique* (1762) *(El contrato social o Principios de derecho político).*]

[2] *Traité de l'esprit.* [*N. de la T.:* Ferguson se refiere a *De l'esprit* (1758) *(Del espíritu),* obra del filósofo francés Claude-Adrien Helvétius (1715-1771).]

puede explicarse por el juego de las fuerzas físicas. Olvidamos que esas fuerzas físicas, en la continuidad de su acción y orientadas hacia un sano propósito, constituyen pruebas válidas de un designio gracias al cual deducimos la existencia de Dios y que, una vez admitida esta verdad, ya no es necesario buscar más el principio de la existencia. No nos queda otra cosa más que recoger las leyes establecidas por el autor de la naturaleza; y todos nuestros descubrimientos, desde los más antiguos a los más recientes, sólo nos llevan a percibir un modo de creación o una providencia antes desconocida.

Hablamos del arte como algo distinto de la naturaleza, pero el arte en sí mismo es natural al hombre. El hombre es, en cierta medida, el artífice de su modo de ser y de su fortuna; desde el inicio, está destinado a inventar e idear. Aplica los mismos talentos a una variedad de propósitos y actúa casi de la misma manera en circunstancias muy diferentes. En su afán por mejorar a cada instante su objeto, lleva esta disposición a cualquier parte, sea por las calles de una ciudad populosa, sea por los senderos desiertos de los bosques. Así como parece apto para cualquier situación, es incapaz, por la misma razón, de adaptarse a una sola. Es, al mismo tiempo, obstinado e inconstante; se queja de las cambios sin nunca saciarse con las novedades; eternamente ocupado en reformar, se ata más fuertemente a sus errores. Si vive en una cueva, la transforma pronto en choza; si llega a edificar algo, querrá levantar más construcciones. Pero no propone cambios rápidos y apresurados, sus pasos son lentos y progresivos, y su fuerza, como la potencia de un resorte, somete en silencio todo lo que se le resiste; el efecto se produce a veces antes de percibirse la causa; y, a pesar de su talento para hacer proyectos, termina su empresa muchas veces antes de trazar el plan. Parece igualmente difícil retrasar o acelerar su ritmo; si el constructor de proyectos se queja de su lentitud, el moralista lo acusa de inestabilidad; pero, con movimientos apresurados o tardíos, el aspecto de los asuntos humanos no deja de cambiar continuamente de dirección bajo sus manos. Su insignia es un río que corre, no una laguna estancada. Podemos querer llevar hacia su propio objetivo su pasión de perfec-

cionamiento, podemos desear encontrar más estabilidad en su conducta; pero querer que ponga término a su trabajo y que se siente a descansar sería desconocer la naturaleza humana.

En cada circunstancia, las ocupaciones de los hombres revelan su libertad de elección, la diversidad de sus opiniones y la multiplicidad de las necesidades que los incentivan, pero en cada situación se alegran o sufren con la misma sensibilidad o dureza. Viven en las costas del mar Caspio o del Atlántico de manera diferente, pero con igual facilidad. Aquí, parecen incrustados al suelo, destinados a la vida sedentaria y a fundar ciudades; los nombres que dan a una nación y a su territorio son los mismos. Allá, se parecen a los animales nómadas, dispuestos a errar sobre la faz de la tierra en búsqueda de nuevos pastos y estaciones más favorables y a seguir al sol en su curso anual.

El hombre encuentra su alojamiento en una cueva como en una casa o un palacio y su subsistencia en la recolección en los bosques, en los productos de la ganadería o en los de la agricultura. Admite las distinciones de rango, equipaje y atuendo; idea sistemas generales de gobierno y complicados cuerpos de leyes; o bien, desnudo en el bosque, no reconoce otra superioridad que la fuerza de su cuerpo y la sagacidad de su mente, ninguna otra regla de conducta que no sea de su elección, ningún otro vínculo con sus semejantes que el afecto, el amor a la compañía y el deseo de seguridad. Susceptible de una infinidad de actividades, no depende de ninguna en particular para su supervivencia; cualquiera que sea el grado de su artificio, parece disfrutar de las comodidades ligadas a su naturaleza y haber encontrado la condición a la que estaba destinado. El americano de las orillas del Orinoco[3] encuentra en el árbol que ha escogido para retirarse y albergar a su familia un alojamiento cómodo; y los muebles, los domos y las columnas no vuelven más felices a sus moradores.

[3] Lafitau, *Mœurs des sauvages*. [*N. de la T.:* Joseph François Lafitau (1681-1746) fue un misionero jesuita nacido en Burdeos y enviado a Canadá, cuya experiencia le llevó a escribir *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1724), obra ampliamente citada por Ferguson.]

Entonces, si nos preguntan dónde está el estado de naturaleza, contestaremos que está aquí; y no importa si nos referimos a la isla de Gran Bretaña, al cabo de Buena Esperanza o al estrecho de Magallanes. En cualquier lugar donde el hombre activo ejerce sus talentos y transforma el medio que lo rodea, estamos ante situaciones igualmente naturales. Si alguien objeta que el vicio es contrario a la naturaleza, contestaríamos que es algo peor: es necedad y perversidad. Pero si la naturaleza es sólo opuesta al arte, preguntaríamos a su vez en qué estado de la raza humana no se perciben las huellas del arte. En la condición salvaje como en la del ciudadano se atestigua la invención humana; ninguna etapa es definitiva, cada una es un momento diferente que este ser viajero debe recorrer. Si el palacio está lejos de la naturaleza, también lo está la choza; y los refinamientos políticos más elaborados, los sistemas de moral más elevados no son más que un artificio como las primeras demostraciones de la razón y del sentimiento.

Si admitimos que el hombre es perfectible y posee en sí mismo un principio de progreso y un deseo de perfección, parece entonces inadecuado decir que ha dejado el estado de naturaleza cuando ha empezado a desarrollarse, o cuando ha encontrado un estado para el cual no estaba preparado, ya que, como el resto de los animales, solamente sigue las disposiciones y utiliza los medios que le ha dado la naturaleza.

Los últimos esfuerzos de la invención humana no son más que la continuación de ciertos procesos utilizados en las primeras edades del mundo y en el estado más rudo de la humanidad. Los proyectos y las observaciones de los salvajes en el bosque son los primeros pasos que han llevado a naciones más avanzadas a pasar de la construcción de una casa a la de un palacio y que han guiado la mente humana desde las impresiones primeras de los sentidos a las conclusiones generales de la ciencia.

En toda circunstancia, los defectos reconocidos son para el hombre una materia de desagrado. La ignorancia y la imbecilidad son objeto de desprecio; la inteligencia y la buena conducta dan prestigio y proporcionan estima. ¿Adónde conducen tales ideas, tales disposiciones? Hacia un progreso, sin duda, en el que el salvaje tan-

to como el filósofo están comprometidos; en el que caminan con un paso desigual, pero para el cual pretenden el mismo objetivo. La pasión de Cicerón por la literatura, la elocuencia y los honores* no es más real que la de un escita para otras tantas cualidades similares a las cuales podía aspirar: «De lo que podría presumir, dice un príncipe tártaro[4], es de la sabiduría que he recibido de Dios; pues, por una parte, nadie me supera en el arte de la guerra, en el despliegue de los ejércitos de infantería o de caballería y en dirigir los movimientos de grandes o pequeños cuerpos; y, por otra parte, poseo el talento de escribir, sólo inferior, quizá, al de los habitantes de las grandes ciudades de India o Persia. De las otras naciones, que no conozco, no me atrevo a hablar».

El hombre puede equivocarse sobre el fin que persigue, hacer mal uso de su trabajo, de su inclinación a perfeccionarse. Al tomar en consideración errores de esta índole, podría encontrar una norma con la cual evaluar sus propios actos y alcanzar lo mejor de su propia naturaleza, pero no sería, quizá, en la conducta de un individuo, ni de una nación, ni tampoco en el consenso de la mayoría, ni en la opinión predominante de su especie. Es en las concepciones más perfectas de su entendimiento, en los mejores impulsos de su corazón, que podría descubrir entonces lo que es la perfección y la felicidad de la que es capaz. Gracias al estudio de él mismo, el hombre aprenderá que el verdadero estado de su naturaleza, tomado en este sentido, no es una situación de la que la humanidad haya estado apartada desde siempre, sino algo que puede alcanzar; y que ese estado no es anterior al ejercicio de sus facultades, sino que, al contrario, ha sido pensado para su correcta aplicación.

De todos los términos que empleamos al tratar de los asuntos humanos, los de *natural* y *antinatural* son los menos precisos en su significado. Lo natural, como lo opuesto de engreimiento, arrogancia o de cualquier otro defecto del carácter o temperamento,

* Ferguson hace referencia a «civil accomplishments», que aquí se traduce como *honores*, siguiendo el *cursus honorum* del léxico de Cicerón. *[N. de la T.]*

[4] Abulgaze Bahadur Chan, *History of the Tartars.*

es un término de elogio; pero empleado en el sentido de procedimiento, de una conducta que emana de la naturaleza del hombre, ya no significa nada, pues todas las acciones humanas son el resultado de su naturaleza. A lo más, esta manera de hablar permite referirse al sentido o al uso más general. Sin embargo, el propósito de todo estudio importante en esta materia podría ser alcanzado mejor por el empleo de un lenguaje familiar y a la vez más preciso. ¿Qué es lo justo o lo injusto? ¿Qué significa bien o mal en las conductas humanas? ¿Qué, en cualquier situación, es favorable o adverso a sus complacientes cualidades? Ésas son preguntas por las que podemos esperar una respuesta satisfactoria. Pero, cualquiera que haya sido el estado original de nuestra especie, es más importante para nosotros conocer las condiciones a las que aspiramos que aquellas que, supuestamente, nuestros antepasados han abandonado.

Sección II
De los principios de autoconservación

Existen en la naturaleza humana cualidades que la distinguen de cualquier otra criatura animal y esta misma naturaleza difiere en relación a los diversos climas y épocas. Si somos capaces de explicar esta diversidad con principios físicos y morales, realizaremos un trabajo de gran interés y de probada utilidad. Conviene, sin embargo, tomar en consideración las cualidades universales de nuestra naturaleza antes de examinar sus variedades o de intentar explicar las diferencias que resultan del reparto desigual o del diferente uso de las disposiciones y facultades que, hasta cierto punto, son comunes a toda la humanidad.

El hombre, como cualquier animal, tiene ciertas inclinaciones instintivas que, previamente a la percepción del placer o del dolor, previamente a la experiencia de lo nocivo o útil, lo llevan a realizar actos que lo conciernen a él o a sus semejantes. Algunas de esas disposiciones tienen como objeto su conservación animal y la continuidad de su raza; otras lo encaminan hacia la sociedad

y a tomar partido por una tribu o por una comunidad y frecuentemente lo conducen al conflicto y a la guerra contra el resto de los hombres. Su capacidad de discernimiento y sus facultades intelectuales que, bajo el nombre de *razón,* se diferencian de cualquier aptitud análoga en los otros animales, se relacionan con los objetos que lo rodean y que son motivo tanto de conocimiento como de aprobación o censura. El hombre está hecho no solamente para conocer, sino también para admirar o despreciar y los procesos de su mente tienen una relación esencial con su propio carácter y con el de sus semejantes, que son los sujetos a los cuales se refiere principalmente cuando discierne lo que es justo de lo que es injusto. El hombre disfruta de la felicidad dentro de ciertas condiciones precisas y determinadas; y sea como individuo o como miembro de una sociedad civil, debe utilizar un camino particular para alcanzar las ventajas de su naturaleza. Con todo eso, es altamente susceptible de adquirir hábitos y puede, con perseverancia y práctica, llegar a reducir, fortalecer o incluso diversificar sus talentos y sus aptitudes, hasta el punto en que se convierta, en gran medida, en el árbitro de su propio rango en la naturaleza y en el autor de todas las variedades que podemos observar en la historia actual de su especie. Por tanto, si queremos tratar cualquier parte de esta historia, los rasgos característicos y universales a los cuales nos hemos referido deben ser el principal tema de nuestra atención. No sólo requieren que los señalemos, sino que es preciso que los examinemos por separado.

Mientras actúan en forma de impulsos instintivos, las disposiciones que tienden a la conservación del individuo presentan bastantes similitudes entre el hombre y el animal. Pero, en el hombre, tarde o temprano, se combinan con la reflexión y la previsión; hacen surgir ideas relativas al tema de la propiedad y lo familiarizan con ese objeto de cuidado que él llama su interés. A falta de los instintos que enseñan al castor y a la ardilla, a la hormiga y a la abeja a hacer pequeñas provisiones para el invierno, el hombre, poco previsor por naturaleza y propenso a la pereza si es que no tiene una pasión inmediata, se convierte al paso del tiempo en un gran modelo de previsión entre todos los animales. Encuentra en

la acumulación de riqueza, que probablemente nunca empleará, el objeto de su mayor solicitud y el principal ídolo de su mente. Percibe una relación entre su persona y su propiedad, que transforma lo que considera suyo en una parte de sí mismo, que constituye su rango, su condición y su carácter, y la cual, independientemente de cualquier deleite verdadero, lo hace feliz o desgraciado; por la cual, independientemente de cualquier mérito personal, se convierte en un objeto de consideración o de desprecio; y por la cual se siente estimado o agraviado, aun cuando su persona está a salvo y todas las necesidades de su naturaleza están completamente satisfechas.

Desde esta perspectiva, mientras que las otras pasiones actúan ocasionalmente sobre los hombres, las pasiones interesadas se convierten en el objeto de sus cuidados habituales. Los llevan a cultivar las artes mecánicas y el comercio; los empujan a infringir las leyes de la justicia; y, cuando la corrupción alcanza su último grado, ellas se vuelven el precio del honor prostituido y la norma de sus opiniones sobre lo justo y lo injusto. Bajo su influencia, los hombres entrarían, si no fueran sometidos a las leyes de la sociedad civil, en un mundo de violencia y de maldad que mostraría nuestra especie bajo un aspecto más terrible y odioso, más vil y despreciable que el de cualquier animal de los que habitan la tierra.

Aunque el motivo del interés se funda en la experiencia de las necesidades y apetencias físicas, su objeto no es satisfacer un apetito en particular, sino asegurar los medios de satisfacerlos todos; reprime frecuentemente los mismos deseos que lo producen de un modo más poderoso y más severo de lo que harían la religión o el deber. Tiene su origen en los principios de conservación del hombre, pero es una corrupción o al menos una consecuencia parcial de esos principios, y en muchas ocasiones es incorrecto denominarlo *amor propio.*

El amor es un sentimiento cuyo objeto está más allá de uno mismo; posee un atributo que llamamos ternura y que nunca puede asociarse a consideraciones de interés. Este afecto, que suscita complacencia y satisfacción continua hacia su objeto, es independiente de cualquier suceso exterior. Ofrece, en medio de los

disgustos y las tristezas, unos placeres y satisfacciones que no conocen aquellos que sólo se guían por simples consideraciones de interés; y, en todo caso, es complemente distinto de los sentimientos que experimentamos hacia el éxito personal o la adversidad. Pero, mientras que el cuidado con el cual uno vela por sus propios intereses y el afecto que nos lleva a preocuparnos por los intereses de los otros pueden tener efectos similares –los primeros sobre su propia fortuna y los otros sobre la de su amigo–, sucede que a veces confundimos los principios que nos impulsan a actuar: suponemos que son de la misma clase, aunque se refieren a distintos objetos. Sin embargo, utilizar impropiamente la palabra *amor* para expresar el egoísmo no sólo es abusar de los términos, sino que, en cierta manera, es degradar nuestra naturaleza al ceñir el propósito de un supuesto amor personal a asegurar y acumular las cosas que constituyen el interés, o al reducirlo a los medios de una vida meramente animal.

En cierto modo es sorprendente que, a pesar de que los hombres se estiman principalmente por las cualidades de su alma o por su saber o ingenio, su valor, generosidad u honor, consideremos como altamente interesados y preocupados por *sí* mismos a aquellos hombres que consagran todos sus cuidados a la vida animal, sin preocuparse por hacer de esa vida un objeto digno de atención. No obstante, resulta difícil entender por qué una mente noble, decidida y generosa no debería ser reconocida como formando parte del hombre mismo, de la misma manera que su estómago o su paladar y mucho más que sus bienes o su vestimenta. El epicúreo, que consulta a su médico sobre la forma de vigorizar su gusto debilitado y aumentar las sensaciones de placer por la comida, debería, sin duda, tener la misma consideración hacia sí mismo y consultarlo para saber cómo reforzar su cariño por un padre, un hijo, por su país o por la humanidad. Es probable que una apetencia de este tipo pudiera resultar una fuente de satisfacción, al menos tan vital como la del apetito.

No obstante, al adoptar esos principios supuestamente personales, excluimos de entre los objetos dignos de nuestros cuidados personales varias de las más afortunadas y respetables cualidades

de la naturaleza humana. Consideramos el afecto y el valor como simples locuras que nos llevan a descuidarnos o a exponernos; hacemos que la sabiduría consista en cuidar nuestro interés; y, sin explicar lo que significa el interés, lo establecemos como el único motivo razonable de toda conducta hacia los hombres. Existe incluso un sistema de filosofía basado en principios semejantes, y tal es nuestra opinión acerca de la influencia de los principios egoístas sobre la acción humana que la consideramos como una propensión sumamente peligrosa para la virtud. Pero los errores de este sistema no radican tanto en los principios generales como en sus aplicaciones particulares; menos en el hecho de enseñar a los hombres a considerar todo en relación con ellos mismos que en llevarlos a olvidar que sus sentimientos más meritorios, su integridad y su independencia de criterio son, en realidad, parte de ellos mismos. Los adversarios de esta filosofía del egoísmo, que hace del amor propio la pasión dominante de la humanidad, tienen razón al no cuestionar las representaciones generales de la naturaleza humana, sino más bien la pretensión de llamar descubrimiento científico a una simple alteración del lenguaje.

Cuando el vulgo habla de los diferentes motivos que lo llevan a actuar, se conforma con palabras ordinarias que se refieren a distinciones obvias y conocidas. Tales son los términos de *benevolencia* y de *egoísmo;* el primero expresa el sentimiento de amistad; el segundo, el de su interés. Los especuladores no siempre quedan satisfechos con este procedimiento; analizan y enumeran los principios de la naturaleza; y, simplemente por dar la apariencia de algo nuevo, sin utilidad real, intentan cambiar el sentido común de las palabras. En el supuesto que nos ocupa, han encontrado que la benevolencia no es más que una forma de amor propio; por eso, quisieran obligarnos a encontrar, si es posible, nuevos términos para distinguir el interés egoísta del padre que cuida de su hijo del interés egoísta que muestra cuando sólo se ocupa de sí mismo. En efecto, según ese sistema, el hombre sólo desea satisfacer sus propios gustos; se muestra, en ambos casos, igualmente interesado. Por otra parte, el término *bondadoso* no se emplea para referirse a una persona que no tiene interés hacia sí mismo, sino

a una persona cuyo interés personal es procurar el bienestar de los otros. El hecho es que necesitaríamos nuevas palabras para reemplazar las que perderíamos con este supuesto descubrimiento, si no no podremos establecer nuestros razonamientos como se hizo en el pasado. Pero ciertamente es imposible vivir y actuar con los hombres sin emplear términos diferentes para distinguir al humanitario del cruel y al benévolo del egoísta.

Estos términos tienen su equivalente en todas las lenguas; fueron inventados por hombres sin refinamiento, que sólo querían expresar lo que percibían con claridad o sentían con fuerza. Y aun cuando los hombres que especulan llegaran a probar que según su punto de vista somos egoístas, de ello no se desprendería necesariamente que lo fuéramos para el vulgo. Ser condenado a actuar siempre por motivos de interés, avaricia, pusilanimidad y cobardía, sería la conclusión a la que el hombre común podría llegar, ya que es así como se entiende el significado corriente de egoísmo en el carácter del hombre.

Se dice a veces que un afecto o una pasión inspiran interés por su objeto; y la humanidad misma pone interés en el bienestar de la raza humana. El término *interés,* que comúnmente no significa más que el amor a lo suyo, se emplea a veces en el sentido de utilidad en general, y ésta por felicidad, de modo que con estas ambigüedades no es sorprendente que seamos aún incapaces de determinar si el interés designa el único motivo de la acción humana o el principio por el cual es posible distinguir lo que es el bien de lo que es el mal.

No es por deseo de participar en esta controversia que me he extendido en ese punto, sino simplemente para restringir el significado del término *interés* a su acepción más común y para dar a conocer mi intención de utilizarlo para expresar los objetos de cuidado que se refieren a nuestra condición externa y a la conservación de nuestra naturaleza animal. De esta manera, se entiende que no se puede confinar bajo esta denominación a todos los móviles de la conducta humana. Si no se permite a los hombres mostrar una benevolencia desinteresada, al menos no se les puede impedir que tengan pasiones desinteresadas de otra naturaleza. El odio, la indignación y la rabia los impulsan con frecuencia a actuar en contra de sus propios intereses, e incluso a arriesgar sus vidas sin ninguna esperanza de compensación futura, de ventajas o beneficios.

Sección III
De los principios de unión entre los hombres

Los hombres, sean nómadas o sedentarios, en paz o en guerra, siempre han vivido en grupos o colectividades. La razón por la que se reúnen, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión.

Al recopilar los materiales de la historia, estamos raramente dispuestos a presentar las cosas tal como las encontramos. No queremos preocuparnos por una multiplicidad de detalles minuciosos y de supuestas inconsistencias. En teoría, utilizamos en las investigaciones principios generales; sin embargo, para poner el objeto de nuestras indagaciones al alcance de nuestro entendimiento, estamos dispuestos a adoptar cualquier sistema. Así, al tratar de asuntos humanos, deducimos todas las consecuencias de un principio de unión o de un principio de disensión. El estado de naturaleza es un estado de guerra o de amistad y los hombres están hechos para unirse por un principio de afecto o de temor, según convenga al sistema de los diversos autores. La historia de nuestra especie muestra con profusión que los hombres son, unos para otros, objetos mutuos de amor y de odio; y aquellos que quisieran probar que los hombres vivían originariamente en estado de concordia o de guerra tienen argumentos de sobra para sostener sus afirmaciones. Nuestra adhesión a un partido* o a una secta parece derivarse con frecuencia de la animosidad hacia el lado opuesto; es el caso de ese odio que, a menudo, surge del celo en

---

* En el texto original se lee: «Our attachment to one division [...]». Se traduce *division* por partido en el sentido de facción, que es el propio del siglo XVIII tal como lo encontramos en *Du Contrat social (El contrato social),* de J.-J. Rousseau. *[N. de la T.]*

defender el bando al que nos hemos afiliado y del deseo de reivindicar los derechos de nuestro partido.

«El hombre ha nacido en sociedad», dice Montesquieu, «y allí permanece». Los atractivos que lo retienen son poderosos. Junto con el amor paternal, que, lejos de abandonar al adulto como sucede con los animales, lo atrae más hacia sí al mezclarse el cariño y el recuerdo de sus primeros afectos, debemos tomar en cuenta la inclinación común al hombre y a los animales de vivir en rebaños y, sin reflexionar, a seguir el tropel de su especie. No sabemos lo que empujó al hombre cuando actuó por primera vez; pero, para los hombres acostumbrados a la sociedad, sus goces y sus desilusiones se consideran como los principales placeres o sufrimientos de la vida humana. La tristeza y la melancolía se relacionan con la soledad; la alegría y el placer con el trato con los hombres. La huella de un lapón en la costa nevada produce alegría al marinero solitario, y los signos mudos de cordialidad y amistad que recibe despiertan en él el recuerdo de los placeres que disfrutó en sociedad. Al fin, dice el autor de un viaje al Polo Norte una vez descrita una escena de este tipo, «después de haber vivido trece meses sin ver criatura humana alguna, sentimos un placer extraordinario al conversar con unos hombres»[5]. Pero no necesitamos recurrir a observaciones tan lejanas para confirmar esta teoría: el llanto de un niño, la tristeza del adulto, cuando están solos, la alegría de vivir de uno y el gozo del otro, cuando vuelven a encontrarse, prueban sobradamente que esta inclinación del hombre es inherente a su naturaleza.

Al analizar los hechos, olvidamos con frecuencia cómo actuamos nosotros mismos; y en lugar de considerar los sentimientos que la presencia de los objetos nos provoca, atribuimos los motivos de la conducta humana a aquellas consideraciones que ocurren en las horas de retiro y en el sosiego de la reflexión. En este estado de ánimo, a menudo, no encontramos nada importante aparte de los propósitos deliberados del interés; y consideramos

[5] *Collection of Dutch Voyages.*

que una gran obra, como la formación de una sociedad, sólo pudo surgir de profundas reflexiones y mantenerse con la perspectiva de las ventajas que los hombres encuentran en el trato y la ayuda mutua. Pero ni la tendencia a vivir en grupo, ni la consideración de las ventajas que derivan de esta situación engloban la totalidad de los principios por los cuales los hombres se unen. Esos lazos son incluso de una estructura débil cuando se comparan con el ardor decidido con que un hombre se vincula con su amigo o con su tribu después de haber recorrido juntos, por algún tiempo, el camino de la fortuna. Los mutuos descubrimientos de generosidad, las hazañas compartidas estrechan todavía más los lazos de la amistad y encienden en el hombre tal pasión que ni las consideraciones de interés personal ni el peligro pueden apagar. Los triunfos de los objetos de una tierna amistad nos producen los más vivos pasajes de júbilo, la vista de sus infortunios nos lleva a la desesperación. Un indio, que volvió a encontrar inesperadamente a su amigo en la isla de Juan Fernández, se postró a sus pies: «Contemplamos en silencio esta escena tan tierna, dice Dampier». Lo que se asemeja más a la religión de un indio salvaje, lo que le inspira más devoción, no es su temor al hechicero, ni su fe en la protección de los espíritus del aire o del bosque, sino el ardiente afecto con el que abraza a su amigo, permanece a su lado en los momentos de riesgo e invoca su espíritu desde lejos cuando el peligro lo sorprende en la soledad[6]. Cualquiera que sean las pruebas que podemos disponer sobre la disposición social del hombre en escenas cotidianas y familiares, puede ser de interés deducir nuestras observaciones de los ejemplos de hombres que viven en la más grande sencillez y que no han aprendido a fingir lo que realmente no sienten.

El mero hábito y el simple trato bastan para nutrir el afecto, y la experiencia de la vida en sociedad atrae hacia ella todas las pasiones de la mente humana. Sus triunfos y venturas, sus cala-

[6] Charlevoix, *History of Canada.* [*N. de la T.:* Pierre François Xavier de Charlevoix fue un misionero jesuita francés (1682-1761). Es autor también de *Histoire et description générale de la Nouvelle France*].

midades y desesperaciones procuran una fuente de emociones fuertes y diversas que sólo existen en los hombres que viven con sus semejantes. Es en aquel momento que el hombre olvida sus debilidades, sus ansias de seguridad y la necesidad de proveer a su subsistencia y que, empujado por sus pasiones, vuelve a descubrir su fuerza; es en aquel momento que encuentra que sus flechas vuelan más rápido que el águila y que sus armas causan heridas más profundas que la zarpa del león o los dientes del jabalí. No es solamente el deseo de distinguirse entre los miembros de su tribu, ni la certeza de un apoyo cercano, lo que inspira su valor y lo llena de una seguridad que sobrepasa sus fuerzas naturales. Las pasiones vehementes de animosidad o de amistad son las primeras manifestaciones de la fuerza de su alma. Bajo su influencia cualquier consideración, salvo la de su objeto, se desvanece; los peligros y obstáculos lo incitan a actuar.

Esta condición en la cual las fuerzas del hombre se acrecientan es la más favorable a su naturaleza; entonces si el valor es un don de la sociedad al hombre, tenemos razón para considerar su unión con sus semejantes como la parte más noble de su fortuna. De ello deriva no sólo la fuerza, sino también la existencia misma de sus emociones más agradables; el todo de su carácter racional, no sólo la mejor parte. Si llevan a un hombre al desierto y lo dejan solo, se transformará en una planta desarraigada de su suelo; aunque conserve su apariencia, todas sus facultades se alterarán y se perderán; la persona y el carácter humano dejarán de existir.

Los hombres están tan lejos de valorar su sociedad en razón de sus ventajas externas que, por lo común, es cuando esas ventajas son ocasionales que ellos la valorizan más, y le son más fieles cuando el tributo a su fidelidad se paga con su sangre. El afecto actúa con mayor fuerza cuando tropieza con obstáculos más grandes: el corazón de un padre se vuelve más solícito cuando acechan al hijo peligros e infortunios; en el corazón de un hombre, se redobla la llama cuando los sufrimientos de un amigo o las desgracias de su país reclaman su ayuda. En otras palabras, es sólo con este principio que podemos explicar el afecto obstinado de un salvaje hacia su tribu nómada e indefensa, cuando las tentaciones de comodidad y seguridad deberían inducirlo a abandonar el hambre y el peligro por un lugar más próspero y más seguro. De aquí, el amor apasionado que los griegos sentían por su país y el patriotismo fervoroso de los primeros romanos. Debemos comparar esos ejemplos con el espíritu imperante en un estado comercial donde se supone que los hombres han experimentado la amplitud del interés que tienen los individuos en la conservación de su país. Es aquí, en realidad, donde el hombre se muestra a veces indiferente y solitario y donde ha encontrado un motivo de competencia con sus semejantes; trata con ellos de la misma manera que con su ganado o con su tierra, en función de los beneficios que le reportan. Este motor tan poderoso que suponemos ha conformado la sociedad sólo sirve para engendrar la discordia entre los miembros o para mantener su comercio cuando los lazos del afecto se han roto.

Sección IV
De los principios de guerra y disensión

«Hay», dice Sócrates, «algunas circunstancias en el destino de la humanidad que nos hacen creer que los hombres están hechos para la concordia y la amistad, tales como son la dependencia recíproca, su mutua compasión, el sentido de beneficios equitativos y los placeres que encuentran en vivir en compañía. Hay otras circunstancias que impulsan al hombre a la disensión y a la guerra, como son la admiración y el deseo que tienen por los mismos objetos, sus pretensiones antagónicas y las provocaciones que avivan con el ejercicio de sus contiendas».

Cuando intentamos aplicar los principios de la justicia natural a la solución de esas cuestiones difíciles, nos damos cuenta de que existen casos que realmente han ocurrido, donde las oposiciones surgen y son legítimas, aun antes de cualquier provocación o acto de injusticia. Vemos que donde la seguridad y la conservación de un grupo de hombres son incompatibles con las de otro grupo, uno puede emplear su derecho a defenderse antes de que

el otro haya empezado el ataque. Y cuando a esos ejemplos añadimos los casos de error y de malentendidos a los cuales los hombres están expuestos, nos convencemos de que la guerra no procede siempre de una intención formal de perjudicar, y que las más altas cualidades del hombre, como su honestidad y su valentía, pueden manifestarse en medio de sus disputas.

Hay algo más que debe tomarse en consideración sobre este tema. El hombre no sólo encuentra en su condición los orígenes de la discordia y de las disensiones; parece tener en su ser las semillas de la animosidad y buscar con ansiedad y placer las ocasiones de conflicto mutuo. En la situación más pacífica, son pocos los hombres que no tienen tanto enemigos como amigos, los que no sienten placer en oponerse a los actos de unos como en favorecer los deseos de otros. Las pequeñas tribus, que en su sociedad doméstica gozan de una unión muy firme, se encuentran, en tanto que naciones separadas, en un estado de conflicto e investidas con frecuencia del odio más implacable. A los ojos de los ciudadanos de Roma, en los inicios de la República, el nombre de extranjero y el de enemigo eran sinónimos. Entre los griegos, el nombre de bárbaro, bajo el cual se incluía todo lo que no era de raza griega y hablaba una lengua diferente, se convirtió en un término de aversión y de desprecio indiscriminado. La repugnancia a unirse, las guerras frecuentes, o más bien las hostilidades eternas que perduran entre las naciones incivilizadas y los clanes separados, muestran el grado en que nuestra especie está naturalmente dispuesta tanto para el conflicto como para la concordia.

Los últimos descubrimientos han traído a nuestro conocimiento casi todas las situaciones en las que los hombres pueden encontrarse. Los vemos que ocupan inmensos continentes donde las comunicaciones no ofrecen dificultades y donde confederaciones podrían establecerse fácilmente. Los vemos en pequeños espacios delimitados por montañas, grandes ríos o por brazos de mar. Están en pequeñas islas remotas donde los habitantes podrían reunirse fácilmente y sacar ventaja de su unión. Pero, en todos los casos, están divididos en cantones que se distinguen por nombres y comunidades. Los títulos de *ciudadano* y *compatriota,* si no tuvieran que oponerse a los de *emigrado* y *extranjero,* a los cuales se refieren, caerían en desuso y perderían su significado. Amamos a los individuos por sus cualidades personales, pero amamos a nuestro país porque forma parte de la humanidad; y nuestro celo por sus intereses no es más que predilección por lo que defendemos.

En la mezcla de los hombres reunidos escogemos libremente nuestra compañía. Nos apartamos de los que no congenian con nosotros y nos acomodamos con aquellos que son más compatibles con nuestras aspiraciones. Buscamos las distinciones bajo las denominaciones de facciones y partidos, y nos ponemos en situación de conflicto sin motivo particular de controversia. La animosidad, como el afecto, se nutre de mirar siempre en la dirección de su objeto. La separación y el alejamiento, así como la oposición, crean una brecha que no tiene su origen en una ofensa cualquiera. Y parece que mientras la especie humana no se haya reducido a la condición de familia, mientras no hayamos encontrado un factor exterior que pudiera mantener juntos a los hombres en unidades mayores, estarán siempre separados en bandos y formarán una multiplicidad de naciones.

El sentido de un peligro común y los ataques del enemigo han sido a veces útiles a las naciones, al unir a sus miembros con más fuerza y al prevenir las escisiones y las separaciones que, sin eso, hubieran sido sin duda el desenlace de su discordia interna. Este motivo de unión que procede de fuera puede ser saludable no sólo para las naciones grandes y extensas donde las coaliciones se debilitan por las distancias y la separación en provincias, sino incluso para las sociedades más estrechas y los Estados más pequeños. Roma misma había sido fundada por un pequeño grupo de hombres que venían de Alba. Sus ciudadanos estaban continuamente en peligro de separarse. Y si el pueblo Volsco no hubiera estado tan cerca del escenario de sus luchas, el Monte Sagrado hubiera podido recibir una nueva colonia antes de que la Metrópolis estuviera preparada para tal pérdida. Roma soportó durante mucho tiempo las luchas entre los nobles y la plebe; y, muchas veces, mantuvo abiertas las puertas de Jano para recordar a los habitantes lo que debían en común a su patria.

Si las sociedades, tanto como los individuos, se encargan de cuidar su propia conservación y si, en unas como en los otros, percibimos distinciones de interés que dan lugar a celos y rivalidades, no debería sorprendernos ver que las hostilidades nacen de la misma fuente. Pero si a las animosidades que nacen de los conflictos de interés no se unen pasiones de otro tipo, éstas pierden importancia. «Las naciones de los hotentotes», dice Kolben, «se roban unos a otros a sus mujeres y a su ganado, pero esas violencias muy pocas veces se cometen sin otro motivo que el de exasperar a sus vecinos y llevarlos a la guerra». Tales pillajes, por tanto, no son el motivo de la guerra, sino los efectos de una intención hostil preconcebida. Las naciones de América, que no tienen ganado que cuidar ni emplazamientos que defender, viven en un estado de guerra casi perpetua, sin que tengan otras razones que el punto de honor y el deseo de continuar las luchas que sostuvieron sus padres. No tienen ningún interés en los bienes de sus enemigos, y el guerrero que ha logrado algún botín lo comparte fácilmente con la primera persona que encuentra en su camino.

Pero no se necesita cruzar el Atlántico para encontrar las huellas de la animosidad y para observar, en el enfrentamiento entre sociedades separadas, la influencia de pasiones violentas que surgen de un conflicto de intereses. De todas las particularidades del carácter humano, no hay, en la parte del globo que habitamos, ningún rasgo más evidente que ése. ¿Cuál es esa emoción que agita el corazón de los hombres cuando se mencionan los enemigos de su patria? ¿De dónde surgen los prejuicios que subsisten entre las diferentes provincias, cantones y pueblos de un mismo imperio, de un mismo territorio? ¿Qué es lo que azuza una mitad de Europa contra la otra? El hombre político encuentra en el celo nacional y en el motivo de seguridad cómo explicar su conducta, pero el pueblo tiene prevenciones y antipatías para las que no tiene explicación. Los mutuos reproches de traición y de injusticia son, como los robos de los hotentotes, tan sólo síntomas de una agresividad preexistente y la expresión de una disposición hostil. La aversión genera acusaciones de cobardía y pusilanimidad, esos vicios que un enemigo quiere encontrar en su rival, y esas acusaciones que son fuente de desprecio lo llenan de odio. Ve a los campesinos de los dos lados de los Alpes, de los Pirineos, del río Rin, del Canal de la Mancha, dar salida a sus prejuicios y pasiones nacionales; es ahí donde se encuentran los gérmenes de la guerra y de la disensión, en los cuales el gobierno no quiere participar; es ahí donde se encuentran las primeras chispas de conflictos listas para encenderse, pero que los gobiernos están, con frecuencia, dispuestos a apagar. El fuego no siempre toma la dirección que el hombre de Estado quisiera darle, ni siempre cesa cuando el juego de los intereses ha alentado una alianza. «Mi padre», decía un campesino español, «se levantaría de la tumba si pudiera prever una guerra con Francia». ¿Qué interés tenía él o los huesos de su padre en las luchas de los príncipes?

Estas observaciones parece que humillan a nuestra especie y dan a la naturaleza humana una visión poco favorable. Sin embargo, como lo hemos observado, esas disposiciones no son incompatibles con las cualidades más estimables de nuestra naturaleza y, a menudo, ellas favorecen el ejercicio de nuestras mejores habilidades. Son sentimientos de generosidad y abnegación los que animan al guerrero en la defensa de su país, y son las inclinaciones más favorables a la humanidad las que se convierten en los principios de la hostilidad entre los hombres. Todos los animales tienden a ejercer sus talentos y sus fuerzas naturales: el león y el tigre juegan con su zarpa; el caballo disfruta al exponer su crin al viento y olvida los pastos para probar su velocidad en el campo; el toro, aún antes que su frente esté armada, y el cordero, a pesar de ser el emblema de la inocencia, están predispuestos para atacar con la cabeza, a anticipar en sus juegos los conflictos que están destinados a sostener. También el hombre está inclinado al conflicto y al uso de sus fuerzas naturales contra un adversario de fuerza semejante; quiere poner a prueba su razón, su elocuencia, su valentía, e incluso su fuerza física; sus juegos son, con frecuencia, una parodia de la guerra. En sus esparcimientos, el hombre derrocha libremente su sudor y su sangre; y las heridas y la muerte son a menudo el desenlace de sus fiestas. No está hecho para vivir siempre y su amor al esparcimiento se puede convertir en un camino hacia la tumba.

Sin la rivalidad entre las naciones, sin el ejercicio de la guerra, la propia sociedad civil tendría apenas razón de ser y dificultad de encontrar una forma. Los hombres habrían podido comerciar sin convenciones formales, pero no podrían sentirse seguros sin un acuerdo nacional. La necesidad de una defensa pública ha dado lugar a muchos departamentos de Estado, y los talentos intelectuales de los hombres han encontrado, en el manejo de las fuerzas nacionales, cómo concretar y desarrollar sus cualidades. Imponer respeto, intimidar y emplear la fuerza, cuando la razón y la persuasión no tienen efecto, son ocupaciones que dan a una mente vigorosa la oportunidad de ejercitar su actividad y de alcanzar los más brillantes triunfos. Y el hombre que nunca ha luchado contra sus semejantes desconoce la mitad de los sentimientos de la humanidad.

En realidad, las disputas entre individuos son comúnmente el producto de pasiones desgraciadas y detestables: la malicia, el odio y la furia. Si esas pasiones gobernaran exclusivamente nuestro corazón, el juego de hostilidades se convertiría en objeto de horror; pero una discrepancia común a muchos siempre se templa con pasiones de otro tipo. El afecto y la amistad se mezclan con la animosidad; los hombres activos y bravos se convierten en los guardianes de la sociedad y la propia violencia en ellos no es más que el ejercicio de la generosidad y del valor. Aplaudimos, como efecto del patriotismo o del espíritu de partido, lo que no podríamos tolerar como resultado de una rencilla personal y, en medio de los conflictos entre Estados rivales, sólo vemos en el ejercicio de la violencia y de la astucia la señal enaltecida de la virtud humana para el patriota y el guerrero. Incluso, las oposiciones personales no deben dividir nuestro juicio sobre los méritos de los hombres. Las figuras rivales de Agesilao y Epaminondas, de Escipión y de Aníbal están evocadas con igual admiración; y la guerra misma, que desde un punto de vista parece ominosa, aparece desde otra perspectiva como el ejercicio de un espíritu liberal; sus efectos reales, que lamentamos, no son más que otra enfermedad por la cual el autor de la naturaleza pone fin a la vida humana.

Esas reflexiones nos permiten aclarar nuestra concepción sobre el estado de la naturaleza humana; pero tienden a reconciliarnos con

la conducta de la Providencia, más que hacernos cambiar nuestra propia conducta, cada vez que, para el bienestar de nuestros semejantes, intentamos contener las animosidades y unirnos por los lazos del afecto. Al perseguir este encomiable propósito, podemos esperar desanimar a veces las violentas pasiones de los celos y de la envidia; podemos esperar instaurar en el corazón de los individuos unos sentimientos de benevolencia hacia sus semejantes, de justicia y de humanidad. Pero es inútil pretender dar a un pueblo entero un sentido de unión sin admitir su disposición a la hostilidad hacia los que se le oponen. Si, por casualidad, pudiéramos extirpar en una nación el sentimiento de antagonismo que le inspira el contacto con naciones vecinas, es probable que los lazos de la sociedad se debilitarían, incluso se romperían a la vez que se agotaría la fuente más fecunda de las ocupaciones y virtudes nacionales.

Sección V
De las capacidades intelectuales

Muchos intentos se han hecho para analizar las disposiciones que acabamos de enumerar. Pero uno de los objetivos de la ciencia, quizás el más importante, se cumple cuando se establece la existencia de una capacidad. Nos interesa su existencia y sus consecuencias más que su origen y la manera en que se formó.

Las mismas observaciones pueden aplicarse a las otras capacidades de nuestra naturaleza. Su existencia y su uso son el principal objeto de nuestro estudio. Pensar y razonar, se dice, son operaciones de una capacidad. Pero ¿qué pasa con esas capacidades de pensar y de razonar cuando no se ejercitan? ¿Y qué diferencia biológica hace que esas capacidades sean desiguales de un individuo a otro? Estas son cuestiones que no podemos resolver. Esas capacidades sólo se conocen por sus operaciones; cuando no se emplean, permanecen escondidas incluso para las personas que las poseen. Y su ejercicio forma parte de su naturaleza de una manera tal que apenas pueden distinguirse del hábito adquirido por su uso frecuente.

Las personas que se interesan en diferentes objetos, que intervienen en diversas áreas, parecen poseer varios talentos, o al menos tener las mismas capacidades convenidas de manera diferente y adaptadas a funciones distintas; de tal manera que parecería que el temple particular tanto de las naciones como de los individuos ha surgido del estado de su fortuna. Por eso, resulta adecuado buscar algunas reglas que permitan juzgar lo que es notable en las aptitudes de los hombres o afortunado en el uso de sus capacidades, antes de pretender hacer un juicio sobre esta parte de sus méritos o antes de intentar medir el grado de respeto que merecen por sus diversos logros.

Recibir informaciones a través de los sentidos es, quizá, la primera función de una naturaleza animal provista de una esencia intelectual; y una de las grandes perfecciones de todo ser viviente consiste en la fuerza y sensibilidad de su organización animal. Los placeres y las penas, a los cuales está expuesto por esta vía, constituyen para él una importante diferencia respecto a los objetos que están en el ámbito de su conocimiento, y debe distinguirlos bien antes de dejarse conducir por su instinto. Debe examinar minuciosamente los objetos que percibe por uno u otro sentido; observar con el ojo antes de arriesgarse a tocar; y emplear cada medio de observación antes de satisfacer sus apetitos de sed y hambre. El discernimiento adquirido por la experiencia se convierte en una capacidad del espíritu humano, y las deducciones del pensamiento no siempre pueden distinguirse de las que provienen de las percepciones de los sentidos.

Los objetos que nos rodean, detrás de sus apariencias específicas, tienen relaciones unos con otros. Cuando los consideramos en su conjunto, surgen ideas que no aparecen cuando los observamos aisladamente; tienen sus efectos y sus influencias recíprocas; en similares circunstancias, exhiben operaciones semejantes y consecuencias uniformes. Cuando hemos encontrado y expresado los puntos en los que consiste su uniformidad, hemos formulado una ley física. Muchas de esas leyes, incluso las más importantes, son conocidas por el vulgo y las percibimos con un mínimo de atención. Sin embargo, otras se esconden detrás de apariencias

confusas, que talentos ordinarios no pueden esclarecer y que, por esa razón, son objetos de estudio y de largas observaciones que exigen una inteligencia superior. Las capacidades de discernimiento y de juicio son para los hombres de acción*, como para los hombres de ciencia, empleadas para hacer frente a las complejidades de este tipo. Lo que determina el grado de sagacidad de uno o del otro es, por un lado, su éxito en descubrir reglas generales, aplicables a una variedad de casos que no parecían tener nada en común, y, por el otro, encontrar distinciones importantes entre los objetos, que el vulgo suele confundir.

El objeto de la ciencia es recopilar una multiplicidad de hechos particulares bajo categorías generales y vincular operaciones diversas a un principio común. Hacer lo mismo, al menos dentro del ámbito de sus propias actividades, incumbe al hombre de acción como al que sólo se ocupa de sus placeres. Parece que el hombre de estudio tanto como el hombre de acción se emplean en la misma tarea: a partir de observaciones y de experiencias intentan encontrar puntos de vista generales a la luz de los cuales considerar los objetos y encontrar las reglas que pueden aplicarse con provecho en la conducta. Ellos no siempre aplican sus talentos a diferentes objetos; y parecen distinguirse, esencialmente, por la variedad y la importancia desigual de sus observaciones o por las intenciones específicas que tienen al reunirlas.

Aunque los hombres se dejan guiar por pasiones y apetitos que los llevan a la consecución de fines externos, pocas veces pierden de vista los detalles de sus objetos para llegar hasta los principios generales. Miden el grado de su habilidad por la prontitud con la que captan todo lo importante de cada objeto y por la facilidad con que se libran de situaciones difíciles. Y, debemos admitirlo, para un ser destinado a luchar contra las dificultades, eso es la mejor prueba de su capacidad y fuerza. Las palabras y los razonamien-

* Ferguson utiliza expresiones tales como *men of business* o *active men* que son traducidas aquí por la idea de acción o de actividad, respetando con ello el núcleo del fundamento antropológico del ilustrado escocés basado en la noción de movimiento. *[N. de la T.]*

tos que, a veces, dan la apariencia de un profundo saber son de poca utilidad en la conducción de la vida. Los talentos de donde proceden no son más que una simple ostentación; raramente se encuentran en relación con esa superioridad de discernimiento que el hombre activo muestra en los momentos críticos y mucho menos con la intrepidez y la energía mental que son necesarias para superar las dificultades.

Los talentos del hombre activo poseen, sin embargo, una variedad que corresponde a la de los objetos que le preocupan. La sagacidad aplicada a la naturaleza exterior e inanimada desarrolla un cierto tipo de habilidad; orientada hacia la sociedad y los asuntos humanos, genera otra. El prestigio de la habilidad en cualquier asunto es equívoco hasta que sepamos a través de qué medios se ha adquirido. Lo que podemos decir, en el elogio de los hombres dotados de los más grandes talentos, es que conocen bien los temas a los que se han dedicado; y cada empleo, cada profesión, tendrían sus grandes hombres si no hubiera una elección en los objetos del entendimiento y en los talentos de la mente como en los sentimientos del corazón y en los hábitos que forjan el carácter activo.

En realidad, las profesiones más mezquinas olvidan a veces lo que son y al resto de la humanidad y, al querer enaltecer lo que tienen de notable, llegan al punto de arrogarse los calificativos que las profesiones nobles reclaman como símbolo de talento superior. A los ojos de un aprendiz, de un humilde admirador, todo artesano es un gran hombre; y quizá podamos advertir con certeza que aquello que hace a un hombre feliz y amable es respetar sus talentos y admirar su genio. Esto último es tal vez imposible de descubrir con sólo observar los talentos. Sus efectos, sin embargo, pueden proporcionar reglas y normas a nuestro juicio. Ser admirado y respetado es tener prestigio entre los hombres. Los talentos que proporcionan más directamente este prestigio son los que influyen en los hombres, intuyen sus pensamientos, prevén sus deseos o frustran sus designios. El genio superior muestra con gran fuerza el camino hacia donde cada uno quiere ir e indica al hombre indeciso y vacilante un camino seguro para lograr sus propósitos.

Esta descripción no es privativa de ningún oficio, de ninguna profesión en particular. Quizá implica una cierta habilidad universal que la aplicación a profesiones separadas sólo tiende a suprimir o a debilitar. ¿Dónde encontraremos los talentos que son aptos para tratar con los hombres reunidos en un cuerpo colectivo si dividimos ese cuerpo en partes y limitamos la observación de cada una de ellas al estudio de funciones separadas?

Actuar para sus semejantes, abrir su mente con toda claridad, dedicarle todos los ejercicios del pensamiento y de los sentimientos que pertenecen al hombre, como miembro de la sociedad, como amigo o enemigo, parece ser la principal vocación y ocupación de su naturaleza. Si el hombre debe trabajar para poder subsistir, no existe otro propósito mejor que el bien de la humanidad; tampoco existen mejores talentos que los que lo destinan a actuar con los hombres. Aquí, sin embargo, parece que el entendimiento debe mucho a las pasiones; y existe una felicidad en la conducta de los asuntos humanos por la cual es difícil distinguir lo que proviene de la habilidad de la mente de lo que resulta del ardor y de la sensibilidad del alma. Cuando se unen esas cualidades constituyen esa superioridad del temperamento que, según se encuentren más o menos repartidas entre los hombres de una época o de una nación particular, determinan la preeminencia de su genio y le conceden la palma de distinción y de honor, mucho más que los progresos realizados por la humanidad en la especulación o en la práctica de las artes mecánicas y liberales.

Cuando las naciones se suceden en la carrera de los descubrimientos y de las investigaciones, la última es siempre la más instruida. El sistema de las ciencias se forma gradualmente. La tierra misma ha sido recorrida por etapas y la historia de cada época que ha terminado es la aportación de conocimiento para la época siguiente. Los romanos sabían más que los griegos, y no hay hombre de letras en la Europa moderna que no sepa, en cierto sentido, más que los personajes más ilustrados que aquellos dos países hayan jamás producido. Pero ¿podríamos decir que por eso se es superior? ¿Y en qué medida es superior?

Se debe estimar a los hombres no por lo que saben, sino por lo que son capaces de hacer, por su habilidad en adaptar los medios a los numerosos propósitos de la vida, por su vigor y talento en la conducción de los objetos de la política y por encontrar los recursos para la guerra y la defensa nacional. Incluso en literatura deben ser juzgados por las obras de su genio, no por la extensión de sus conocimientos. El campo de las simples observaciones era muy limitado en las repúblicas griegas, y la agitación de una vida activa parecía incompatible con el estudio. Es ahí, sin embargo, que la mente humana desplegó sus más grandes talentos y donde recibió, en medio del sudor y del polvo, sus mejores instrucciones.

En la Europa moderna hay una propensión a dejar una parte muy importante del carácter humano a lo que puede aprenderse de la lectura de los libros. Una admiración por la literatura antigua y la opinión de que el sentimiento y la razón humana habrían desaparecido sin esa ayuda, nos ha llevado a la sombra. Y ahí intentamos derivar de la imaginación y del pensamiento lo que, en realidad, es el fruto de la experiencia y del sentimiento. Tratamos, por medio de la gramática de las lenguas muertas y la tradición de los comentadores, de descubrir las bellezas de un pensamiento y de una elocución que nacieron del espíritu vivificado de una sociedad y que provienen de las impresiones vivas de una vida activa. Con frecuencia nuestros logros no van más allá de los elementos de cada ciencia y rara vez alcanzan esa amplitud de inteligencia y poder que da el conocimiento de las cosas útiles. Como los matemáticos que estudian la geometría de Euclides sin preocuparse jamás por las mediciones, desciframos las sociedades sin proponernos tratar con los hombres. Repetimos el lenguaje de políticos, pero no nos impregnamos del espíritu de las naciones; prestamos atención a los detalles de la disciplina militar, pero no sabemos cómo emplear un grupo de hombres para conseguir un objetivo mediante la fuerza o la astucia.

Pero, podríamos agregar, ¿con qué finalidad se subraya un infortunio para el cual no hay remedio? Si los asuntos nacionales requirieran esfuerzos, el genio de los hombres despertaría; pero, a falta de un mejor uso, el tiempo consagrado al estudio, aun cuando no se espera nada de él, sirve al menos para ocupar con inocencia las horas de ocio y poner freno a la búsqueda de entretenimientos frívolos y ruinosos. Por ninguna otra razón empleamos los principales años de nuestra juventud en adquirir, bajo coerción, conocimientos que no se espera que retengamos más allá del umbral de la escuela; y si empleamos, en nuestros estudios, el mismo carácter frívolo que en nuestras diversiones, la mente humana no sufriría tanto por el desprecio por las letras como por la falsa importancia que se les da, al considerarlas como una ocupación esencial de la vida y no como un medio para formar un carácter feliz y útil para los otros.

Si el tiempo ocupado en aflojar las capacidades de la mente, en alejar todos los objetos que no sean los que tiendan a debilitarla o a corromperla, fuera empleado en fortalecer esas capacidades y en acostumbrar la mente a reconocer sus objetos y sus fuerzas, no nos preocuparíamos, en los años de madurez, por encontrar una ocupación, ni perderíamos nuestros talentos, o lo que nos queda de fuego y de vigor, en los juegos de mesa. Aquellos que, al menos por su condición, participan en el gobierno de su país, pueden creerse capaces de actividad; y mientras el Estado tenga sus ejércitos y sus consejos ellos podrían encontrar materia suficiente para entretenerse, sin exponer su fortuna al azar, simplemente para evitar el aburrimiento de una vida ociosa e inútil. Es imposible mantener siempre el tono de la teoría; es imposible no sentir a veces que vivimos entre los hombres.

Sección VI
Del sentimiento moral

Una observación superficial sobre lo que pasa en la vida del hombre podría hacernos creer que el principal motivo de las acciones humanas es el cuidado de la subsistencia. A esta consideración le debemos la invención y la práctica de las artes mecánicas; la posibilidad de distinguir los negocios y los placeres; y con mucho, se impone a cualquier otro objeto de atención o de de-

seo. Si sustraemos de la fortuna y de la propiedad el valor que les confiere la vanidad, si eliminamos los privilegios que les otorgan sus lazos con la independencia y el poder, entonces no serán más que una provisión hecha en vista de las necesidades físicas. Pero, si nos apartáramos de este tema, se detendrían los trabajos del artesano y los estudios del sabio; los departamentos de asuntos públicos se volverían inútiles, las asambleas estarían clausuradas y los palacios abandonados.

En este sentido, ¿debe el hombre ser clasificado entre los animales? ¿Se distingue de ellos sólo por las facultades que le permiten multiplicar los mecanismos en apoyo y defensa de la vida animal y por la amplitud de su imaginación que hace de su conservación un objeto más oneroso y más difícil que para los rebaños que comparten con él los dones de la naturaleza? Si éste fuera el caso, la suma de sus pasiones se limitaría a la felicidad que nace del éxito o a las tristezas que surgen de las contrariedades. El torrente que devasta sus propiedades o la inundación que las fertiliza le provocarían las mismas emociones que aquellas que le conmueven frente a una injusticia que perjudica su fortuna o frente a un beneficio que la aumenta y la consolida. La consideración hacia sus semejantes dependería de su vínculo con su propio interés. El beneficio o la pérdida serían para él las únicas marcas distintivas de cada transacción y los calificativos *útil* o *perjudicial* servirían para distinguir a las personas con quienes trata en sociedad, de la misma manera que le sirven para diferenciar el árbol que le da frutos del que sólo sirve para estorbar su tierra u obstaculizar su vista.

Esto no es, sin embargo, la historia de nuestra especie. Lo que proviene de nuestros semejantes se recibe con una atención particular; todas las lenguas tienen numerosos términos que significan algo en las acciones humanas que no aluden a algo favorable o lamentable. A veces, el corazón se apasiona aunque el objeto en sí no tenga nada capaz de entusiasmarnos. Y un asunto muy frívolo se vuelve importante cuando sirve para evidenciar el carácter y las intenciones de los hombres. El forastero que creía que Otelo, en escena, estaba furioso por la pérdida de su pañuelo, no estaría más equivocado que el pensador que atribuye algunas de las pasiones más vehementes de los hombres a meras impresiones del beneficio o la pérdida.

Los hombres se reúnen para deliberar sobre sus asuntos y se separan por rivalidad de intereses. Pero, de sus numerosos encuentros, como amigos o como enemigos, surge una llama que ni las consideraciones de interés ni las de seguridad logran extinguir. El precio de un favor no se mide cuando es fruto de la amabilidad, y el término *desgracia* significa poco cuando se lo compara con *insulto* o *injusticia*.

Como actores o como espectadores nos encontramos, en todo momento, en condición de sentir diferencias en la conducta humana. La simple evocación de sucesos pasados, que ocurrieron en lugares alejados de nuestro país, nos conduce a la admiración o la piedad, a la indignación o la rabia. Esta sensibilidad es la que, en el retiro, da su encanto a los relatos de la historia y a las ficciones de la poesía. Es ella la que nos hace derramar lágrimas de compasión, que da a la sangre ese movimiento rápido y al ojo esas expresiones animadas de alegría o de disgusto. Es ella la que convierte la vida en un espectáculo interesante, que incesablemente incita a los más indolentes a que tomen partido, en pro o en contra, en lo que sucede frente a ellos. Esta sensibilidad, cuando se combina con la razón y el poder de deliberación, constituye la base de la naturaleza moral. Y, al dictarnos los términos de elogio y desprecio, clasifica a nuestros semejantes y les asigna un rango con las calificaciones de estima y honor, odio y desprecio.

Es curioso ver hombres que en sus especulaciones niegan la existencia de las distinciones morales; que olvidan con todo detalle los principios que ellos revindican y dan rienda suelta a la indignación y al desprecio, como si esos sentimientos pudieran existir ahí donde las acciones humanas se caracterizan por la indiferencia. Esos autores pretenden desenmascarar, con acritud, el fraude que el yugo de la moral ha impuesto a los hombres, como si denunciar un fraude no fuera ya tomar partido a favor de la moralidad[7].

[7] Mandeville, *The Fable of the Bees*. [*N. de la T.*: Bernard Mandeville (1670-1733), filósofo y pensador satírico de origen holandés y radicado durante una larga tem-

¿Podemos dar razón de la preferencia que damos a ciertos caracteres y explicar lo que en nosotros producen esas emociones tan vehementes de admiración o de desprecio? Si admitimos que no es posible, ¿son los hechos menos ciertos? ¿Y debemos detener los movimientos de nuestro corazón hasta que los que se ocupan de construir sistemas científicos hayan descubierto el principio del cual proceden esos movimientos? Si se quema uno de nuestros dedos, no nos preocupamos por investigar las propiedades del fuego; y cuando el corazón se desgarra de dolor o se exalta de júbilo, no tenemos tiempo de especular sobre la sensibilidad moral.

Es una fortuna que, en este tema como en muchos otros a los que se aplican la especulación y la teoría, la naturaleza siga su curso mientras la curiosidad se ocupa de investigar los principios. El campesino o el niño pueden razonar, juzgar y hablar su idioma con pertinencia, discernimiento y con una precisión de analogía que dejan perplejos al lógico, al moralista y al gramático cuando quieren descubrir el principio sobre el cual se basan esas operaciones y trasladar a reglas generales esos hechos tan familiares y frecuentes. El éxito de nuestra conducta se debe más al talento que poseemos para el detalle y la inspiración del momento que a los resultados que recogemos de la teoría y de las especulaciones generales.

Debemos, en el resultado de cualquier investigación, considerar los hechos que no podemos explicar; tener presente esta aflicción nos ahorraría muchas contrariedades estériles. En realidad, debemos admitir que recibimos, al mismo tiempo y de la misma manera, varios hechos que, con el sentido de existencia, constituyen nuestro modo de ser. Cualquier campesino nos dirá que un hombre tiene sus derechos y que violar esos derechos es una injusticia. Si le preguntamos más específicamente lo que entiende por *derecho,* probablemente lo forzaremos a sustituir ese término por una noción con menos carga de significados o más impropia; o bien, le preguntaremos sobre la idea que se forma de modo intuitivo en

porada en Inglaterra, es ampliamente conocido por su obra *The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits (La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública).*]

su mente y del sentimiento al cual finalmente se refiere cuando quiere explicar una situación particular.

Los derechos de los individuos se extienden a numerosos objetos y pueden ser comprendidos bajo distintos conceptos. Antes del establecimiento de la propiedad y de la distinción de rangos, los hombres tienen derecho a defender su persona y actuar con libertad. Tienen derecho a mantener las apreciaciones de su razón y los sentimientos de su corazón y no pueden establecer relaciones recíprocas sin tener una idea clara sobre la justicia o la injusticia de las transacciones que realizan. No intentamos aquí dar sobre la noción de derecho una definición en todas sus aplicaciones específicas, sino razonar sobre este sentimiento de predilección que dicha noción ocupa en nuestra mente.

Si es cierto que los hombres se unen por instinto, que actúan en sociedad por motivos de bondad y amistad; incluso si es cierto que antes de conocerse, antes de haber conjuntamente adquirido hábitos, los hombres son normalmente objeto de atención y consideración recíproca; si es cierto que sus penas se miran con compasión mientras que su prosperidad se ve con indiferencia; si es cierto que se miden las calamidades por el número y la condición de los hombres afectados; si los sufrimientos de uno de nuestros semejantes atraen una multitud de espectadores atentos; y finalmente, si nos sentimos reacios a ser los instrumentos de la desgracia de aquellos a quienes no deseamos ningún bien en particular, entonces tenemos el derecho de considerar esos diversos síntomas de una disposición amigable como las bases de una consideración moral, y de concluir que lo que hacemos es extender a nuestros semejantes, por humanidad y benevolencia, el sentimiento de un derecho que revindicamos para nosotros mismos.

¿Qué es lo que impulsa nuestra lengua cuando censuramos un acto de violencia o crueldad? ¿Qué es lo que detiene a los actos que tienden a importunar a nuestros semejantes? Probablemente es, en ambos supuestos, una aplicación particular de ese principio que, en presencia de la desgracia y del dolor, nos impulsa a derramar lágrimas de compasión; es una combinación de todos esos sentimientos que forman una disposición indulgente; si no

es una determinación a hacer el bien, es al menos una aversión a ser el instrumento del mal[8].

Sin embargo, sería difícil enumerar las razones de todas las censuras y de todos los elogios que se aplican a las acciones humanas. Incluso cuando moralizamos, todas las inclinaciones del corazón humano pueden influir sobre nuestros juicios y nuestros discursos. Así como los celos son con frecuencia el guardián más eficaz de la castidad, así la malicia es a menudo la espía más diestra de los defectos de nuestros vecinos. La envidia, la farsa y la vanidad pueden dictar nuestras decisiones; y los principios más perversos de nuestra naturaleza, esconderse bajo unos aparentes celos por la moralidad; pero si sólo pretendemos examinar por qué las personas bien dispuestas hacia la humanidad perciben, en todo momento, que ciertos derechos pertenecen a sus semejantes y por qué ellas aplauden la consideración que se presta a esos derechos, tal vez no podríamos encontrar una mejor razón que ésta: que las personas que aplauden quieren el bienestar de las personas a quienes dedican sus aplausos.

Si consideramos cuántas veces la existencia de esa disposición amistosa en la mente humana ha sido impugnada, cuánto han prevalecido los conflictos de intereses con su cortejo de pasiones, ce-

[8] Los hombres, se ha dicho, están dominados por el interés, y esto es indudablemente cierto en todas las naciones comerciales. Pero de aquí no se deduce que su inclinación natural los aleja de la sociedad y de un afecto mutuo. Las pruebas de lo contrario existen, aun admitiendo que el interés parece casi siempre triunfar. ¿Qué debemos pensar sobre la fuerza de esa disposición a la compasión, a la honestidad y a la benevolencia, cuando vemos que a pesar de la opinión predominante, según la cual la felicidad consiste en poseer la mayor cantidad posible de riquezas, beneficios y honores, ella mantiene una fuerte amistad entre los que compiten por esas ventajas, llevándoles a abstenerse de utilizar medios para llegar a sus fines cuando se dan cuenta de que no podrían usarlos sin perjudicar a los otros? Qué podemos esperar del corazón humano, en un estado de cosas donde las consideraciones de fortuna no tienen influencia, o bien tienen una opinión contraria: creer que la felicidad humana no consiste en el gozo de los sentidos, sino en el de un corazón generoso; no en la fortuna ni en los objetos del interés, sino en el desprecio de esos objetos; en el valor y en la libertad que surgen de ese desprecio y en una conducta firme y meditada, dirigida al bien de la humanidad o de la sociedad particular a la cual pertenecemos.

los, envidia y malicia, puede parecer extraño alegar que el amor y la compasión son los motivos más poderosos del corazón humano. Pero, en numerosas ocasiones, esos dos móviles están destinados a actuar en conjunto con la fuerza más irresistible y, si son menos uniformes y menos constantes que el deseo de autodefensa, son también más capaces de producir entusiasmo, satisfacción y gozo. Con un impulso igual al del resentimiento y al de la rabia, nos llevan a sacrificar nuestros más apreciados intereses y a afrontar los obstáculos y los peligros más temibles.

Esta disposición del alma a la que se unió la amistad causa satisfacción en las horas de tranquilidad; es agradable no sólo en los triunfos, sino también en las horas de tristeza. Dota de gracia a la figura y, por la expresión que da a las facciones, compensa la falta de belleza y da un encanto que ni la belleza de los rasgos ni la perfección de la tez pueden igualar. De allí, las escenas de la vida humana obtienen lo esencial de su felicidad; y las imitaciones de la poesía, su principal adorno. Las descripciones de la naturaleza, las representaciones de conductas vigorosas, de un coraje varonil, no conmueven al corazón si no se asoman la generosidad y la pasión que suelen manifestarse en los combates, los triunfos o las desgracias que conmueven a un tierno afecto. La muerte de Polites en la *Eneida* no es más patética que la de muchos otros príncipes que perecieron bajo las ruinas de Troya. El anciano Príamo estaba presente cuando fue sacrificado el último de sus hijos, y las agonías del dolor y de la desolación sacaron al padre de su retiro para morir de la mano que había derramado la sangre de su hijo. Lo impresionante en Homero consiste en mostrar la fuerza de los sentimientos más que en excitar el terror y la compasión; pasiones que quizá nunca intentó provocar*.

* Resulta interesante observar con detenimiento la lectura que realiza Ferguson de la tragedia de Homero. No está subrayando como idea central la de *excitar el terror y la compasión* tal y como era común en la época siguiendo los parámetros aristotélicos. Por el contrario, para Ferguson el ingenio de Homero reside en su capacidad para enaltecer esas pasiones. La grandiosidad de la tragedia se encuentra en esta capacidad de transmitir al lector la existencia en los hombres de un muelle de fuerzas y energías; un muelle que es el que anima las pasiones de los pro-

Con esta tendencia a entusiasmarse, con este dominio sobre el corazón, con el placer que acompaña las emociones, con todos los efectos tendentes a conciliar la estima y la confianza, no es sorprendente que sea ese principio de humanidad el que da el tono a nuestras alabanzas y a nuestras censuras, que sea también de él de quien la mente, por la reflexión, obtenga su saber de lo que es más deseable en el carácter humano. *¿Qué has hecho de tu hermano Abel?* fue el primer reclamo a favor de la moral. Y si la primera respuesta se ha repetido con frecuencia, los hombres, en cierto sentido, han suficientemente reconocido la obligación impuesta a su naturaleza. Han sentido, han hablado e incluso han actuado como los guardianes de sus semejantes. Han establecido las marcas de la honestidad y del mutuo afecto a partir de las cuales es posible reconocer lo que es meritorio y amable en el carácter de los hombres. Han hecho de la crueldad y de la opresión los principales objetos de su indignación y de su furor. Incluso, cuando la mente se encuentra ocupada con proyectos de interés, el corazón se deja seducir a menudo por la amistad; y mientras los negocios se realizan de acuerdo a las máximas de la conservación de sí mismo, los momentos de ocio se emplean en acciones de generosidad y de amabilidad.

De aquí surge que la regla según la cual los hombres juzgan comúnmente las acciones externas procede de la supuesta influencia de tales acciones sobre el bien general. Abstenerse de hacer el mal es la ley más importante de la justicia natural; propagar la felicidad es la ley de la moral. Cuando censuramos un favor otorgado a uno solo o a un pequeño grupo de individuos a costa de la mayoría, nos referimos a la utilidad pública considerada como el gran objetivo al que deben tender las acciones de los hombres.

Después de todo, podemos conceder que si nuestra aprobación o reprobación, respecto a la moral, sale de un principio de amor a la humanidad, distribuimos a veces aplausos y censuras sin examinar precisamente lo que se gana o se pierde de la felicidad de nuestros semejantes. Convenimos también que, aparte de la honestidad, la generosidad y el espíritu público, virtudes que están íntimamente vinculadas a este principio, existen otras que parecen derivar su mérito y su precio de otra parte. ¿La moderación, la prudencia, la fortaleza son también cualidades que admiramos por un principio de afecto hacia nuestros semejantes? Por qué no, si nos hacen felices a nosotros mismos y son útiles para los otros. El que está dispuesto a contribuir a la felicidad de los otros no es tonto, ni insensato, ni cobarde. ¿No es eso la prueba más evidente de que la moderación, la prudencia y la fortaleza son necesarias para formar el carácter que amamos y admiramos? Yo sé perfectamente bien por qué quisiera poseer yo mismo esas virtudes y por qué deseo encontrarlas en mi amigo y en toda persona que es objeto de mi afecto. Pero ¿con qué propósito tratamos de buscar las razones de nuestra aprobación sobre cualidades tan esenciales para nuestra felicidad, esas cualidades que contribuyen en gran parte a la perfección de nuestra naturaleza? Para despreciarlas, tendríamos que dejar de estimarnos a nosotros mismos y haber perdido la noción de lo que es la excelencia.

Un hombre con una mente sensible y afectuosa, convencido de la máxima de que en calidad de individuo él no es más que una parte del todo que le exige toda su dedicación, encuentra en ese principio la base de todas las virtudes, el motivo para rechazar los placeres animales que suplantarían sus goces más preciados y para superar los peligros y las dificultades que obstaculizan su camino hacia el bien público: «Una pasión viva y fuerte engrandece su objeto y aminora los obstáculos y peligros que se encuentran en su camino. Pregunten a quienes han amado», dice Epicteto, «ellos saben que digo la verdad».

«Tengo en mí mismo», dice otro eminente moralista, «una idea de justicia que, si pudiera seguirla en cada ocasión, me consideraría a mí mismo el más feliz de los hombres»[9]. Es quizá muy im-

tagonistas. Esta perspectiva de Ferguson es coherente con su visión de la naturaleza humana, caracterizada principalmente por ser activa. *[N. de la T.]*

[9] *Lettres persanes.* [*N. de la T.:* La obra *Lettres persanes (Cartas persas),* publicada en 1721, es una obra de Charles Louis de Secondant, señor de la Brède y barón de Montesquieu (1689-1755), quien influyó notablemente en el pensamiento de Ferguson.]

portante para la felicidad y para la conducta humana, si las dos no son inseparables, que cada uno tenga una idea de justicia distinta y perfeccionada. Es quizá bajo otro nombre que se encuentra ese bien de la humanidad que buscan los hombres virtuosos. Si la virtud es el bien supremo, el mejor y más señalado de sus efectos es su comunicación y su propagación.

Distinguir a los hombres por las diferencias de sus cualidades morales, tomar partido por la equidad, oponerse a otro, incluso con la indignación que inspira la injusticia, son las señales usuales de la integridad y de los movimientos de un corazón justo, ardiente y generoso. Apartarse de los prejuicios injustos y las antipatías infundadas, mantener la serenidad de la mente que, en toda ocasión, procede con discernimiento e ingenio, sin restarle sensibilidad o pasión, son las marcas de un espíritu firme y cultivado. Pero ser capaz de seguir los dictados de tal espíritu, en todas las circunstancias de la vida, y con un dominio constante sobre sí mismo, en la prosperidad como en la adversidad, y en pleno uso de sus facultades como de todos sus recursos cuando se trata de la vida o de la libertad como cuando se atienden simples cuestiones de interés, eso es el triunfo de la magnanimidad y de la grandeza de la mente. «La suerte del día está echada. Saca ahora la jabalina de mi seno», dice Epaminondas, «y déjame sangrar».

¿En qué situación y en qué escuela se forma este asombroso carácter? ¿Tiene su origen en la frivolidad, la afectación y la vanidad donde la moda nace y preconiza el buen gusto? ¿Surge en esas ciudades grandes y opulentas donde rivalizan la magnificencia de los equipajes, los atuendos y los signos de riqueza? ¿Se da en medio de la pompa de las cortes, donde se aprende a acariciar sin cariño, a reír sin placer, a herir con las armas secretas de la envidia y de los celos, a darse una importancia personal con medios que no se concilian con el honor? No, surge en una situación donde se despiertan los grandes sentimientos del corazón, donde el carácter de los hombres, y no su posición o su fortuna, constituye la principal distinción, donde las preocupaciones interesadas y vanidosas desaparecen al calor de emociones más vigorosas, donde, finalmente, el alma, habiendo encontrado y reconocido sus verdaderos objetos, como el animal que ha probado la sangre de su presa, ya no puede rebajarse a apetitos que dejarían sin uso sus talentos y su fuerza.

Basta con que en las ocasiones propicias a ejercer disposiciones afortunadas y elevadas sean capaces de producir este efecto admirable, mientras que la mera instrucción puede dejar a los hombres insensibles a sus preceptos o incapaces para entender su significado. El caso, sin embargo, no es desesperado mientras no hayamos constituido nuestro sistema de política ni nuestras costumbres; mientras no hayamos vendido nuestra libertad por títulos, honores y distinciones; mientras no conozcamos otro mérito que la prosperidad y el poder, ni otras desgracias que la pobreza y el abandono. ¿Qué tipo de instrucción puede curar las mentes corrompidas por ese mal? ¿Qué voz de sirena puede despertar el deseo de libertad cuando ese anhelo se califica de ambición y avaricia? ¿Y qué medios de persuasión se necesitan para transformar las muecas de cortesía en verdaderos sentimientos de humanidad y benevolencia?

Sección VII
De la felicidad

Después de haber considerado las capacidades activas y las cualidades morales que permiten apreciar la naturaleza humana, habría que preguntarse si además es necesario reflexionar sobre su felicidad. Este término tan frecuente y tan familiar en su uso es quizá, si no tenemos cuidado, el menos comprendido. Sirve para expresar nuestro agrado cuando uno de nuestros deseos se satisface; lo evocamos con suspiros cuando el objeto de nuestros anhelos está lejos; dice lo que deseamos obtener y lo que rara vez nos detenemos a examinar. Estimamos las cosas en razón de la utilidad y de la importancia para nuestra felicidad, pero no creemos que la utilidad y la felicidad requieran explicación.

Muchas veces, consideramos como muy felices a los hombres cuyos deseos son más frecuentemente satisfechos. Pero si la feli-

Adam Smith

LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

LIBRO PRIMERO

De las causas del progreso en las facultades productivas del trabajo, y del modo como un producto se distribuye naturalmente entre las diferentes clases del pueblo

CAPÍTULO I

DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo.

Los efectos de la división del trabajo en los negocios generales de la sociedad se entenderán más fácilmente considerando la manera como opera en algunas de las manufacturas. Generalmente se cree que tal división es mucho mayor en ciertas actividades económicas de poca importancia, no porque efectivamente esa división se extreme más que en otras actividades de importancia mayor, sino porque en aquellas manufacturas que se destinan a ofrecer satisfactores para las pequeñas necesidades de un reducido número de personas, el número de operarios ha de ser pequeño, y los empleados en los diversos pasos o etapas de la producción se pueden reunir generalmente en el mismo taller y a la vista del espectador. Por el contrario, en aquellas manufacturas destinadas a satisfacer los pedidos de un gran número de personas, cada uno de los diferentes ramos de la obra emplea un número tan considerable de obreros, que es imposible juntados en el mismo taller. Difícilmente podemos abarcar de una vez, con la mirada, sino los obreros empleados en un ramo de la producción. Aun cuando en las grandes manufacturas la tarea se puede dividir realmente en un número de operaciones mucho mayor que en otras manufacturas más pequeñas, la división del trabajo no es tan obvia y, por consiguiente, ha sido menos observada.

Tomemos como ejemplo una manufactura de poca importancia, pero a cuya división del trabajo se ha hecho muchas veces referencia: la de fabricar alfileres. Un obrero que no haya sido adiestrado en esa clase de tarea (convertida por virtud de la división del trabajo en un oficio nuevo) y que no esté acostumbrado a manejar la maquinaria que en él se utiliza (cuya invención ha derivado, probablemente, de la división del trabajo), por más que trabaje, apenas podría hacer un alfiler al día, y desde luego no podría confeccionar más de veinte. Pero dada la manera como se practica hoy día la fabricación de 'alfileres, no sólo la fabricación misma constituye un oficio aparte, sino que está dividida en varios ramos, la mayor parte de los cuales también constituyen

otros tantos oficios distintos. Un obrero estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo va cortando en trozos iguales, un cuarto hace la punta, un quinto obrero está ocupado en limar el extremo donde se va a colocar la cabeza: a su vez la confección de la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas: fijarla es un trabajo especial, esmaltar los alfileres, otro, y todavía es un oficio distinto colocarlos en el papel. En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido de esta manera en unas dieciocho operaciones distintas, las cuales son desempeñadas en algunas fábricas por otros tantos obreros diferentes, aunque en otras un solo hombre desempeñe a veces dos o tres operaciones. He visto. una pequeña fábrica de esta especie que no empleaba más que diez obreros, donde, por consiguiente, algunos de ellos tenían a su cargo dos o tres operaciones. Pero a pesar de que eran pobres y, -por lo tanto, no estaban bien provistos de la maquinaria debida, podían, cuando se esforzaban, hacer entre todos, diariamente, unas doce libras de alfileres. En cada libra había más de cuatro mil alfileres de tamaño mediano. Por consiguiente, estas diez personas podían hacer cada día, en conjunto, más de cuarenta y ocho mil alfileres, cuya cantidad, dividida entre diez, correspondería a cuatro mil ochocientas por persona. En cambio si cada uno hubiera trabajado separada e independientemente, y ninguno hubiera sido adiestrado en esa clase de tarea, es seguro que no hubiera podido hacer veinte, o, tal vez, ni un solo alfiler al día; es decir, seguramente no hubiera podido hacer la doscientas cuarentava parte, tal vez ni la cuatro-mil-ochocientos-ava parte de lo que son capaces de confeccionar en la actualidad gracias a la división y combinación de las diferentes operaciones en forma conveniente.

En todas las demás manufacturas y artes los efectos de la división del trabajo son muy semejantes a los de este oficio poco complicado, aun cuando en muchas de ellas el trabajo no puede ser objeto de semejante subdivisión ni reducirse a una tal simplicidad de operación. Sin embargo, la división del trabajo, en cuanto puede ser aplicada, ocasiona en todo arte un aumento proporcional en las facultades productivas del trabajo. Es de suponer que la diversificación de numerosos empleos y actividades económicas en consecuencia de esa, ventaja. Esa separación se produce generalmente con más amplitud en aquellos países que han alcanzado un. nivel más alto de laboriosidad y progreso, pues generalmente es obra de muchos, en una sociedad culta, lo que hace uno solo, en estado de atraso. En todo país adelantado, el labrador no es más que labriego y el artesano no es sino menestral. Asimismo, el trabajo necesario para producir un producto acabado se reparte, por regla general, entre muchas manos. ¿Cuántos y cuán diferentes oficios no se advierten en cada ramo de las manufacturas de lino y lana, desde los que cultivan aquella planta o cuidan el vellón hasta los bataneros y blanqueadores, aprestadores y tintoreros? La agricultura, por su propia naturaleza, no admite tantas subdivisiones del trabajo, ni hay división tan completa de .sus operaciones como en las manufacturas. Es imposible separar tan completamente la ocupación del ganadero y del labrador, como se separan los oficios del carpintero y del herrero. El hilandero generalmente es una persona distinta del tejedor; pero la persona que ara, siembra, cava y recolecta el grano suele ser la misma. Como la oportunidad de practicar esas distintas clases de trabajo va produciéndose con el transcurso de las estaciones del año es imposible que un hombre esté dedicado constantemente. a una sola tarea. Esta

imposibilidad de hacer una separación tan completa de los diferentes ramos de labor en la agricultura es quizá la razón de por qué el progreso de las aptitudes productivas del trabajo en dicha ocupación no siempre corre parejas con los adelantos registrados en las manufacturas. Es verdad que las naciones más opulentas superan por lo común a sus vecinas en la agricultura y en las manufacturas, pero generalmente las aventajan más en éstas que en aquélla. Sus tierras están casi siempre mejor cultivadas, y como se invierte en ellas más capital y trabajo, producen más, en proporción a la extensión y fertilidad natural del suelo. Ahora bien, esta superioridad del producto raras veces. excede considerablemente en proporción al mayor trabajo empleado y a los gastos más cuantiosos en que ha incurrido. En la agricultura, el trabajo del país rico no siempre es mucho más productivo que el del pobre o, por lo menos, no es tan fecundo como suele serlo en las manufacturas. El grano del país rico, aunque la calidad sea la misma, no siempre es tan barato en el mercado como el de un país pobre. El trigo de Polonia, en las mismas condiciones de calidad, es tan barato como el de Francia, a pesar de la opulencia y adelantos de esta última nación. El trigo de Francia, en las provincias trigueras, es tan bueno y tiene casi el mismo precio que el de Inglaterra, la mayor parte de los años, aunque en progreso y riqueza aquel país sea inferior a éste. Sin embargo, las tierras de pan llevar de Inglaterra están mejor cultivadas que las de Francia, y las de esta nación, según se afirma, lo están mejor que las de Polonia. Aunque un país pobre, no obstante la inferioridad de sus cultivos, puede competir en cierto modo con el rico en la calidad y precio de sus granos, nunca podrá aspirar a semejante competencia en las manufacturas, si éstas corresponden a las circunstancias del suelo, del clima y de la situación de un país próspero. Las sedas de Francia son mejores y más baratas que las de Inglaterra, porque la manufactura de la seda, debido a los altos derechos que se pagan actualmente en la importación de la seda en rama, no se adapta tan bien a las condiciones climáticas de Inglaterra como a las de "Francia. Pero la quincallería y las telas de lana corrientes de Inglaterra son superiores, sin comparación, a las de Francia, y mucho más baratas en la misma calidad. Según informaciones, en Polonia escasea la mayor parte de las manufacturas, con excepción de las más rudimentarias de utensilios domésticos, sin las cuales ningún país puede existir de una manera conveniente.

Este aumento considerable en la cantidad de productos que un mismo número de personas puede confeccionar, como consecuencia de la división del trabajo, procede de tres circunstancias distintas: primera, de la mayor destreza de cada obrero en particular; segunda, del ahorro de tiempo que comúnmente se pierde al pasar de una ocupación a otra, y por último, de la invención. de un gran número de máquinas, que facilitan y abrevian el trabajo, capacitando a un hombre para hacer la labor de muchos.

En primer lugar, el progreso en la destreza del obrero incrementa la cantidad de trabajo que puede efectuar, y la división del trabajo, al reducir la tarea del hombre a una operación sencilla, y hacer de ésta la única ocupación de su vida, aumenta considerablemente la pericia del operario. Un herrero corriente, que nunca haya hecho clavos, por diestro que sea en el manejo del martillo, apenas hará al día doscientos o trescientos clavos, y aun éstos no de buena calidad. Otro que esté acostumbrado a hacerlos, pero cuya única o principal

ocupación, no sea ésa, rara vez podrá llegar a fabricar al día ochocientos o mil, por mucho empeño que ponga en la tarea. Yo he observado varios muchachos, menores de veinte años, que por no haberse ejercitado en otro menester que el de hacer clavos, podían hacer cada uno, diariamente, más de dos mil trescientos, cuando se ponían a la obra. Hacer un clavo no es indudablemente una de las tareas más sencillas. Una misma persona tira del fuelle, aviva o modera el soplo, según convenga, caldea el hierro y forja las diferentes partes del clavo, teniendo que cambiar el instrumento para formar la cabeza. Las diferentes operaciones en que se subdivide el trabajo de hacer un alfiler o un botón de metal son, todas ellas, mucho más sencillas y, por lo tanto, es mucho mayor la destreza de la persona que no ha tenido otra ocupación en su vida. La velocidad con que se ejecutan algunas de estas operaciones en las manufacturas excede a cuanto pudieran suponer quienes nunca lo han visto, respecto a la agilidad de que es susceptible la mano del hombre.

En segundo lugar, la ventaja obtenida al ahorrar el tiempo que por lo regular se pierde, al pasar de una clase de operación a otra, es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera imaginarse. Es imposible pasar con mucha rapidez de una labor a otra, cuando la segunda se hace en sitio distinto y con instrumentos completamente diferentes. Un tejedor rural, que al mismo tiempo cultiva una pequeña granja, no podrá por menos de perder mucho tiempo al pasar del telar al campo y del campo al telar. Cuando las dos labores se pueden efectuar en el mismo lugar, se perderá indiscutiblemente menos tiempo; pero la pérdida, aun en este caso, es considerable. No hay hombre que no haga una pausa, por pequeña que sea, al pasar la mano de una ocupación a otra. Cuando comienza la nueva tarea rara vez está alerta y pone interés; la mente no está en lo que hace y durante algún tiempo más bien se distrae que aplica su esfuerzo de una manera diligente. El hábito de remolonear y de proceder con indolencia que, naturalmente, adquiere todo obrero del campo, las más de las veces por necesidad -ya que se ve obligado a mudar de labor y de herramientas cada media hora, y a emplear las manos de veinte maneras distintas al cabo del día-, lo convierte, por lo regular, en lento e indolente, incapaz de una dedicación intensa aun en las ocasiones más urgentes. Con independencia, por lo tanto, de su falta de destreza, esta causa, por sí sola, basta a reducir considerablemente la cantidad de obra que seda capaz de producir.

En tercer lugar, y por último, todos comprenderán cuánto se facilita y abrevia el trabajo si se emplea maquinaria apropiada. Sobran los ejemplos, y así nos limitaremos a decir que la invención de las máquinas que facilitan y abrevian la tarea, parece tener su origen en la propia división del trabajo. El hombre adquiere una mayor aptitud para descubrir los métodos más idóneos y expeditos, a fin de alcanzar un propósito, cuando tiene puesta toda su atención en un objeto, que no cuando se distrae en una gran variedad de cosas. Debido a la división del trabajo toda su atención se concentra naturalmente en un solo y simple objeto. Naturalmente puede esperarse que uno u otro de cuantos se emplean en cada una de las ramas del trabajo encuentre pronto el método más fácil y rápido de ejecutar su tarea, si la naturaleza de la obra lo permite. Una gran parte de las máquinas empleadas en esas manufacturas, en las cuales se halla muy subdividido el trabajo, fueron al principio invento de artesanos comunes, pues hallándose ocupado cada uno de ellos en una operación

sencilla, toda su imaginación se concentraba en la búsqueda de métodos rápidos y fáciles para ejecutarla. Quien haya visitado con frecuencia tales manufacturas habrá visto muchas máquinas interesantes inventadas por los mismos obreros, con el fin de facilitar y abreviar la parte que les corresponde de la obra. En las primeras máquinas de vapor había un muchacho ocupado, de una manera constante, en abrir y cerrar alternativamente la comunicación entre la caldera y el cilindro, a medida que subía o bajaba el pistón. Uno de esos muchachos, deseoso de jugar con sus camaradas, observó que atando una cuerda en la manivela de la válvula, que abría esa comunicación con la otra parte de la máquina, aquélla podía abrirse y cerrarse automáticamente, dejándole en libertad de divertirse con sus compañeros de juegos. Así, uno de los mayores adelantos que ha experimentado ese tipo de máquinas desde que se inventó, se debe a un muchacho ansioso de economizar su esfuerzo.

Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los adelantos en la maquinaria hayan sido inventados por quienes tuvieron la oportunidad de usarlas. Muchos de esos progresos se deben al ingenio de los fabricantes, que han convertido en un negocio particular la producción de máquinas, y algunos otros proceden de los llamados filósofos u hombres de especulación, cuya actividad no consiste en hacer cosa alguna sino en observarlas todas y, por esta razón, son a veces capaces de combinar o coordinar las propiedades de los objetos más dispares. Con el progreso de la sociedad, la Filosofía y la especulación se convierten, como cualquier otro ministerio, en el afán y la profesión de ciertos grupos de ciudadanos. Como cualquier otro empleo, también ése se subdivide en un gran número de ramos diferentes, cada uno de los cuales ofrece cierta ocupación especial a cada grupo o categoría de filósofos. Tal subdivisión de empleos en la Filosofía, al igual de lo que ocurre en otras profesiones, imparte destreza y ahorra mucho tiempo. Cada uno de los individuos se hace más experto en su ramo, se produce más en total y la cantidad de ciencia se acrecienta considerablemente.

La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo. Todo obrero dispone de una cantidad mayor de su propia obra, en exceso de sus necesidades, y como cualesquiera otro artesano, se halla en la misma situación, se encuentra en condiciones de cambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad de los creados por otros; o lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de los suyos. El uno provee al otro de lo que necesita, y recíprocamente, con lo cual se difunde una general abundancia en todos los rangos de la sociedad.

Si observamos las comodidades de que disfruta cualquier artesano o jornalero, en un país civilizado y laborioso, veremos cómo excede a todo cálculo el número de personas que concurren a procurarle aquellas satisfacciones, aunque cada uno de ellos sólo contribuya con una pequeña parte de su actividad. Por basta que sea, la chamarra de lana, pongamos por caso, que lleva el jornalero, es producto de la labor conjunta de muchísimos operarios. El pastor, el que clasifica la lana, el cardador, el amanuense, el tintorero, el hilandero, el tejedor, el batanero, el sastre, y otros muchos, tuvieron

que conjugar sus diferentes oficios para completar una producción tan vulgar. Además de esto ¡cuántos tratantes y arrieros no hubo que emplear para transportar los materiales de unos a otros de estos mismos artesanos, que a veces viven en regiones apartadas del país! ¡Cuánto comercio y navegación, constructores de barcos, marineros, fabricantes de velas y jarcias no hubo que utilizar para conseguir los colorantes usados por el tintorero y que, a menudo, proceden de los lugares más remotos del mundo! ¡Y qué variedad de trabajo se necesita para producir las herramientas del más modesto de estos operarios! Pasando por alto maquinarias tan complicadas como el barco del marinero, el martinete del forjador y el telar del tejedor, consideraremos solamente qué variedad de labores no se requieren para lograr una herramienta tan sencilla como las tijeras, con las cuales el esquilador corta la lana. El minero, el constructor del horno para fundir el mineral ,el fogonero que alimenta el crisol, el ladrillero, el albañil, el encargado de la buena marcha del horno, el del martinete, el forjador, el herrero, todos deben coordinar sus artes respectivas para producir las tijeras. Si del mismo modo pasamos a examinar todas las partes del vestido y del ajuar del obrero, la camisa áspera que cubre sus carnes, los zapatos que protegen sus pies, la cama en que yace, y todos los diferentes artículos de su menaje, como el hogar en que prepara su comida, el carbón que necesita para este propósito -sacado de las entrañas de la tierra, y acaso conducido hasta allí después de una larga navegación y un dilatado transporte terrestre-, todos los utensilios de su cocina, el servicio de su mesa, los cuchillos y tenedores, los platos de peltre o loza, en que dispone y corta sus alimentos, las diferentes manos empleadas en preparar el pan y la cerveza, la vidriera que, sirviéndole abrigo y sin impedir la luz, le protege del viento y de la lluvia, con todos los conocimientos y el arte necesarios para preparar aquel feliz y precioso invento, sin el cual apenas se conseguiría una habitación confortable en las regiones nórdicas del mundo, juntamente con los instrumentos indispensables a todas las diferentes clases de obreros empleados en producir tanta cosa necesaria; si nos detenemos, repito, a examinar todas estas cosas y a considerar la variedad de trabajos que se emplean en cualquiera de ellos, entonces nos daremos cuenta de que sin la asistencia y cooperación de millares de seres humanos, la persona más humilde en un país civilizado no podría disponer de aquellas cosas que se consideran las más indispensables y necesarias.

Realmente, comparada su situación con el lujo extravagante del grande, no puede por menos de aparecérsenos simple y frugal; pero con todo eso, no es menos cierto que las comodidades de un príncipe europeo no exceden tanto las de un campesino económico y trabajador, como las de éste superan las de muchos reyes de África, dueños absolutos de la Vida y libertad de diez mil salvajes desnudos.

CAPITULO II

DEL PRINCIPIO QUE MOTIVA LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la Propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra.

No es nuestro propósito, de momento, investigar si esta propensión es uno de esos principios innatos en la naturaleza humana, de los que no puede darse una explicación ulterior, o si, como parece más probable, es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje. Es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies de animales, que desconocen esta y otra clase de avenencias. Cuando dos galgos corren una liebre, parece que obran de consuno. Cada uno de ellos parece que la echa a su compañero o la intercepta cuando el otro la dirige hacia él: mas esto, naturalmente, no es la consecuencia de ningún convenio, sino el resultado accidental y simultáneo de sus instintos coincidentes en el mismo objeto. Nadie ha visto todavía que los perros cambien de una manera deliberada y equitativa un hueso por otro. Nadie ha visto tampoco que un animal de a entender a otro, con sus ademanes o expresiones guturales, esto es mío, o tuyo, o estoy dispuesto a cambiarlo por aquello. Cuando un animal desea obtener cualquier cosa del hombre o de un irracional no tiene otro medio de persuasión sino el halago. El cachorro acaricia a la madre y el perro procura con mil zalamerías atraer la atención del dueño, cuando éste se sienta a comer, para conseguir que le dé algo. El hombre utiliza las mismas artes con sus semejantes, y cuando no encuentra otro modo de hacerlo actuar conforme a sus intenciones, procura granjearse su voluntad procediendo en forma servil y lisonjera. Mas no en todo momento se le ofrece ocasión de actuar así. En una sociedad civilizada necesita a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud, en tanto que su vida entera apenas le basta para conquistar la amistad de contadas personas. En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta. y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos; pero no en absoluto. Es cierto que la caridad de gentes bien dispuestas le suministra la subsistencia completa; pero, aunque esta condición altruista le procure todo lo necesario, la caridad no satisface sus

deseos en la medida en que la necesidad se presenta: la mayor parte de sus necesidades eventuales se remedian de la misma manera que las de otras personas, por trato, cambio o compra. Con el dinero que recibe compra comida, cambia la ropa vieja que se le da por otros vestidos viejos también, pero que le vienen mejor, o los entrega a cambio de albergue, alimentos o moneda, cuando así lo necesita. De la misma manera que recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos, por convenio, trueque o compra, es esa misma inclinación a la permuta la causa originaria de la división del trabajo.

En una tribu de cazadores o pastores un individuo, pongamos por caso, hace las flechas o los arcos con mayor presteza y habilidad que otros. Con frecuencia los cambia por ganado o por caza con sus compañeros, y encuentra, al fin, que por este procedimiento consigue una mayor cantidad de las dos cosas que si él mismo hubiera salido al campo para su captura. Es así cómo, siguiendo su propio interés, se dedica casi exclusivamente a hacer arcos y flechas, convirtiéndose en una especie de armero. Otro destaca en la construcción del andamiaje y del techado de sus pobres chozas o tiendas, y así se acostumbra a ser útil a sus vecinos, que le recompensan igualmente con ganado o caza, hasta que encuentra ventajoso dedicarse por completo a esa ocupación, convirtiéndose en una especie de carpintero constructor. Parejamente otro se hace herrero o calderero, el de más allá curte o trabaja las pieles, indumentaria habitual de los salvajes. De esta suerte; la certidumbre de poder cambiar el exceso del producto de su propio trabajo, después de satisfechas sus necesidades, por la parte del producto ajeno que necesita, induce al hombre a dedicarse a una sola ocupación, cultivando y perfeccionando el talento o el ingenio que posea para cierta especie de labores.

La diferencia de talentos naturales en hombres diversos no es tan grande como vulgarmente se cree, y la gran variedad de talentos que parece distinguir a los hombres de diferentes profesiones, cuando llegan a la madurez es, las más de las veces, efecto y no causa de la división del trabajo. Las diferencias más dispares de caracteres, entre un filósofo y un mozo de cuerda, pongamos por ejemplo, no proceden tanto, al parecer, de la naturaleza como del hábito, la costumbre o la educación. En los primeros pasos de la vida y durante los seis u ocho primeros años de edad fueron probablemente muy semejantes, y ni sus padres ni sus camaradas advirtieron diferencia notable. Poco más tarde comienzan a emplearse en diferentes ocupaciones. Es entonces cuando la diferencia de talentos comienza a advertirse y crece por grados, hasta el punto de que la vanidad del filósofo apenas encuentra parigual. Mas sin la inclinación al cambio, a la permuta y a la venta cada uno de los seres humanos hubiera tenido que procurarse por su cuenta las cosas necesarias y convenientes para la vida. Todos hubieran tenido las mismas obligaciones que cumplir e idénticas obras que realizar y no hubiera habido aquella diferencia de empleos que propicia exclusivamente la antedicha variedad de talentos.

Y así como esa posición origina tal diferencia de aptitudes, tan acusada entre hombres de diferentes profesiones, esa misma diversidad hace útil la diferencia. Muchas agrupaciones zoológicas pertenecientes a la misma

especie, reciben de la naturaleza diferencias más notables en sus instintos de las que observamos en el talento del hombre como consecuencia de la educación o de la costumbre. Un filósofo no difiere tanto de un mozo de cuerda en su talento por causa de la naturaleza como se distingue un mastín de un galgo, un galgo de un podenco o éste de un perro de pastor. Esas diferentes castas de animales, no obstante pertenecer a la misma especie, apenas se ayudan unas a otras. La fuerza del mastín no encuentra ayuda en la rapidez del galgo, ni en la sagacidad del podenco o en la docilidad del perro que guarda el ganado. Los efectos de estas diferencias en la constitución de los animales no se pueden aportar a un fondo común ni contribuyen al bienestar y acomodamiento de las respectivas especies, porque carecen de disposición para cambiar o permutar. Cada uno de los animales se ve así constreñido a sustentarse y defenderse por sí solo, con absoluta independencia, y no deriva ventaja alguna de aquella variedad de instintos de que le dotó la naturaleza. Entre los hombres, por el contrario, los talentos más dispares se caracterizan por su mutua utilidad, ya que los respectivos productos de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesitan de la producción ajena.

CAPITULO III

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SE HALLA LIMITADA POR LA EXTENSIÓN DEL MERCADO

Así como la facultad de cambiar motiva la división del trabajo, la amplitud de esta división se halla limitada por la extensión de aquella facultad o, dicho en otras palabras, por la extensión del mercado. Cuando éste es muy pequeño, nadie se anima a dedicarse por entero a una ocupación, por falta de capacidad para cambiar el sobrante del producto de su trabajo, en exceso del propio consumo, por la parte que necesita de los resultados de la labor de otros.

Existen ciertas actividades económicas, aun de la clase ínfima, que no pueden sostenerse como no sea en poblaciones grandes. Un mozo de cuerda, por ejemplo, no podrá encontrar medios de vida ni empleo sino en ellas. La aldea constituye para él un campo muy limitado y aun una población, provista de un mercado corriente, es insuficiente para proporcionarle una ocupación constante. En los caseríos y pequeñas aldeas diseminadas en regiones desérticas, como ocurre en las tierras altas de Escocia, el campesino es el carnicero, panadero y cervecero de la familia. En tales circunstancias apenas si lograremos encontrar un herrero, un carpintero o un albañil a menos de veinte millas de distancia de otro de su misma profesión. Las familias que viven diseminadas a ocho o diez millas de distancia unas de otras, aprenden a producir un gran número de cosas para las cuales reclamarían el concurso de dichos artesanos en lugares más poblados. Estos, en el campo, se ven obligados, la mayor parte de las veces, a aplicarse en todos aquellos ramos del

oficio que sean más afines, en lugar de dedicarse a una sola actividad. Un carpintero rural trabaja todo el ramo de la madera, y un herrero, en esas circunstancias, cuantas obras se hacen de hierro. El primero no sólo es carpintero, sino ebanista, ensamblador, tallista, carretero, fabricante de arados, carruajes y ruedas, etc. Los oficios del segundo alcanzan mayor variedad. Es imposible que en lugares tan apartados como el centro de las tierras altas de Escocia florezca el fabricante de clavos. Un artesano que hiciese mil al día, completaría trescientos mil al año, en trescientas jornadas; pero en tales condiciones, apenas podría disponer anualmente de mil, que son el producto de una jornada.

Las vías fluviales abren a las distintas clases de actividades económicas mercados más amplios que el transporte terrestre, y ello nos explica por qué, a lo largo de las costas marítimas y riveras de los ríos navegables, las promociones de cualquier género comienzan a subdividirse y perfeccionarse; pero muchas veces acontece que ha de pasar bastante tiempo hasta que esos progresos se extiendan al interior del país. Un carro de grandes ruedas servido por dos hombres y tirado por ocho caballos trae y lleva en unas seis semanas, aproximadamente, casi cuatro toneladas de mercancía entre Londres y Edimburgo. Pero una embarcación con seis u ocho tripulantes y que trafique entre Londres y Leith, transporta casi en el mismo tiempo doscientas toneladas entre los dos puertos. En consecuencia, seis u ocho hombres, utilizando el transporte marítimo, transportan en ese lapso de tiempo idéntica cantidad de mercancía entre Londres y Edimburgo que cincuenta carretones servidos por cien hombres y tirados por cuatrocientos caballos. En el primer caso, sobre las doscientas toneladas de mercancía, transportadas por tierra, al porte más barato, entre Londres y Edimburgo, habría que cargar la manutención de cien hombres durante tres semanas y la amortización de cuatrocientos caballos y de los cincuenta carretones. En cambio, sobre la misma cantidad de mercaderías, conducidas por agua, habría que añadir únicamente la manutención de seis u ocho hombres y la amortización de un navío de doscientas toneladas de carga, amén del valor superior del riesgo, o la diferencia que existe entre el seguro marítimo y el terrestre. Si entre ambas plazas no hubiera más comunicación que la terrestre, sólo se podría acarrear entre una y otra aquellas mercancías cuyo precio es muy grande en proporción al peso. No existiría entre ambas plazas más que una pequeña parte del comercio que hoy existe y, por consiguiente, prosperaría menos el tráfico que hoy enriquece recíprocamente sus industrias. Entre las partes remotas del mundo no existiría el comercio, o éste sería muy pequeño. ¿Qué mercaderías podrían soportar el porte terrestre entre Londres y Calcuta? Y aun cuando hubiese artículos tan preciosos que pudieran soportar esos gastos ¿cuál sería la seguridad del transporte a través de los territorios de naciones tan bárbaras? Sin embargo, estas dos ciudades mantienen en la actualidad un comercio muy activo, y procurándose mutuos mercados, fomentan de una manera extraordinaria las economías respectivas.

Siendo éstas las ventajas del transporte acuático, es cosa natural que los progresos del arte y de la industria se fomentasen donde tales facilidades convirtieron al mundo en un mercado para toda clase de productos del trabajo; en cambio tales progresos tardaron mucho en extenderse por las regiones interiores del país. Estas zonas del interior no dispusieron, durante largo

tiempo, de otro mercado para la mayor parte de sus productos, sino la comarca circundante, separada de las costas y riberas de los grandes ríos navegables. Por consiguiente, la extensión de su mercado fue en mucho tiempo proporcionada a la riqueza y población del respectivo territorio y, en consecuencia, su adelanto muy posterior al progreso general del país. En las colonias inglesas de América del Norte las plantaciones se extendieron preferentemente a lo largo de las costas o de las riberas de los ríos navegables, y raras veces penetraron a considerable distancia. de ambas.

Las naciones que fueron civilizadas en primer lugar, de acuerdo con los más auténticos testimonios de la historia, fueron aquellas que moraban sobre las costas del Mediterráneo. Este mar, el mayor de los mares interiores conocidos en el mundo, desconoce la fuerza de las mareas y, por eso, las olas se deben únicamente a la acción del viento. Por la calma reinante en la superficie, así como por la multitud de islas y la proximidad de sus playas ese mar fue extraordinariamente favorable a la infancia de la navegación, cuando, por la ignorancia de la brújula, los navegantes temían perder de vista las costas y, debido a las deficiencias en el arte de construir barcos, no se arriesgaban a abandonarse a las olas del proceloso océano. Pasar las columnas de Hércules, o sea trasponer el estrecho de Gibraltar, se consideraba en el mundo antiguo la empresa de navegación más admirable y arriesgada. Hubo de pasar mucho tiempo antes de que lo intentaran fenicios y cartagineses, los más esforzados navegantes y constructores de la época; pero éstos fueron durante un período muy largo las únicas naciones que lo intentaron.

Parece que fue Egipto, de todos los países que se extendían por la cuenca del Mediterráneo, el primero en cultivar y fomentar en alto grado la agricultura y las manufacturas. El Egipto superior no se aparta mucho, en parte alguna, de las riberas del Nilo, y en el Egipto inferior se parte el río en diferentes canales que, ayudados con ciertas obras de ingeniería, parecen haber proporcionado una buena comunicación, no sólo a las grandes ciudades, sino a un número considerable de aldeas y caseríos diseminados en la región, parejamente a como lo hacen ahora, en Holanda, el Mosa y el Rhin. Es muy probable que la extensión y las facilidades de esta navegación se convirtieran en una de las principales causas del temprano progreso de Egipto.

Los adelantos de la agricultura y de las manufacturas parecen haber alcanzado también una gran antigüedad en las provincias de Bengala, en la India Oriental, así como en otras situadas al este de la China si bien los antecedentes de esta antigüedad no se consignan en historia alguna lo suficientemente auténtica de nuestras latitudes. En Bengala, el Ganges y otros muchos ríos caudalosos se reparten un gran número de canales navegables, como ocurre con el Nilo en Egipto. En las provincias orientales de China forman también varios brazos, algunos grandes ríos y, al intercomunicarse, fomentan una navegación interior mucho más densa que la del Nilo o la del Ganges, y quizá mayor que la de ambos unidos. Es de advertir que ni los antiguos egipcios, ni los indios, ni los chinos, estimularon el comercio exterior, sino más bien parece que derivaron su gran opulencia de la navegación interior.

Todas las tierras interiores de África y todas aquellas de Asia, que se extienden hacia el norte del Mar Negro (Ponto Euxino) y del Mar Caspio, la antigua Scythia, la moderna Tartaria y Siberia, parece que estuvieron en todas las edades del mundo sumidas en la misma barbarie y ausencia de civilización en que hoy las encontramos. El mar de Tartaria es el Océano glacial o helado, cerrado a la navegación, y aunque algunos de los ríos, más caudalosos del mundo corren por esos parajes, se hallan muy distanciados unos de otros para facilitar el comercio y las comunicaciones en la mayor parte de esas dilatadas comarcas. En África no hay mares interiores, como el Báltico o el Adriático en Europa, el Mediterráneo y el Mar Negro, en este continente y en Asia, como tampoco golfos parecidos a los de Arabia, Persia, India, Bengala, y Siam en Asia, para llevar el comercio al interior del Continente. Los grandes ríos de África se encuentran tan distantes unos de otros, que no hacen posible una navegación interna considerable. Aparte de esto, el comercio que puede hacer una nación utilizando un río que no se subdivide en varias ramas o brazos, y que, además, pasa por otro territorio, antes de desembocar en el mar, nunca puede ser muy importante, porque siempre se ofrecerá a las naciones que poseen la otra parte del territorio la posibilidad de obstruir la comunicación entre el mar y el país de la cabecera del río. Esto nos explica por qué la navegación del Danubio aprovecha muy poco a los Estados de Baviera, Austria y Hungría, en comparación a lo que pasaría si cualquiera de ellos poseyese toda la cuenca, hasta que ese río vierte en el mar Negro.

Para la lógica dialéctica, el ser es un proceso que evoluciona a través de contradicciones que determinan el contenido y el desarrollo de toda la realidad. La *Lógica* había elaborado la estructura intemporal de este proceso, pero la conexión intrínseca entre la *Lógica* y las otras partes del sistema y, sobre todo, las implicaciones del método dialéctico destruyen la idea misma de intemporalidad. La *Lógica* había mostrado que el verdadero ser es la idea, pero la idea se revela a sí misma en el «espacio» (como naturaleza) y «en el tiempo» (como espíritu) [1]. El espíritu, por esencia, es afectado por el tiempo, pues existe sólo en los procesos temporales de la historia. Las formas del espíritu se manifiestan a sí mismas en el tiempo, y la historia del mundo es una exposición del espíritu en el tiempo [2]. La dialéctica llega así a considerar la realidad en el tiempo, y la «negatividad», que en la *Lógica* determinaba el proceso del pensamiento, aparece en la *Filosofía de la Historia* como el poder destructor del tiempo.

La *Lógica* había mostrado la estructura de la razón;

la *Filosofía de la Historia* expone en el contenido histórico de la razón. O sea, que aquí el contenido de la razón es el mismo contenido de la historia, aunque al decir contenido no nos referimos a la miscelánea de los hechos históricos, sino a lo que hace de la historia una totalidad racional, las leyes y tendencias a las que apuntan los hechos y de las que reciben su significación.

«La Razón es la soberana del mundo» [3]: esto, según Hegel, es una hipótesis, la única de la filosofía de la historia. Esta hipótesis, que distingue al método filosófico de abordar la historia de cualquier otro método, no implica que la historia tenga un fin definido. El carácter teleológico de la historia (si es que tiene tal carácter) sólo puede ser la conclusión de un estudio empírico de la historia y no una presunción *a priori*. Hegel afirma enfáticamente que «en la historia el pensamiento tiene que estar subordinado a lo dado, a las realidades de hecho; esto constituye su base y su guía» [4]. En consecuencia, «tenemos que tomar a la historia tal como es. Tenemos que proceder históricamente, empíricamente». Extraño proceder para una filosofía idealista de la historia.

Las leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos; hasta aquí el método hegeliano es un método empírico. Pero estas leyes sólo pueden ser conocidas si la investigación encuentra primero la orientación de la teoría adecuada. Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo responden a preguntas teóricas adecuadas. La verdadera objetividad científica requiere la aplicación de categorías sólidas que organicen los datos en su significado efectivo, y no una recepción pasiva de los hechos dados. «Aun el historiógrafo corriente e 'imparcial', que cree y profesa mantener una actitud simplemente receptiva, sometiéndose sólo a los datos de que dispone, no es en modo alguno pasivo en lo que se refiere a sus actividades de pensamiento. Trae consigo sus categorías y considera los fenómenos... exclusivamente a través de ellas» [5].

Pero ¿cómo reconocer las categorías sólidas y la teoría adecuada? De esto es la filosofía la que decide. Ella ela-

bora las categorías generales que dirigen la investigación en los distintos campos especializados. Su validez en estos campos, sin embargo, tiene que ser verificada por los hechos, y esta verificación se obtiene cuando los hechos dados son comprendidos por la teoría de modo tal que aparezcan regulados por leyes definidas y como momentos de tendencias definidas, que expliquen su secuencia y su interdependencia.

El dictamen de que la filosofía ha de proveer las categorías generales para entender la historia no es arbitrario ni se originó con Hegel. Todas las grandes teorías del siglo XVIII adoptaron el punto de vista filosófico de que la historia es progreso. Este concepto de progreso, que había muy pronto de degenerar en una somera complacencia, dirigía originariamente una aguda crítica condenatoria a un orden social obsoleto. La clase media en ascenso usaba el concepto de progreso como un medio para interpretar la historia pasada de la humanidad como una prehistoria de su propio dominio, el cual estaba destinado a llevar al mundo a la madurez. Cuando la nueva clase media, afirmaba, llegue a configurar el mundo de acuerdo con sus intereses, un brote nunca visto de fuerzas materiales e intelectuales hará del hombre el dueño de la naturaleza y dará inicio a la verdadera historia de la humanidad. Sin embargo, mientras todo esto no estuviese materializado, la historia está todavía en una etapa de lucha por la verdad. La idea de progreso, elemento integral en la filosofía de la Ilustración francesa, interpretaba los hechos históricos como señales en el camino del hombre hacia la razón. La verdad se encuentra, todavía, fuera del ámbito de los hechos, en un estado por venir. El progreso implicaba que el estado de cosas existentes iba a ser negado y no continuado.

Este esquema prevalece aún en la *Filosofía de la Historia* de Hegel. La filosofía es tanto el material como el *a priori* lógico de la historia, hasta que la historia no haya adquirido el nivel adecuado a las potencialidades humanas. Sabemos, sin embargo, que Hegel pensaba que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la

realidad habían encontrado un terreno común. La obra de Hegel marca, pues, el apogeo y el fin de la historiografía filosófica crítica. Todavía se preocupa por los intereses de la libertad al tratar con los hechos históricos, y aún considera a la lucha por la libertad como el único contenido de la historia. Pero este interés ha perdido su vigor y la lucha ha llegado a su fin.

El concepto de la libertad, como lo demostró la *Filosofía del Derecho,* se adecúa al esquema de la propiedad libre. Como resultado de esto, la historia del mundo que Hegel contempla, exalta y enaltece la historia de la clase media, que se basaba en este esquema. Hay una cruda verdad en el anuncio de Hegel, extrañamente seguro, de que la historia ha llegado a su fin. Pero anuncia el entierro de una clase, no el de la historia. Al final del libro, Hegel escribe, después de una descripción de la Restauración: «Este es el punto que ha alcanzado la conciencia» [6]. Esto parece difícilmente un final. La conciencia es la conciencia histórica, y cuando leemos en la *Filosofía del Derecho* que «una forma de vida ha envejecido», se trata de una forma de vida, no de todas. La conciencia y las metas de su clase eran evidentes para Hegel. Se daba cuenta de que no contenían ningún principio nuevo capaz de rejuvenecer el mundo. Si esta conciencia había de ser la forma final del espíritu, la historia había entrado entonces en un dominio más allá del cual no había ningún progreso.

La filosofía le da a la historiografía sus categorías generales, y éstas son idénticas a los conceptos básicos de la dialéctica. Hegel las resumió en sus conferencias introductorias [7]. Más tarde nos ocuparemos de ellas. Primero hemos de examinar los conceptos que Hegel llama categorías históricas específicas.

La hipótesis en que se basa la *Filosofía de la Historia* había sido verificada ya en la *Lógica:* el verdadero ser es la razón, manifiesta en la naturaleza y que se realiza en el hombre. Esta realización ocurre en la historia, y como la razón realizada en la historia es el espíritu, la tesis de

Hegel implica que el sujeto actual o fuerza motor de la historia es el espíritu.

Naturalmente, el hombre es también parte de la naturaleza, y sus impulsos y tendencias naturales desempeñan un papel material en la historia. La *Filosofía de la Historia* de Hegel hace mucho más justicia al papel desempeñado por estas tendencias e impulsos que muchas historiografías empíricas. La naturaleza, bajo la forma del conglomerado de condiciones naturales de la vida humana, es siempre la base primordial de la historia a través de toda la obra de Hegel.

Como ser natural, el hombre se encuentra confinado dentro de condiciones particulares —ha nacido en un lugar y tiempo determinado, es miembro de una u otra nación, está ligado al destino de la totalidad particular a la que pertenece—. Sin embargo, a pesar de todo esto, el hombre es esencialmente un sujeto pensante, y el pensamiento, como sabemos, constituye la universalidad. El pensamiento: 1) Eleva a los hombres por encima de sus determinaciones particulares, y 2) Hace también de la multitud de cosas externas el medio para el desarrollo del sujeto.

Esta doble universalidad, subjetiva y objetiva, caracteriza al mundo histórico en que el hombre desenvuelve su vida. La historia, como historia del sujeto pensante, es necesariamente historia universal *(Weltgeschichte)* justamente porque «pertenece al reino del Espíritu». Aprehendemos el contenido de la historia a través de conceptos generales tales como nación o Estado; sociedad civil, agraria o feudal; despotismo, democracia o monarquía; proletariado, clase media, nobleza, etc. César, Napoleón, Cromwell, son para nosotros ciudadanos romanos, franceses, ingleses; los entendemos como miembros de su nación, que responden a la sociedad y el Estado de su tiempo. Lo universal se afirma en ellos. Nuestros conceptos generales captan este universal como el sujeto actual de la historia, de modo que, por ejemplo, la historia de la humanidad no la constituyen la vida y batallas de Alejandro el Grande, César, los emperadores alemanes,

los reyes franceses, Cromwell y Napoleón, sino la vida y batallas de ese universal que se revela bajo diferentes apariencias a través de las distintas totalidades culturales.

La esencia de este universal es el espíritu, y «la esencia del Espíritu es la libertad...» La filosofía enseña que todas las cualidades del «espíritu existen sólo a través de la libertad; que todas no son más que medios para alcanzar la libertad; que todas buscan y persiguen la libertad y sólo la libertad» [8]. Hemos examinado estas cualidades y hemos visto que la libertad culmina en la autocerteza de la apropiación completa; que el espíritu es libre si posee y conoce al mundo como propiedad suya. Resulta, por lo tanto, muy comprensible que la *Filosofía de la Historia* termine con la consolidación de la sociedad de clase media y que los períodos de la historia aparezcan como etapas necesarias de la realización de su forma de libertad.

El verdadero sujeto de la historia es lo universal, no lo individual; el verdadero contenido es la realización de la autoconciencia de la libertad y no las necesidades, intereses y acciones de los individuos. «La historia del mundo no es otra que la del progreso de la conciencia de la libertad» [9]. No obstante, «la primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, sus pasiones, sus caracteres y sus talentos y nos induce a pensar que dichas necesidades, pasiones e intereses son el único resorte de la acción, las causas eficientes en este despliegue de actividades» [10]. Explicar la historia significa, pues, «describir las pasiones de la humanidad, su genio y sus poderes activos» [11]. ¿Cómo resuelve Hegel esta aparente contradicción? No es posible poner en tela de juicio el que las necesidades e intereses de los individuos sean los resortes de la acción histórica, y el que en la historia lo que tiene que acaecer es la realización del individuo. Sin embargo, algo más se afirma: la razón histórica. Al seguir su propio interés, los individuos promueven el progreso del espíritu, es decir, llevan a cabo una tarea universal que hace avanzar la libertad. Hegel cita el ejemplo de

la lucha de César por el poder. César actúa movido por la ambición cuando liquida la forma tradicional del Estado romano; pero, al satisfacer sus impulsos personales, realiza «un destino necesario de la historia de Roma y del mundo»; mediante sus acciones, César alcanzó una forma más alta y racional de organización política [12].

Hay, pues, un principio universal latente en las metas particulares de los individuos; universal porque constituye «una fase necesaria en el desarrollo de la verdad» [13] Es como si el espíritu utilizase a los individuos como un instrumento inconsciente. Tomemos un ejemplo de la teoría marxista capaz de clarificar la conexión entre la *Filosofía de la Historia* de Hegel y la evolución subsiguiente de la dialéctica. Marx sostenía que en un capitalismo industrial desarrollado, los capitalistas individuales se ven forzados a adaptar sus empresas al rápido progreso de la técnica, con el fin de asegurar sus beneficios y derrotar a sus competidores. Por consiguiente, reducen la fuerza de trabajo que emplean y así reducen la tasa de beneficios de que dispone su clase, puesto que la plusvalía es producida sólo por la fuerza de trabajo. De este modo aceleran las tendencias desintegradoras del sistema social que quieren mantener.

Sin embargo, el proceso de la razón, que se elabora a través de los individuos, no se presenta por necesidad natural, ni tiene un curso continuo y lineal. «Existen muchos períodos considerables en la historia en los que este desarrollo parece haberse interrumpido; en los que, se podría decir, todas las enormes ganancias de culturas anteriores parecen haberse perdido por completo; después de lo cual, desgraciadamente, ha sido necesario un nuevo comienzo» [14]. Hay períodos de «retroceso» que alternan con períodos de progreso sostenido. El retroceso, cuando ocurre, no es «una contingencia externa» sino, como veremos, una parte de la dialéctica del cambio histórico; un avance hacia un plano más alto de la historia requiere primero que las fuerzas negativas inherentes a toda realidad tomen la supremacía. No obstante, la fase más alta será finalmente alcanzada; todos los

obstáculos que se oponen a la libertad son superables, si se suponen los esfuerzos de una humanidad consciente de sí misma.

Este es el principio universal de la historia. No es una «ley», en el sentido científico del término, como, por ejemplo, las leyes que gobiernan la materia. La materia, en su estructura y movimiento, tiene leyes mutables que la mueven y mantienen, pero la materia no es de ninguna manera el sujeto de sus procesos, ni tiene ningún poder sobre ellos. Por otra parte, un ser que es el sujeto activo y consciente de su existencia es regido por leyes muy diferentes. La práctica autoconsciente se convierte en una parte del contenido mismo de las leyes, de modo que estas últimas operan como leyes sólo en la medida en que son admitidas en la voluntad del sujeto e influyan sus actos. En la formulación hegeliana, la ley universal de la historia no es el simple progreso hacia la libertad, sino el progreso «en la autoconciencia de la libertad». Para que una serie de tendencias históricas se convierta en ley es necesario que el hombre las comprenda y actúe sobre ellas. En otras palabras, las leyes históricas se originan y se vuelven actuales sólo en la práctica consciente del hombre, de modo que, si por ejemplo, hay una ley que establece el progreso hacia formas cada vez más altas de libertad, ésta deja de operar si el hombre no la reconoce y ejecuta. La filosofía de la historia de Hegel podría reducirse a una teoría determinista, pero al menos el factor determinante es la libertad. El progreso depende de la habilidad del hombre para captar el interés universal de la razón y de su voluntad y sus esfuerzos para convertirlo en realidad.

Pero si los intereses y necesidades *particulares* de los hombres son el único resorte de su acción, ¿cómo puede la autoconciencia de la libertad motivar la práctica humana? Para responder esta pregunta es necesario preguntar de nuevo: ¿Cuál es el sujeto actual de la historia? ¿De quién es la práctica histórica? Pareciera que los individuos son meros agentes de la historia. Su conciencia está condicionada por sus intereses personales; hacen ne-

gocios, no hacen historia. Hay, sin embargo, algunos individuos que se elevan por encima de este nivel; sus acciones no repiten viejos esquemas, sino que crean nuevas formas de vida. Tales hombres son hombres históricos, *kat'exochen, welthistorische Individuen,* como Alejandro, César y Napoleón [15]. Sus actos surgen también de intereses personales, pero en su caso estos intereses se hacen idénticos al interés universal y este último trasciende en mucho los intereses de cualquier grupo particular: ellos forjan y administran el progreso de la historia. Sus intereses chocan necesariamente con los intereses particulares del sistema de vida predominante. Los individuos históricos pertenecen a una época en que surgen «graves colisiones entre la obligaciones, leyes y derechos existentes y reconocidos, y las potencialidades adversas a este sistema fijo; estas potencialidades asedian y hasta destruyen sus fundamentos y su existencia» [16]. Estas potencialidades se le presentan al individuo histórico como opciones para su poder específico, pero envuelven un «principio universal» en la medida en que son la opción por una forma de vida más alta que ha madurado dentro del sistema existente. Los individuos históricos anticipan así «los pasos subsiguientes necesarios... que el progreso de su mundo habría de dar» [17]. Lo que ellos desean y por lo que luchan es «la propia verdad de su tiempo, de su mundo». Actúan conscientes de «los requerimientos de su tiempo» y de «lo que estaba maduro para el desarrollo».

Sin embargo, incluso estos hombres de la historia no son todavía los sujetos efectivos de la historia. Son los ejecutores de su voluntad, los «agentes del Espíritu del Mundo», y nada más. Son víctimas de una necesidad más alta, que se exterioriza en sus vidas; son todavía meros instrumentos del progreso histórico.

Hegel llama al sujeto final de la historia espíritu del mundo *(Weltgeist)*. Su realidad radica en las acciones, tendencias, esfuerzos e instituciones que encarnan el interés de la razón y la libertad. No existe separado de estas realidades, y actúa a través de estas instancias y

agentes. La ley de la historia, que representa el espíritu del mundo, opera, pues, a espaldas y por encima de las cabezas de los individuos, bajo la forma de un irresistible poder anónimo. La transición de la cultura oriental al mundo griego, el surgimiento del feudalismo, el establecimiento de la sociedad burguesa, todos estos cambios no fueron una libre labor del hombre, sino los resultados necesarios de fuerzas históricas objetivas. La concepción hegeliana del espíritu del mundo recalca que en estos períodos previos de historia conocida, el hombre no era dueño consciente de su propia existencia. El poder divino del espíritu del mundo aparecía entonces como una fuerza objetiva que regía las acciones de los hombres.

La soberanía del espíritu del mundo, tal como la describe Hegel, exhibe los oscuros rasgos de un mundo que en vez de controlarlas, se ve controlado por las fuerzas de la historia. Mientras estas fuerzas son aún desconocidas en la verdadera esencia, acarrean miseria y destrucción cuando se manifiestan. La historia aparece entonces como «el banco del carnicero en que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos» [18]. Hegel, al mismo tiempo, enaltece el sacrificio de la felicidad individual y general que resulta de ello. Lo llama «*la astucia de la razón*» [19]. Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor; éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. No obstante, sus pasiones e intereses no sucumben; ellos son los objetivos que lo mantienen trabajando al servicio de un poder y un interés superiores. «Esto puede denominarse la *astucia de la razon,* que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras que aquello que desenvuelve su existencia a través de dichas impulsiones tiene que pagar los daños y sufrir las pérdidas» [20]. Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna.

La idea triunfa precisamente porque los individuos

perecen en la derrota. No es la «idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia, intocada e indemne» mientras los individuos son sacrificados y abandonados. La «idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos» [21]. ¿Pero puede considerarse todavía esta idea como encarnación de la verdad y de la libertad? Kant había insistido enfáticamente en que el utilizar al hombre como mero medio contradecía la naturaleza de éste. Sólo unas pocas décadas después, Hegel se declara en favor de la «idea de que los individuos y también sus deseos y satisfacciones sean sacrificados, y su felicidad entregada al imperio del azar, al cual pertenece; y que, como regla general, los individuos caen bajo la categoría de medio» [22]. Hegel confiesa que como el hombre es simplemente un objeto en los procesos históricos superiores, sólo puede ser un fin en sí mismo en el dominio de la moralidad y de la religión.

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad. «La historia... no es el teatro de la felicidad. En ella, los períodos de felicidad son páginas en blanco» [23].

Sin embargo, este sujeto metafísico toma una forma concreta tan pronto como Hegel plantea el problema de cómo se materializa el espíritu del mundo. ¿De qué material está elaborada la idea de Razón? El espíritu del mundo se esfuerza por realizar la libertad y sólo puede materializarse a sí mismo en el verdadero reino de la libertad, es decir, en el *Estado* Aquí, el espíritu del mundo está, por decirlo así, institucionalizado; aquí encuentra la autoconciencia a través de la cual opera la ley de la historia.

La *Filosofía de la Historia* no expone, como la *Filosofía del Derecho,* la idea del Estado; expone sus distintas formas históricas concretas. El bien conocido esquema hegeliano distingue tres etapas históricas principales en el desarrollo de la libertad: la oriental, la grecorromana y la germanocristiana.

> Los orientales no han alcanzado el conocimiento de que el Espíritu —el hombre en cuanto tal— es libre; y por no saber esto no son libres. Sólo saben que *uno es libre.* Pero según esto, la libertad de este uno es sólo capricho... Por lo tanto, ese *uno* es sólo un Déspota, no un hombre libre. La conciencia de la libertad surgió primero entre los griegos, y, por lo tanto, eran libres; pero ellos, como los romanos, sabían únicamente que *algunos* son libres —no el hombre en cuanto tal—. Los griegos, por consiguiente, tenían esclavos; y toda su vida y el mantenimiento de su espléndida libertad estaban apoyadas en la institución de la esclavitud... Las naciones germánicas, bajo la influencia del cristianismo, fueron las primeras en alcanzar la conciencia de que el hombre, en cuanto hombre, es libre: que es la *libertad* del Espíritu lo que constituye su esencia [24].

Hegel distingue tres formas típicas de Estado que corresponden a las tres fases principales en el desarrollo de la libertad: «El Oriente sabía y hasta el día de hoy sólo sabe que Uno es libre; el mundo griego y romano, que algunos son libres; el mundo germánico sabe que todos son libres. Por consiguiente, la primera forma política que observamos en la historia es el despotismo, la segunda la democracia y la aristocracia, y la tercera la monarquía.» Al comienzo, esto no es más que la tipología aristotélica aplicada a la historia universal. La monarquía ocupa el rango superior como la forma de Estado perfectamente libre, en virtud de su régimen de derecho y de sus leyes garantizadas por la Constitución. «En la monarquía... hay un señor y no hay siervos, pues ella deroga la servidumbre; y en ella se reconocen el Derecho y la Ley; es la fuente de la verdadera libertad. Así, en la monarquía, el capricho de los individuos está regulado, y se establece un interés gubernamental común» [25]. El juicio de Hegel se basa aquí en el hecho de que considera al Estado absolutista moderno como un avance

con respecto al sistema feudal. Tiene como referencia al Estado burgués fuertemente centralizado que se sobrepuso al terror revolucionario de 1793. Hegel ha mostrado que la libertad comienza con la propiedad, se desarrolla en el imperio universal de la ley que reconoce y asegura la igualdad de derechos respecto a la propiedad, y culmina en el Estado que es capaz de enfrentarse a los antagonismos que acompañan a la libertad de la propiedad. En consecuencia, la historia de la libertad llega a su fin con el advenimiento de la monarquía moderna, que, en el tiempo de Hegel, alcanzó esta meta.

La *Filosofía del Derecho* había concluido con la declaración de que el derecho del Estado está subordinado al derecho del espíritu del mundo y al juicio de la historia universal. Hegel ahora desarrolla este punto. Da a las distintas formas de Estado su lugar en el curso de la historia, coordinando primero cada una de estas formas con su período histórico representativo. Hegel no quiere decir con esto que el mundo oriental conociese sólo el despotismo, el mundo grecorromano sólo la democracia, y el mundo germánico sólo la monarquía. Su esquema implica más bien que el despotismo es la forma política más adecuada a la cultura material e intelectual del Oriente, la democracia la más adecuada al mundo grecorromano, y la monarquía al mundo germánico. Luego procede a afirmar que la unidad del Estado está condicionada por la cultura nacional predominante, es decir, que el Estado depende de factores tales como la ubicación geográfica, y las cualidades naturales, racionales y sociales de la nación. Es éste el propósito de su concepto del espíritu nacional *(Volksgeist)* [26]. Este último es la manifestación del espíritu del mundo en una etapa determinada del desarrollo histórico; es el sujeto de la historia nacional en el mismo sentido en que el espíritu del mundo es el sujeto de la historia universal. La historia nacional ha de ser entendida en términos de historia universal. «Cada prototipo nacional particular ha de ser tratado sólo como un individuo en el proceso de la Historia Universal» [27]. La historia de una nación debe ser

juzgada de acuerdo con sus contribuciones al progreso de toda la humanidad hacia la autoconciencia de la libertad [28]. No todas las naciones contribuyen en la misma medida; algunas son promotoras activas de este progreso. Estas son las naciones histórico-universales *(welthistorische Volksgeister)*. El salto decisivo hacia formas de vida más altas y nuevas ocurren en su historia, mientras que otras naciones desempeñan papeles más secundarios.

La pregunta con respecto a la relación de un Estado particular con el espíritu del mundo puede ahora ser contestada. Toda forma de Estado debe ser evaluada según el criterio de si es o no adecuada a la etapa de conciencia histórica que ha alcanzado la humanidad. La libertad no significa ni puede significar la misma cosa en los diferentes períodos de la historia, pues en cada período hay un tipo de libertad que es la verdadera. El Estado tiene que estar construido en base al reconocimiento de esta libertad. El mundo germánico, a través de la Reforma, produjo en su transcurso el tipo de libertad que reconocía la igualdad esencial de los hombres. La monarquía constitucional expresa e integra esta forma de sociedad. Es para Hegel la consumación de la realización de la libertad.

Consideremos ahora la estructura general de la dialéctica histórica. Desde Aristóteles, los cambios históricos habían sido contrastados con los cambios de la naturaleza. Hegel acudía a la misma distinción. Dice que el cambio histórico es «un avance hacia algo mejor, más perfecto», mientras que la mutación en la naturaleza «sólo exhibe un ciclo que se autorrepite perpetuamente» [29]. Sólo en los cambios históricos surge algo nuevo. El cambio histórico es, por lo tanto, *desarrollo*. «Todo depende de la aprehensión del principio de este desarrollo». El principio implica, por de pronto, un «destino» latente, «una potencialidad que se esfuerza por realizarse a sí misma». Esto resulta obvio en el caso del ser viviente, cuya vida es el desenvolvimiento de las potencialidades contenidas en el germen y su constante actualización, pero la forma más alta de desarrollo se alcanza

sólo cuando la autoconciencia ejerce su dominio sobre el proceso total. La vida de un sujeto pensante es la única que puede ser denominada autorrealización en sentido estricto. El sujeto pensante «se produce a sí mismo, se expande *actualmente* a sí mismo hacia lo que fue siempre *potencialmente*» [30]. Y alcanza este resultado en la medida en que toda condición existencial particular sea disuelta por las potencialidades inherentes en él y transformada en una nueva condición que realice estas potencialidades. ¿Cómo se manifiesta este proceso en la historia?

El sujeto pensante vive en la historia, y el Estado le proporciona en gran parte las condiciones existenciales de su vida histórica. El Estado existe como el interés universal en medio de las acciones e intereses individuales. Los individuos experimentan este universal en varias formas, que son, cada una, una fase esencial en la historia de cada Estado. El Estado aparece primero como una unidad «natural», inmediata. En esta etapa, los antagonismos sociales no se han intensificado aún, y los individuos encuentran satisfacción en el Estado sin oponer conscientemente sus individualidades a la comunidad. Esta es la juventud dorada de toda nación, y la juventud dorada de la historia universal. Prevalece la libertad inconsciente, pero por ser inconsciente es la etapa de la mera libertad potencial; la libertad efectiva viene dada sólo con la autoconciencia de la libertad. La potencialidad predominante tiene que actualizarse a sí misma; al hacerlo, quebranta la etapa inconsciente de la organización humana.

El pensamiento es el vehículo de este proceso. Los individuos se hacen conscientes de sus potencialidades y organizan sus relaciones de acuerdo a su razón. Una nación compuesta de tales individuos ha «captado el principio de su vida y de su condición, la ciencia de sus leyes, su derecho y su moralidad, y ha organizado conscientemente el Estado» [31].

También dicho Estado está sujeto al pensamiento, el elemento que lo conduce finalmente a su destrucción y

el mismo que le dio su forma. La realidad política y social es incapaz, en cualquier lapso de tiempo, de conformarse a las exigencias de la razón, porque el Estado busca mantener el interés de lo que existe, y, por lo tanto, encadenar las fuerzas que tienden hacia una forma histórica más alta. Tarde o temprano, la libre racionalidad del pensamiento habrá de entrar en conflicto con la racionalidad del orden de vida dado.

Hegel veía en este proceso una ley general de la historia, tan inalterable como el tiempo mismo. Ningún poder, sea cual fuese, podrá, a largo plazo, detener la marcha del pensamiento. El pensar no es una actividad inofensiva, sino peligrosa, que, tan pronto como se presenta en los ciudadanos y determina su práctica, los lleva a cuestionar y aun a subvertir las formas tradicionales de cultura. Hegel ilustraba esta dinámica destructiva del pensamiento mediante un mito antiguo.

El dios Cronos reinó inicialmente sobre la vida de los hombres, y su reino significó una Edad Dorada durante la cual los hombres vivieron en unidad inmediata entre sí y con la naturaleza. Pero Cronos era el Dios del tiempo, y el tiempo devora a sus propios hijos. Todo lo que el hombre había realizado fue destruido; no quedó nada. Entonces, Cronos mismo fue devorado por Zeus, un poder superior al tiempo. Zeus fue el Dios que puso de manifiesto a la razón y promovió las artes; era el «dios político» que creó el Estado y lo convirtió en obra de los individuos autoconscientes y morales. Este Estado fue generado y mantenido por la razón y la moralidad; era algo que podía persistir y durar; el poder productivo de la razón parecía haber detenido el tiempo. Sin embargo, esta comunidad moral y racional fue disuelta por la misma fuerza que la había creado. El principio del pensamiento, del razonamiento y del conocimiento destruyó la hermosa obra de arte que era el Estado y Zeus, que había terminado con la fuerza devoradora del tiempo, fue a su vez engullido. La obra del pensamiento fue destruida por el pensamiento. El pensamiento se ve arrastrado hacia el proceso del tiempo,

y la fuerza que en la *Lógica* impelía al conocimiento a negar todo contenido particular se revela en la *Filosofía de la Historia* como la negatividad del tiempo mismo. Hegel afirma: «El tiempo es el elemento negativo del mundo sensible. El pensamiento es esta misma negatividad, pero su forma más profunda, más infinita...» [32].

Hegel relacionaba la dinámica destructiva del pensamiento con el progreso *histórico* hacia la «universalidad». La disolución de una forma de Estado dada es, al mismo tiempo, un paso a una forma de Estado más alta, más «universal» que la forma anterior. Por una parte, la actividad autoconsciente del hombre «destruye la realidad, la permanencia de lo que existe, pero al mismo tiempo, por otra parte, conquista la esencia, la noción, el universal» [33]. Según Hegel, el progreso histórico es precedido y guiado por un progreso del pensamiento. Tan pronto como el pensamiento queda emancipado de sus ataduras con el estado de cosas dominantes, va más allá del valor nominal de las cosas y trata de alcanzar su noción. No obstante, la noción comprende la esencia de las cosas como distinta de su apariencia, las condiciones predominantes aparecen como particulares limitadas que no agotan las potencialidades de las cosas y de los hombres. Los que se acogen a los principios de la razón, si logran establecer condiciones políticas y sociales nuevas, intentarán, mediante su más alto conocimiento conceptual, incorporar un número mayor de estas potencialidades al orden de la vida. Hegel pudo observar que la historia progresaba al menos lo bastante como para que la libertad esencial y la igualdad entre los hombres fuese cada vez más reconocida, y removidas las limitaciones particulares de esta libertad e igualdad.

Cuando el pensamiento se convierte en el vehículo de la práctica, realiza el contenido universal de las condiciones históricas dadas quebrantando su forma particular. Hegel consideraba al desarrollo de la humanidad como un proceso hacia la verdadera universalidad en el Estado y la sociedad. «La historia del mundo es la disciplina

(Zucht) de la voluntad natural incontrolada que tiende hacia la universalidad y libertad subjetiva» [34]. En la *Lógica,* Hegel había designado la noción como la unidad de lo universal y lo particular, y como el reino de la subjetividad y de la libertad. En la *Filosofía de la Historia,* Hegel aplica estas mismas categorías a la meta final del desarrollo histórico, es decir, a un Estado en el que la libertad del súbdito se mantiene en unión consciente con el todo. Allí el progreso del pensamiento conceptual, la comprensión de la noción, está vinculado con el progreso de la libertad. La *Filosofía de la Historia* ofrece así una ilustración histórica de la conexión esencial entre la libertad y la noción, que ya había sido explicada en la *Lógica.* Hegel elucidó esta conexión mediante el análisis de la obra de Sócrates. En vez de considerar el contenido de la *Filosofía de la Historia,* discutiremos aquí el análisis hegeliano de la contribución socrática.

Hegel comienza con una descripción del primer período de la Ciudad-Estado griega durante el cual no había despertado aún «la subjetividad de la voluntad» dentro de la unidad natural de la *polis.* Existían las leyes y los ciudadanos las cumplían, pero no obstante eran consideradas como una «necesidad natural» [35]. Este fue el período de las grandes constituciones (Tales, Bias, Solón). Las leyes eran consideradas válidas por el mero hecho de ser leyes; la libertad y el derecho existían sólo como costumbre *(Gewohnheit)* El carácter contínuo y natural de este Estado hacía que «la constitución democrática fuese... la única posible allí; los ciudadanos no tenían aún conciencia de los intereses particulares y, por lo tanto, de los elementos de corrupción...» [36]. La ausencia de una subjetividad consciente constituía la condición del funcionamiento de la democracia. El interés de la comunidad podía ser «confiado a la voluntad y determinación de los ciudadanos», ya que estos ciudadanos no tenían todavía una voluntad autónoma que pudiese en ningún momento volverse en contra de la comunidad. Hegel extiende este punto de vista a toda democracia.

Sostiene que la verdadera democracia representa una fase primitiva del desarrollo humano, anterior a aquella en que el individuo se emancipa, una fase incompatible con la emancipación. Esta evaluación se basa, evidentemente, en la convicción de que el progreso de la sociedad engendra necesariamente un conflicto entre el interés individual y el interés de la comunidad. La sociedad no puede liberar al individuo sin separarlo de la comunidad y sin oponer su deseo de libertad subjetiva a las exigencias del todo. Según Hegel, la razón por la que la Ciudad-Estado griega pudo ser una democracia residía en el hecho de que estaba constituida por ciudadanos que no eran aún conscientes de su individualidad esencial. Hegel afirmaba que una sociedad de individuos emancipados es incompatible con la homogeneidad democrática.

En consecuencia, cualquier reconocimiento de la libertad individual parece involucrar el desmantelamiento de la antigua democracia. «La propia libertad subjetiva que constituye el principio y determina la forma peculiar de la libertad en *nuestro* mundo y que forma la base absoluta de nuestra vida política y religiosa sólo podía manifestarse en Grecia bajo la forma de un elemento *destructivo*» [37].

Este elemento destructivo fue introducido en la Ciudad-Estado griega por Sócrates, que enseñaba precisamente la «subjetividad» que Hegel designa como el elemento destructivo de la antigua democracia. «Fue en Sócrates donde... el principio de la subjetividad *(Innerlichkeit)*, de la absoluta independencia del pensamiento, alcanzó su libre expresión» [38]. Sócrates enseñaba que «el hombre tiene que descubrir y reconocer en sí mismo lo justo y lo Bueno, y que esta Justicia y este Bien son por su naturaleza universales». Hay en el Estado cosas hermosas, hazañas valientes y buenas acciones, juicios verdaderos y jueces justos, pero existe algo que es lo bueno, lo bello, lo valiente, etc., que es más que todos estos particulares y común a todos ellos. El hombre tiene una idea de lo bello, lo bueno, etc., en su *noción* de la belleza, del bien, etc. La noción comprende lo que es

verdaderamente bello y bueno y Sócrates asigna al sujeto pensante el descubrimiento de esta verdad y la defensa de ella en contra de cualquier autoridad externa. Sócrates establecía así la separación de la verdad como universal y atribuía el conocimiento de este universal al pensamiento autónomo del individuo. Al hacer esto, «instauraba al individuo como sujeto de todas las decisiones supremas, en contra de la moralidad consuetudinaria y de la patria» [39]. Los principios socráticos acusan, pues, «una oposición revolucionaria al Estado ateniense» [40]. Sócrates fue condenado a muerte. Este acto se justificaba en la medida en que los atenienses estaban condenando a «su enemigo absoluto». Por otra parte, la sentencia de muerte contenía el elemento «profundamente trágico» de que los atenienses estaban condenando a la vez a su sociedad y su Estado, pues reconocían en su sentencia que lo «que ellos reprobaban en Sócrates se había enraizado ya firmemente entre ellos» [41].

Un decisivo viraje *histórico* sucedió, así, al viraje en el desarrollo del *pensamiento*. La filosofía empezó a elaborar conceptos universales, y esto fue el preludio de una nueva fase en la historia del Estado. Sin embargo, los conceptos universales son conceptos abstractos, y la «construcción del Estado en abstracto» alcanzaba a los fundamentos mismos del Estado existente. La homogeneidad de la Ciudad-Estado se logró mediante la exclusión de los esclavos, de algunos ciudadanos griegos, y de los «bárbaros». Aunque es posible que el propio Sócrates no haya desarrollado esta implicación, los conceptos universales abstractos, por su misma naturaleza, implican una transgresión de toda particularidad y una defensa del sujeto libre, del hombre como hombre.

El mismo proceso que convertía al pensamiento abstracto en un acatamiento de la verdad, emancipaba al individuo como «sujeto» real. Sócrates no podía enseñar a los hombres a pensar en abstracto sin liberarlos al mismo tiempo de las normas tradicionales del pensamiento y de la existencia. Tal como se sostenía en la *Lógica,* el sujeto libre está, en efecto, intrínsecamente

conectado con la noción. El sujeto libre surge sólo cuando el individuo ya no acepta el estado de cosas existentes y se enfrenta a él porque ha aprendido la noción de las cosas y también que la verdad no reside en las normas y opiniones corrientes. Esto sólo puede saberlo aventurándose en el pensamiento abstracto. Este le suministra el «desapego» necesario con respecto a las normas predominantes, y bajo la forma de un pensamiento crítico y de oposición, constituye el medio en el que se mueve el sujeto libre.

Cuando con Sócrates apareció por primera vez, el principio de la subjetividad no pudo ser concretizado y transformado en el fundamento del Estado y de la sociedad. Este principio tuvo su verdadero inicio en el cristianismo y, por ende, «surgió primero en la religión».

(Su introducción en) las diversas relaciones del mundo actual supone un problema más amplio que el de su simple implantación; un problema cuya solución y aplicación requieren un largo y severo proceso de cultura. Como prueba de esto, es posible señalar que la esclavitud no desapareció completamente con el advenimiento del Cristianismo. Y mucho menos predominó la libertad en los Estados; ni los gobiernos y constituciones adoptaron una organización racional; ni reconocieron la libertad como su fundamento. Esta aplicación del principio del Cristianismo a las relaciones políticas, la completa configuración o interpretación de la sociedad por él, es un proceso idéntico a la historia misma [42].

La Reforma alemana señala el primer intento exitoso de introducir el principio de la subjetividad en las cambiantes relaciones sociales y políticas. Este principio hacía recaer toda la responsabilidad de sus acciones en el sujeto libre y desafiaba al sistema tradicional de la autoridad y los privilegios en nombre de la libertad cristiana y la igualdad entre los hombres. «Entonces, cuando el individuo sabe que posee el Espíritu Divino, todas (las relaciones externas que hasta el momento estaban vigentes)... son *ipso facto* abolidas; ya no hay distinción entre el sacerdote y el laico; ya no existe una clase que posee la sustancia de la verdad, y de todos los tesoros espirituales y temporales de la Iglesia». La más íntima subje-

tividad es una propiedad común de *toda la humanidad*» [43].

La descripción hegeliana de la Reforma es tan errónea como su representación del desarrollo social subsiguiente, confundiendo las ideas mediante las cuales la sociedad moderna glorifica su propio surgimiento con la realidad de esta sociedad. Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica *más alta,* lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad.

Hegel no consideró, sin embargo, la realización histórica del hombre como un progreso continuado. La historia del hombre era para él, al mismo tiempo, la historia de su alienación *(Entfremdung).*

«Lo que el Espíritu busca realmente es la realización de su noción; pero al hacerlo, oculta esta meta a su propia mirada, y se siente orgulloso y satisfecho de esta alienación con respecto a su propia esencia» [44]. Las instituciones que el hombre funda y la cultura que crea desarrollan leyes propias, y la libertad del hombre tiene que acatarlas. El hombre se ve abrumado por la creciente riqueza de su ambiente económico, social y político, llega a olvidar que la meta final de todas estas obras es él mismo, su libre desarrollo, y se somete al dominio de esas obras. El hombre se esfuerza siempre por establecer y perpetuar la cultura, y al hacerlo perpetúa su propia frustración. La historia del hombre es la historia de su extrañamiento respecto de sus intereses verdaderos y, en el mismo sentido, la historia de su realización. El ocultamiento del verdadero interés del hombre en su mundo social forma parte de la «astucia de la razón» y constituye uno de esos «elementos negativos» sin los cuales no podría existir el progreso hacia formas más altas.

Marx fue el primero en explicar el origen y significado de este extrañamiento; Hegel tuvo poco más que una intuición general de su significado.

*

Hegel murió en 1831. En el año anterior se había producido la primera sacudida revolucionaria contra el sistema político de la Restauración, el mismo sistema que Hegel había considerado como la realización de la razón en la sociedad civil. El Estado empezó a tambalearse. En Francia, la revolución de julio derroca a los Borbones. La vida política inglesa se hallaba dividida por las acaloradas discusiones sobre el *Bill* de reforma, que aportaba cambios de largo alcance al sistema electoral inglés, cambios que favorecían a la burguesía urbana y al fortalecimiento del Parlamento a expensas de la Corona. Los movimientos de Francia y de Inglaterra resultaron ser meros ajustes del Estado a las relaciones de poder predominantes, de modo que el proceso de democratización que acompañó a los cambios políticos no traspasó de ningún modo el sistema social de la sociedad civil. No obstante, Hegel sabía muy bien los peligros que encerraban aún las más pequeñas transformaciones que estaban ocurriendo. Sabía que la dinámica inherente a la sociedad civil, una vez liberada de los mecanismos protectores del Estado, podía, en cualquier momento, dar curso a fuerzas capaces de sacudir todo el sistema.

Uno de los últimos escritos de Hegel, publicado el año de su muerte, es un extenso estudio sobre el *Bill* de reforma inglesa. Contenía una severa crítica a la Constitución, alegando que ésta debilitaba la soberanía del monarca al instaurar un Parlamento que opondría «los principios abstractos» de la Revolución francesa a la jerarquía concreta del Estado. Hegel advertía que el fortalecimiento del Parlamento podría desencadenar el aterrador poder del «pueblo». La reforma, en la presente

situación social, podría convertirse de pronto en revolución. Si el *Bill* llegaba a tener éxito,

> ...la lucha amenazaba volverse más peligrosa aún. Ya no existiría un poder superior para servir de mediador entre el interés del privilegio positivo y las exigencias de una verdadera libertad; un poder más alto, capaz de restringir y reconciliar. Pues en Inglaterra, el elemento monárquico carece del poder que tienen otros Estados, a través del cual les es posible efectuar la transición de una legislación meramente basada en los derechos positivos a una legislación basada en los principios de la verdadera libertad. Otros Estados han sido capaces de realizar transformaciones sin levantamientos, violencias ni prevaricaciones; en Inglaterra, estas transformaciones tendrían que ser llevadas a cabo por otra fuerza, por el pueblo. Si se llegase a formar una oposición, en torno a un programa, ajena al Parlamento, y que se sienta incapaz de extender su influencia a otros partidos del Parlamento, podría verse inducida a buscar su fuerza en el pueblo; entonces, en vez de realizar una reforma, propiciaría una revolución [45].

Rudolf Haym, que interpretó a Hegel según el liberalismo alemán, reconoció que el artículo de Hegel era un documento lleno de temor y ansiedad más bien que una muestra de filosofía política reaccionaria, ya que «Hegel no desaprobaba la tendencia y el contenido de *Bill* de reforma, sino que temía los peligros de la reforma como tal» [46]. La creencia de Hegel en la estabilidad del Estado de la Restauración se vio seriamente quebrantada. La reforma podía ser algo positivo, pero este Estado no era capaz de afrontar la libertad de la reforma sin poner en peligro el sistema de fuerzas en el que se apoyaba. El artículo de Hegel sobre la reforma de la Constitución no es un documento que exprese fe o confianza alguna en la duración eterna de la forma de Estado existente, como tampoco lo es su prefacio a la *Filosofía del Derecho*. Aquí también, la filosofía de Hegel concluye en la duda y la resignación [47].

LECTURAS

A. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Methuen University Paperback, Londres y Nueva York, 1982.

Mill, James, y otros, *Utilitarian Logic and Politics: James Mills' Essay on Government, Macaulays' 'Critique' and the Ensuing Debate*, ed. por Jack Lively y John Rees, Oxford University Press, Oxford, 1978.

B. Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government* en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. por John Bowring, vol. I, pp. 221-295. Reimpr. Russell and Russell, Nueva York, 1962.

———, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldworth. Clarendon Press, Oxford, 1983.

GEORG W. F. HEGEL
[1770-1831]

PIERRE HASSNER

Los escritos políticos más importantes de Hegel son su *Filosofía del derecho*, por una parte, y algunos ensayos como los que tratan de la Constitución alemana (1802) y de la ley de reforma inglesa (1830), por la otra. Nos limitaremos aquí a una consideración de su filosofía política propiamente dicha, pese a la importancia de sus obras más prácticas. Su filosofía del derecho o, mejor dicho, su filosofía del Estado, es inseparable en grado extraordinario de su enseñanza filosófica en conjunto, pues su doctrina es más "sistemática" que las de casi todos los demás pensadores. Esto queda claro en el simple lineamiento de su presentación. El Estado que Hegel describe es obra de la Razón eterna, como la presenta en su *Ciencia de la lógica* y en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, pero también es resultado de la historia universal como Hegel la define en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. En último análisis, según Hegel, Razón e Historia no son separables. El desenvolvimiento de la Razón corre paralelo al proceso de la historia universal, o, el proceso histórico es fundamentalmente racional. Por tanto, Hegel no desea exponer un Estado ideal sino rehabilitar el Estado real, mostrando que es racional.[1] Esta rehabilitación va dirigida a dos tipos de adversarios.

Contra la actitud de una conciencia moral, religiosa o intelectual que intenta refugiarse en la vida interior y rechazar el "sonido y la furia" de las realidades políticas, Hegel justifica la vida política como tal. Es sólo en el Estado y por el Estado donde el individuo alcanza su auténtica realidad, pues sólo en él y por él llega a la universalidad. Solo el Estado puede actuar universalmente instituyendo leyes. La moral, que busca la universalidad, sólo puede realizarse quedando encarnada en instituciones y costumbres. Las costumbres o morales (*Sittlichkeit*) son "la vida del Estado en los individuos".[2] En su devoción al Estado, el individuo deja atrás su primitivo egoísmo espontáneo; es la actividad de instrucción del Estado la que le da una enseñanza y una educación. Con este objeto, Hegel repite la respuesta de un pitagórico a un padre que le preguntaba cuál era el mejor modo de criar moralmente a su hijo: "Hacedlo ciudadano de un Estado [que tenga] buenas leyes".[3]

Estado y Política

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942) Prefacio, p. 11. A menos que se indique lo contrario, las citas se refieren a esta traducción.

[2] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree (Nueva York: Dover, 1956), Introducción, p. 52. Todas las citas se refieren a esta traducción. [Hay edición del FCE.]

[3] *Philosophy of Right*, par. 153 (trad. P. H. y A. B.).

A pesar de lo que podría considerarse como la base de ciertos textos hegelianos, esta rehabilitación del Estado no debe interpretarse como una deificación. Cierto es que, según Hegel, el Estado constituye un "último fin" para el individuo que en él encuentra la verdad de su existencia, su deber y su satisfacción, y que el Estado es la realización o la apariencia de lo divino en el mundo exterior. No obstante, la relación del Estado con el individuo es esencialmente recíproca; sólo es un último fin para el individuo en la medida en que su propio fin es su libertad y su satisfacción. Más aún, la moral o religión del alma del individuo tiene un valor infinito independiente del Estado. En el Estado, el individuo deja atrás el nivel de sus pensamientos y deseos privados y personales, su existencia misma a la que Hegel llama el espíritu subjetivo. Por medio del Estado ha aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. El Estado es una realidad, no un proyecto; se le puede vivir y pensar. Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo. Pero la "apariencia" o la "realización" de lo "divino", es decir, de lo absoluto o lo racional, no queda ni constituida ni agotada por el Estado. El Estado sólo introduce y hace posible el espíritu absoluto. Es la fuente del arte, la religión y la filosofía, que en cierto modo trascienden al Estado. Cuando Hegel dice que el Estado es divino, sólo está insistiendo en que sea respetado al mostrar que está fundamentalmente imbuido por la racionalidad, que, a pesar de sus aparentes fallas y su contingencia, es lo que debe ser.

Por consiguiente, Hegel debe defender la racionalidad del Estado real contra los románticos que simplemente se apartan de la política, pero también contra los utópicos y reformadores que se apartan del Estado real en favor de un Estado ideal. La función de la filosofía no es enseñar al Estado cómo debe ser sino enseñar a los hombres cómo debe interpretarse al Estado. La filosofía no puede ir más allá de la realidad de su tiempo sino que sólo puede reconciliarse con él reconociendo que la razón es "como la rosa en la cruz del presente".[4] La función de la filosofía no es inventar ni criticar sino sacar a luz la verdad positiva con que la realidad ya está imbuida.

De este modo, Hegel desea mostrar lo racional en lo irracional. No sólo quiere descubrir la necesaria esencia del Estado más allá de sus detalles contingentes, sino también desea mostrar que aquello que parece irracional en el Estado mismo actúa inconscientemente hacia el triunfo de lo racional, que aquello que parece contradictorio por último alcanzará la armonía, que el juego ciego de pasiones y acciones particulares por fuerza culmina en el advenimiento del orden político universalmente justo y desarrollado del todo. Por tanto, el mal conduce al bien, las pasiones a la razón, la contradicción y el conflicto a la síntesis y la paz.

Es el Estado interpretado como totalidad armoniosa y diferenciada el que hace posible esta síntesis. Para expresar la relación que existe entre el todo articulado, que es nada sin sus partes y las partes que son nada sin el todo,

[4] *Ibid.*, Prefacio, p. 12. Se reproduce con autorización de la Clarendon Press, Oxford.

Hegel recurre a la metáfora del organismo, en particular el cuerpo humano, en que cada órgano sólo tiene su auténtica realidad en la función particular que desempeña dentro del todo, y también a la metáfora de una estructura arquitectónica, como una catedral gótica. La paradoja de semejante articulación es que es resultado del juego de fuerzas inconscientes. La doble interpretación hegeliana termina en esta paradoja, y a ella corresponde la idea de la "astucia de la razón". El Estado sale a luz, a la vez como resultado final y como condición. Es resultado de la acción de individuos y del juego de las pasiones, pero, una vez constituido, su estructura parece primera y primaria mientras su génesis es interpretada como hecho simplemente empírico y exterior. "El Estado es un resultado final en que desaparece el hecho de que tiene su origen en la operación de individuos."[5] El que estos individuos —ya queramos decir con ello la masa de hombres que buscan sus intereses particulares o los grandes hombres que realizan acciones heroicas— sean, sin que lo sepan, los instrumentos de un plan que los trasciende y que a menudo contradice directamente sus objetivos conscientes, de que la acción de fuerzas irracionales construya un edificio arquitectónico que es imagen de la razón eterna es lo que significa la "astucia de la razón"[6] que demuestra la racionalidad de la historia. Esto es lo que permite a la filosofía de la historia terminar en filosofía política, y a la inversa, lo que permite a la filosofía política transformarse en una descripción del Estado final, plenamente desarrollado.

El Estado nace de conflictos y es, a su vez, teatro y origen de incontables conflictos potenciales. Esto puede decirse del Estado porque también puede decirse del hombre mismo. El hombre no se eleva al nivel de humanidad en aislamiento, sino en una lucha a muerte por el "reconocimiento". Existe para sí mismo, es consciente de sí mismo o de su propia libertad sólo en la medida en que es reconocido, como conciencia o libertad, por otras conciencias y otras libertades. Cada cual desea ser reconocido por el otro, sin que, a su vez, lo reconozca él. Cada cual se establece como libre y por tanto como humano sólo en la medida en que logra negar su ser natural para ser reconocido, arriesgando su vida por cobrar prestigio. De este modo, la lucha por el reconocimiento será una lucha a vida o muerte. Y por esa misma razón, terminará en una desigualdad. Uno de los dos adversarios preferirá la vida al prestigio o la libertad. Impulsado por su temor a la muerte violenta, consentirá en reconocer al otro sin insistir en ser reconocido por él. Se someterá al otro. Por ello forzosamente el hombre sale de la lucha por el reconocimiento como amo o como esclavo. Así, su realidad es social y hasta política en esencia, ya que "la lucha por el reconocimiento y la sumisión al dominio es el fenómeno del que surgió la vida social de los hombres y es el comienzo de los Estados".[7]

[5] *Phenomenology of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1952]), cap. VI, B. a, p. 355 (trad. P. H. y A. B.). [Hay edición del FCE.]

[6] *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 6; *cf.* par. 275, pp. 174-175; *Philosophy of History*, Introducción, p. 33.

[7] *Encyclopedia of Philosophic Sciences* ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1959]), par. 433, p. 352 (trad. P. H. y A. B.).

El conflicto entre amo y esclavo es anterior al Estado. Ocupa el mismo lugar, en la formulación de Hegel, que el estado de naturaleza, opuesto al Estado civil, ocupa en la de Hobbes. Y, como en Hobbes, deja su huella en la realidad política siguiente. Para ambos, el Estado surge de la violencia; la primera relación entre los hombres es de conflicto, que pone en juego las dos pasiones fundamentales, la vanidad (o deseo de reconocimiento) y el miedo a la muerte violenta. Pero la relación del amo y el esclavo, lejos de terminar con la victoria del amo, engendra una dialéctica que será el resorte impulsor de la historia humana. El amo obliga al esclavo a trabajar para él. La vida del amo, esencialmente ociosa, queda resumida en la busca de reconocimiento, de prestigio y de gloria por medio de la guerra. No trabaja, no está en contacto directo con las cosas. En cambio, el esclavo, que prepara las cosas para satisfacer las necesidades del amo, es el que transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo por medio del trabajo. Aplaza la destrucción de la cosa (por medio del consumo) al prepararla para el trabajo, y aplaza la satisfacción de sus propias necesidades al trabajar para satisfacer las del amo: "trabajo es deseo reprimido".[8] Actúa en función de una idea abstracta, un proyecto que hay que realizar. Forma el mundo exterior que adquiere una consistencia propia y lleva su huella, y se forma a sí mismo al separarse de sus instintos y convertirse en aprendiz de nociones generales abstractas, lenguaje y pensamiento. De este modo, por medio del trabajo del esclavo, quedan constituidos tanto el mundo de la técnica y de la sociedad misma, por una parte, como el mundo del pensamiento, el arte y la religión, por la otra. Por consiguiente, es la actitud de trabajo y temor a la muerte violenta, la actitud prosaica, la del esclavo y la del burgués, en oposición a la actitud heroica y aristocrática la que, como en Hobbes, es fundamento de la sociedad de Hegel. Más aún: mientras que según la filosofía política clásica el ocio tenía una dignidad superior al trabajo porque su oposición reflejaba la que existe entre la teoría y la práctica, en cambio para Hegel el pensamiento y lo universal están del lado del trabajo, y el ocio se concibe esencialmente belicoso.

Pero ésta no es suficiente compensación para el esclavo, que aún está insatisfecho, así como el amo, pues ninguno ha obtenido el reconocimiento que esperaba, el reconocimiento de otra conciencia libre. El conflicto continúa, y la función del Estado es resolverlo. La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. Por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la "sociedad civil" y el Estado, entre el "burgués" y el "ciudadano". El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, es decir, en aplicar la síntesis del

[8] *Philosophy of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner]), cap. IV, sec. A, p. 149 (trad. P. H. y A. B.).

punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo.

Todos los conflictos que están implícitos en las relaciones del individuo, la familia, la sociedad y el Estado se remiten en última instancia a una oposición fundamental que tiene su sede en la voluntad del individuo, conflicto en que lo que está en juego es el *status* del individuo en el Estado. En varios niveles, ese conflicto surge como oposición entre lo individual y lo universal, la voluntad particular y la voluntad general, el interés particular y el interés público, el burgués y el ciudadano, la satisfacción de las necesidades y el sacrificio, los deberes y los derechos, las pasiones y la razón, la interioridad negativa y lo positivo, la conciencia crítica y la aceptación de la ley, en suma, entre lo que Hegel llama "libertad subjetiva" (como conciencia y voluntad individuales que buscan sus metas particulares) y "libertad objetiva" (es decir, la "voluntad general sustancial"). Según Hegel, el Estado como "libertad concreta" es la unión de estos dos elementos en la medida en que el individuo queda satisfecho reconociendo lo universal como ley y considerando al Estado como fin. Hegel dice que "la unión de lo particular y lo universal en el Estado es aquello de lo que todo depende".[9] Esta "unidad de su fin universal y final y los intereses particulares de lo individual" queda expresada en el hecho de que "tienen deberes para con el Estado en proporción a los derechos que tienen contra él".[10] Esta reciprocidad de deberes y de derechos permite al Estado entonces constituir una "serena totalidad". El derecho de libertad subjetiva debe ser reconocido de dos maneras: como derecho de la particularidad del súbdito a satisfacer sus necesidades y su bienestar, y el derecho de la conciencia a no reconocer nada que no apruebe racionalmente. Pero la particularidad debe adaptarse a lo universal y a la vida colectiva, y la conciencia crítica no debe poner en peligro la existencia de una autoridad, de un gobierno, de un Estado organizado.

Esta condición, desde luego, sólo puede satisfacerla el Estado moderno. En cuanto al pasado, abundan ejemplos históricos que muestran los peligros que hubo que sortear para alcanzar el Estado racional. La imperfección y la ruina del mundo griego, desde el punto de vista político, son consecuencias de haber interpretado mal el principio de particularidad. "El derecho a la particularidad del súbdito, su derecho a ser satisfecho, o en otras palabras, el derecho de libertad subjetiva, es el pilar y el centro de diferencia entre los tiempos antiguos y los modernos."[11] Los griegos vivían natural e inmediatamente para lo general o lo sustancial, para la patria. "De los griegos podemos afirmar que en la primera y auténtica forma de su libertad no tenían conciencia. Entre ellos reinaba el hábito de vivir para su patria sin mayor reflexión."[12] Por tanto, no hay lugar para la subjetividad en ninguna de sus formas: como el derecho a la satisfacción de necesidades particulares

[9] *Philosophy of Right*, par. 261, adición (trad. P. H. y A. B.).
[10] *Ibid.*, p. 161.
[11] *Ibid.*, par. 124, p. 84.
[12] *Philosophy of History*, p. 253.

y al bienestar (la busca de éstos sólo correspondía a los esclavos), como el derecho a la libertad en la elección de una vocación y en la determinación de la posición de clase, o como el derecho de la conciencia crítica que siente la necesidad de fundar su apego al régimen político y su acción moral en la razón. Por lo contrario, el desarrollo independiente de la particularidad o libertad subjetiva aparece en los Estados griegos como principio hostil, como destrucción del orden social. Su surgimiento en los Estados antiguos coincide con la corrupción de la moral, y es la causa suprema de su decadencia.[13] En el Imperio romano la individualidad es reconocida, pero abstracta y externamente. Se disuelve el Estado como conjunto orgánico. "Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, iguales entre sí, poseyendo derechos formales y el único nexo[...] que los mantiene unidos es la abstracta e insaciable voluntad propia."[14] Esto ocurre porque faltan una constitución y una organización de la vida moral concreta en general, que una al amo con los súbditos.

En otra forma y en un contexto muy distinto, el doble reproche de abstracción y de arbitrariedad relacionado con la carencia de organización se encuentra en las alusiones de Hegel a Francia. La Revolución francesa representa una realización absolutamente capital, la decisión de poner el pensamiento o la razón como fundamento del Estado. Es el advenimiento del principio de conciencia subjetiva y, con él, de los principios de libertad, igualdad y los derechos del hombre y el ciudadano. Pero esos principios, que en sí mismos corresponden a la esencia misma del Estado moderno, se conciben en forma abstracta e individualista sin dejar lugar a la organización y al gobierno, ni a nada concreto. La realización de esta libertad negativa y destructiva, que desea suprimir toda diferenciación y determinación, es el terror indefinido, "ya que toda institución es antagónica a la conciencia propia abstracta de la igualdad".[15] Puesto que los intentos de democracia en los Estados grandes y desarrollados sólo pueden terminar en la abstracción, y "puesto que siempre hay un gobierno",[16] el liberalismo revolucionario está condenado a encontrarse para siempre en oposición. Después de Napoleón, quien había comprendido adecuadamente la necesidad de conciliar los principios de la revolución con la autoridad de un Estado organizado, la vida política francesa quedó en las garras de las contradicciones que abruman una nación cuya vida ha estado dominada por categorías abstractas: hubo una perpetua oposición de estadistas a hombres de principios, y del gobierno al pueblo.

Mientras el pueblo no esté organizado en el Estado y por él, no será más que una colección de voluntades particulares y "no sabrá lo que desea".[17] Sólo puede hablar arbitrariamente, de una manera dañina a toda organización.

[13] *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 10.
[14] *Ibid.*, par. 357, pp. 221-222.
[15] *Ibid.*, par. 5, adición, p. 228.
[16] *Philosophy of History*, p. 450.
[17] *Philosophy of Right* par. 301, p. 196.

> Con este formalismo de libertad, con esta abstracción, no es posible establecer una organización sólida. Las disposiciones particulares adoptadas por el gobierno encuentran inmediatamente la oposición de la libertad, pues sólo son manifestaciones de la voluntad particular y, por tanto, arbitrarias. La voluntad de los muchos derriba al ministerio y lo que hasta ahora era la oposición aparece en el escenario como nuevo gobierno. Pero, dado que ahora es un gobierno, tiene a su vez a los muchos en su contra. De esta manera se perpetúan el cambio y la inquietud.[18]

Por tanto, Hegel niega que el reconocimiento de las libertades y de los derechos individuales y la igualdad jurídica conduzca a la democracia.

> Que todos, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos todos son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de todos, de los cuales ellos tienen el derecho de ser con su saber y querer; semejante concepción —que intenta poner el elemento democrático sin ninguna forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma.[19]

El individuo debe ser tomado en cuenta, en el aspecto político, sólo en la medida en que ocupa un lugar definido en tal organismo. La posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase gobernante, la igualdad jurídica, no debe ir en detrimento de la diferenciación social; ni tampoco la opinión pública, la posibilidad de que cada quien haga oír su voz por la autoridad, debe dañar la autoridad del Estado y sus representantes competentes.

De este modo vemos que Hegel desea una síntesis de "liberación y respeto", de pasión y moral, de principios revolucionarios y la necesidad del orden político. A lo largo de la historia, el Estado moderno debe representar una síntesis de la *polis* (cuya unidad debe conservarse, así como la confianza mutua de los ciudadanos y su apego al todo) y la sociedad liberal de la economía política (de la cual deben conservarse la diversidad y la diferenciación, la satisfacción de las necesidades individuales, la realización de lo universal por la libre voluntad individual). Filosóficamente, Hegel desea efectuar una síntesis de la moral clásica (o sustancial y concreta) y la moral cristiano-kantiana (o interna y abstracta), de la política de Platón, fundada en la supremacía de la razón y la virtud, y las políticas de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke, fundadas en la emancipación de las pasiones y en su satisfacción.

El medio de esta síntesis es la historia. El tema y el fin de la historia es la revelación progresiva de la libertad o, lo que equivale a lo mismo, la conciencia que el espíritu gana de sí mismo por medio de la historia. El espíritu se capta a sí mismo constituido esencialmente por su libertad, y su libertad se realiza al cobrar así conciencia. La libertad se realiza en el Estado moderno porque, por una parte, el Estado ha separado y manifestado los diferentes momentos y aspectos de la libertad (libertad objetiva, libertad subjetiva, etc.); y, por la otra, dado que hoy la libertad se revela como la esencia del

[18] *Philosophy of History*, p. 452.
[19] *Philosophy of Right*, par. 308, p. 200.

hombre, todos los hombres están en el Estado, y saben que son en él esencialmente libres. El descubrimiento de la verdadera y completa esencia de la libertad coincide con la libertad de todos. Pero entonces, si es verdad que el fin de la historia sólo se realiza en el Estado moderno y por él no es menos verdad, a la recíproca, que el Estado moderno sólo puede ser constituido cuando el principio en que se funda se ha revelado en sus diferentes aspectos. Por ello es necesario que todos los hombres sean reconocidos libres, que el principio de libertad interna, o del valor infinito del individuo, haya hecho su aparición en la religión, que la particularidad de las necesidades y las demandas de su satisfacción haya hecho su aparición en las costumbres y la moral de los hombres. Esta revelación sólo es completa al fin de la historia, ya que la red de la historia está integrada por la aparición progresiva de principios incompletos, cada uno de los cuales manifiesta un nuevo aspecto de libertad, pero cada uno de los cuales está condenado a desaparecer como consecuencia de ser incompleto. El desarrollo de esos principios particulares es el espíritu de los pueblos (*Volksgeiste*); constituyen totalidades concretas dentro de las cuales el principio animador se expresa comprensivamente en la religión, la ciencia, el arte, los acontecimientos y el destino. Por ello la historia es la historia de la religión, las costumbres y morales, el arte, la economía, etc., al tiempo que es historia política. La constitución política de un pueblo es un resultado de su espíritu; por ello es peligroso imponer a un pueblo una constitución elaborada *a priori*. Sólo se puede hablar históricamente de formas políticas; sólo se les puede juzgar en relación con la medida de conciencia de la libertad con la que están asociadas.

En lo fundamental, la historia universal está dispuesta en tres etapas que no son tres formas de gobierno sino tres grados de conciencia de libertad, dispuestas de acuerdo con si es uno, son algunos o son todos los que saben que son libres.

> Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión[...] este uno es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos, y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y su hermosa libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación.[20]

[20] *Philosophy of History*, p. 18.

Es "la aplicación del principio a los asuntos del mundo" la que en última instancia decide el destino de los regímenes políticos. La ciudad griega fracasó en parte porque no conoció el principio cristiano, en parte porque su propio principio era demasiado sencillo para poder admitir suficiente desarrollo y diversidad en la sociedad. Por contraste, el Estado moderno se basa en la religión cristiana protestante y en una sociedad económica y socialmente diferenciada. Sólo en la religión cristiana hace su aparición el principio del valor infinito del individuo.

Pero, para que el principio cristiano pueda realizarse en el mundo por medio del Estado racional, se requería otra revolución espiritual, la Reforma. Sólo en la religión protestante se realiza la libertad cristiana y efectúa su reconciliación con el mundo y con el Estado. El descubrimiento de la interioridad cristiana engendra una serie de oposiciones: entre la conciencia y el mundo, entre el otro mundo y este mundo, entre la piedad (que impone votos de castidad, de pobreza y de obediencia) y la moral terrenal (que recomienda el matrimonio, el trabajo y una razonable libertad), entre clérigos y laicos, entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, en la religión luterana, "la reconciliación conduce a la conciencia de la capacidad del mundo temporal para contener en sí la verdad". Matrimonio, trabajo, laboriosidad y oficio adquieren un valor moral. Ante todo, queda eliminada la obediencia ciega. En el protestantismo no hay una clase clerical, sino un sacerdocio universal; la conciencia individual tiene el derecho de juzgar. Esto acaba por transformarse en el derecho de la razón individual a juzgar. De este modo, el principio peculiar del protestantismo es el del espíritu libre: "Tal es el contenido esencial de la Reforma: el hombre, por sí mismo, decide ser libre." Y de este modo puede ser constituido el Estado racional, conduciendo la libertad subjetiva a la universalidad. Pero esto sólo es posible porque, dentro de la religión misma, la libertad reside, en adelante, en el sujeto como tal, con exclusión de toda autoridad exterior. Ya no hay ninguna diferencia entre sacerdotes y legos; el contenido de la verdad ya no está reservado exclusivamente a una casta. "Es el corazón, la conciencia íntima, la conciencia moral, la espiritualidad sensitiva del hombre, la que puede llegar y debe llegar a la conciencia de la verdad; y esta subjetividad es la de *todos los hombres*. Todos han de llevar a cabo por sí mismos la obra de la reconciliación."[21] Esta reconciliación, al abolir la diferencia entre los dos mundos, da como resultado que, en cierto sentido, la religión se suprima al mismo tiempo que se realiza: protestantismo significa al mismo tiempo cristianización del *saeculum* y secularización del cristianismo. El Estado moderno es cristiano y protestante en la medida en que su principio tiene su fuente en la religión. Pero, dado que ese principio no es otro que el de la universalidad racional, es accesible a todos los hombres como tales, y el Estado que lo expresa es secular. Sea como fuere, este Estado es inconcebible mientras la Reforma no haya enseñado la libertad a los pueblos. Si a pesar de la actividad de Napoleón, los principios modernos han fracaso en los países latinos, la razón de ello es

[21] *Ibid.*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

el catolicismo de esos países. La sujeción a la religión trae consigo la servidumbre política.

El otro principio fundamental (que sin embargo está conectado con el primero) para la constitución del Estado racional es la diferenciación económica y social fundada en la liberación de carencias y necesidades individuales. La multiplicación de circunstancias individuales y de necesidades, competencia y división del trabajo hacen imposible un régimen que estuviese fundado simplemente en la sabiduría y la virtud de los gobernantes. Imponen el paso a la universalidad de la ley que caracteriza al Estado moderno. El Estado racional está lejos de fundarse en una sociedad sin clases o dirigido a la homogeneidad; antes bien, Hegel cree que las diferencias de clase y de riqueza no sólo son inevitables sino indispensables para la eficiencia de la libertad individual y la actividad del Estado. Según él, no hay todavía un verdadero Estado en la América del Norte, por la ausencia de tensión económica y social.[22]

El Estado moderno se caracteriza por sus leyes racionales, pero su introducción depende de condiciones históricas y sociales en ausencia de las cuales estas leyes serían frágiles o hasta perniciosas. Por tanto, Hegel muestra una prudente reserva al proponer la aplicación concreta de los principios universales. Las costumbres o hábitos del pueblo deben prepararse (ésta es la causa de la importancia de la religión), y la transición a la racionalidad debe efectuarse con prudencia para evitar una revolución. Ésta es tarea del poder gubernativo, el cual debe tener, con este fin, una poderosa autoridad. En su último artículo, dedicado a la Reform Bill inglesa de 1830 (tendiente a suprimir los "burgos podridos" y a aumentar la racionalidad del sistema electoral inglés, promoviendo así la democratización), Hegel aprueba la inspiración teórica del proyecto, el cual pretende introducir en Inglaterra los principios universales que ya de tiempo atrás habían triunfado en el continente europeo, y lanza una violenta crítica a la arbitrariedad política y social reinante en Inglaterra así como a su derecho, que simplemente es positivo y no refleja ningún pensamiento. Pero al mismo tiempo, Hegel critica el proyecto de ley, no con menos minuciosidad y concurre con la mayoría de los temores de sus adversarios. Aunque el artículo no llega a una conclusión, sí deja la impresión de que consideraciones de prudencia llevaron al autor a decidirse en contra de la Reform Bill, pese a que en principio esté de acuerdo con ella. La razón es que, además de la ausencia de un derecho racional, el otro gran defecto de Inglaterra es la ausencia de un fuerte poder gubernamental, pues la monarquía es débil y su aristocracia es incompetente.

Fue la acción de los príncipes, ayudados por servidores civiles, la que permitió la introducción de principios racionales en Prusia sin las convulsiones causadas en Francia por el espíritu abstracto. A falta de la guía y del dominio de la mano firme del gobierno, en ausencia de la preparación de una clase directiva fundada en la competencia más que en el dinero, la tradición o la demagogia, la evolución corre el riesgo de ser precipitada y engendrar por ello anarquía. Según Hegel, el Estado prusiano es el modelo más afín al Estado racional porque, gracias a la religión protestante y a la autoridad de la monarquía, representa una síntesis entre las exigencias revolucionarias de los principios y las exigencias tradicionales de la organización. Por ello el establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral. Platón, nos dice Hegel, fundamentó su enseñanza en el segundo y el tercero, y olvidó el primero. Por otra parte, los revolucionarios y liberales doctrinarios sólo reconocen las leyes racionales, olvidando la importancia del gobierno y el estado espiritual de los ciudadanos. Los ejemplos de Francia y de Inglaterra muestran, cada uno a su manera, los peligros de la carencia de un gobierno real, así como el ejemplo de los países católicos, donde es imposible la constitución racional, muestra la importancia política de la religión y de la moral como bases para la "cultura" (*Bildung*) del individuo, su educación en lo universal y su preparación como ciudadanos de un Estado libre.

En un sentido, el Estado no es nada menos que la corona y el fundamento de esta labor de la moral que eleva lo particular a lo universal, enseñando al individuo a realizarse a sí mismo, al entregarse a un todo. Las etapas de esta educación, o los momentos del espíritu moral concreto (*Sittlichkeit*) son la familia, la sociedad civil y el Estado. Veremos ahora el doble movimiento ya mencionado, el proceso por el cual el Estado moderno cumple con la síntesis que es resultado de los momentos subordinados, fundados en la particularidad, y de la necesidad racional, fundada en el concepto universal.

Tanto la familia como la sociedad civil son distintas del Estado, es decir, opuestas a él, como lo particular a lo universal. Pero ambas tienen algo en común con él, por tanto, algo con lo cual contribuyen a la educación moral, abriendo lo individual a lo universal. La familia tiene una unidad sustancial: constituye un todo fundado en la confianza de sus miembros, un fin en sí mismo en que el individuo está consciente de tener su realidad. Por ello es la imagen del Estado, con esta diferencia: la unidad que prevalece en ella es natural, inmediata, sentida, y no pensada o aceptada racionalmente. En cambio, la sociedad civil es una asociación de miembros independientes en que la persona privada, como totalidad de deseos, es el primer principio. De este modo la sociedad civil representa el momento de separación y de diferencia en que la moral concreta (*Sittlichkeit*) parece disolverse en favor de la particularidad y el egoísmo. Pero al mismo tiempo, es en la sociedad civil en la que el pensamiento hace su aparición en una forma que sigue siendo abstracta: la del entendimiento y la universalidad formal. Aunque representa el momento de particularidad por excelencia, lo universal está presente en él de diversas maneras. En primer lugar, las relaciones recíprocas de los individuos crean un sistema de mutua dependencia que produce una universalidad formal, que es externa y no deseada por los individuos: la persona particular, primer principio de la sociedad civil, "está sustancialmente en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se

[22] *Ibid.*, Introducción, p. 85.

satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo meramente gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio".[23]

La economía política, creación de los tiempos modernos y consecuencia de la liberación de las necesidades individuales, es precisamente la ciencia de esta dependencia recíproca por medio de la cual cada no, aunque siga sus intereses particulares, obedece de manera inconsciente las leyes generales. Mientras tanto, como resultado de sus relaciones con los demás, el individuo, sus necesidades y su trabajo pasan por una profunda adaptación. La sociedad civil engendra nuevas necesidades que son creadas por ella y que no son naturales. La necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás en una rutina diaria en sus costumbres (atuendos, horas de tomar alimentos, etc.) eleva la individualidad natural de los miembros de una sociedad civil a la universalidad formal de la cultura. Sigue siendo una universalidad obtenida inconscientemente, pero que ya transforma la individualidad misma. Aparte de esto, en la sociedad civil lo universal tiene una presencia directa, libre y consciente, en forma de la necesidad del hombre de recurrir a la ley y la administración. El derecho de propiedad, engendrado por el sistema de necesidades y su reconocimiento recíproco, es, a su vez, reconocido en su universalidad en la medida en que la autoridad asegura su protección. Es la esfera de lo relativo mismo, la cultura, la que hace surgir el derecho.

Derecho significa universalidad, deseada y reconocida como tal; es la base de la única igualdad válida. "Pertenece a la educación, al pensamiento, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que el Yo sea concebido como persona *universal* en la cual todos son idénticos. El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc."[24] Pero esta universalidad sigue teniendo el carácter de un derecho simplemente abstracto. La realización de su unidad con todo el ámbito de lo particular es misión de la administración que asegura "en primer lugar[...] la seguridad ininterrumpida de la persona y de la propiedad; y en segundo lugar, que la garantía de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho[...]".[25] La previsión administrativa, es decir, la acción del Estado, protege la universalidad en la particularidad de la sociedad civil, en forma de orden externo y de instituciones que mantienen y apoyan el conjunto de fines e intereses que hay en ella. Hegel desea asegurar un equilibrio entre la libertad de industria y de comercio y la necesidad de previsión y dirección del Estado en su conjunto. Aunque la voluntad y el interés de los individuos son los impulsores de la acción de la sociedad civil y la función del Estado es simplemente "reconducir a lo universal[...] y acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del periodo en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos";[26]

[23] *Philosophy of Right*, par. 182, pp. 122-123.
[24] *Ibid.*, par. 209 (trad. P. H. y a. B.).
[25] *Ibid.*, par. 230, p. 146.
[26] *Ibid.*, par. 236, pp. 147-148.

sin embargo, aún se da el caso de que el principio de su organización sea lo contrario del liberal. "La situación social pública, al contrario, se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo para sí, según su opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general."[27]

Pero, dentro del propio sistema de necesidades, hay un aspecto por el cual el individuo queda conectado con lo universal de manera inmediata y adquiere una realidad definida. Ésta es la división de clases o de "grupos generales" *(Stände)*. Si la familia es la primera base del Estado, los *Stände* son la segunda. Hay tres clases, y su división es dialéctica: la clase campesina, llamada sustancial o inmediata; la clase industrial, llamada reflexiva o formal, y la clase de los servidores civiles, llamada la clase universal. La clase campesina es la clase de "seguridad, consolidación, satisfacción duradera de las necesidades" y éstas "no son más que formas de universalidad[...]". Tiene una moral concreta e inmediata que se basa en la familia y en la buena fe.[28] Y "la clase universal tiene en su determinación como fin de su actividad y como su campo, a lo universal para sí".[29] Los servidores civiles están, por naturaleza, orientados hacia el Estado y en su servicio encuentran su razón de ser y su satisfacción.

Por tanto, sólo la clase intermediaria, la clase industrial, está orientada esencialmente hacia lo particular. Por ello está esclavizada a las privaciones, la inseguridad, la lucha por alcanzar lo necesario, su indefinida multiplicación y la división infinita del trabajo, y de la contradicción de pobreza y de riqueza. Por esta razón, necesita la intervención del Estado. Por otra parte, ya que "para el fin de su propia subsistencia se basa sobre el propio trabajo, sobre la reflexión y el entendimiento",[30] es esencialmente esta clase la que da cultura, refinamiento y formación intelectual al individuo. En esta clase, el individuo despierta a la libertad al despertar a la reflexión. La libertad nace en las ciudades, en tanto que el campo es, por tradición, más sumiso, por ser más pasivo. Ante todo, aun en esta clase, la particularidad es llevada a tomar como su meta lo universal: así la *Sittlichkeit* se reintegra en la sociedad civil. Reintegrarla es misión de la *corporación* (en el sentido de gremio, más que de sociedad anónima, empresa de responsabilidad limitada), que limita las contradicciones de la sociedad civil, asegurándose de que haya un terreno común para la riqueza y la pobreza, para patronos y trabajadores, dando una consagración racional a la diversidad y variedad de talentos y de aptitudes o protegiendo a los individuos contra accidentes particulares: en suma, anulando el aislamiento y la dureza de la vida civil al desempeñar el papel de segunda familia. La corporación introduce la moral objetiva en la sociedad civil por medio de los sentimientos de honor profesional, al que aporta la base, y de probidad, que es en verdad reconocida y honrada. De este modo, la corporación ocupa un lugar central, pues en la sociedad mo-

[27] *Ibid.*, par. 242, p. 149.
[28] *Ibid.*, par. 203, p. 131.
[29] *Ibid.*, par. 250 (trad. P. H. y A. B.).
[30] *Ibid.*, par. 230 (trad. P. H. y A. B.).

derna la probidad y el honor profesional son las únicas formas de virtud realmente vivas.

Dado que en este caso la virtud sólo representa la adaptación del individuo a las necesidades de la situación en que se encuentra, sólo se le puede llamar probidad. La virtud misma, en el sentido de reflexión moral subjetiva o en el sentido de que la virtud determina el carácter particular de un individuo, ocupa en la vida cotidiana de las sociedades modernas un lugar fundado en la sistematización y en la universalidad objetiva, sólo en circunstancias extraordinarias y en conflictos de deberes. En los Estados primitivos y antiguos, la virtud heroica tenía su lugar porque había espacio para la acción de individuos excepcionales. Hoy, una vez constituido el Estado moderno, el sistema racional los reemplaza. Lo que queda de virtud en la sociedad como tal es la santidad del matrimonio y el honor profesional. Por ello "la corporación es la segunda raíz, la raíz ética del Estado ahondada en la sociedad civil, después de la familia".[31] La corporación reúne en sí misma los momentos de particularidad subjetiva y de universalidad objetiva que antes habían estado divididos en la sociedad civil. Pero este trabajo de unión no es más que un aspecto particular de lo que el Estado se fija como meta. Por consiguiente, la esfera de la sociedad civil conduce al Estado.

Este paso puede comprenderse si reflexionamos en la relación de *Sittlichkeit*, como se expresa en la familia y en la sociedad civil, con el patriotismo. El sentimiento de la familia, la dignidad profesional y la probidad parecen, en tiempos normales, sustitutos de la virtud política y del patriotismo. Pero conducen al patriotismo en la medida en que la seguridad y la confianza que expresan se fundan en el Estado, y quienes poseen estos sentimientos deben, si cobran conciencia del hecho, tomar como su objetivo al Estado. Esta conversión puede verse en la definición que da Hegel del sentimiento político o patriotismo.

> Este sentimiento es en general la confianza[...] y la certeza de que mis intereses particulares y mi interés sustancial se conservan y mantienen en el interés y los fines de otro (aquí, el Estado) a consecuencia de su relación conmigo como individuo. El resultado de esto es que la propiedad no es otra para mí y que en este estado de conciencia soy libre[...]. Por el nombre de patriotismo se entiende la disposición a sacrificarse y a emprender acciones extraordinarias, pero es esencialmente la disposición de conciencia que en situaciones y circunstancias ordinarias nos lleva a considerar la vida colectiva como base y objetivo.[32]

Para comprender el contenido de este sentimiento cívico, debemos considerar ahora al Estado como organización racional y necesaria. "El sentimiento cívico recibe su contenido particular de los diversos aspectos del organismo del Estado[...]. Este organismo es la constitución política."[33]

Esta constitución "es racional en la medida en que el Estado diferencia y

31 *Ibid.*, par. 255 (trad. P. H. y A. B.).
32 *Ibid.*, par. 268 (trad. P. H. y A. B.).
33 *Ibid.*, par. 269 (trad. P. H. y A. B.).

determina internamente su actividad en sí mismo de acuerdo con la naturaleza del concepto", es decir, de tal modo "que cada uno de los poderes vea en sí mismo la totalidad de la constitución".[34] Debe haber, en realidad, una diferenciación de poderes, pero debe ser orgánica y no mecánica. No debe considerarse que los poderes son totalmente independientes, ni que se limitan unos a otros, ni como hostiles entre sí; por lo contrario, deben reflejarse uno a otro y ser determinados exclusivamente por la idea del conjunto.

El todo forma una *monarquía* constitucional fundada en un cuerpo de *servidores civiles* profesionales, que ha recibido ciertas instituciones *representativas*. "Lo completo del Estado en una monarquía constitucional es obra del mundo moderno." El objeto de la historia universal no es sino la historia de su formación, que coincide con la de "la íntima profundización del espíritu del mundo". Sólo la monarquía constitucional corresponde a la idea plenamente desarrollada del Estado, que ha liberado todos sus momentos, y a una sociedad complicada, que ha liberado los poderes de particularidad. Por ejemplo: el Estado moderno no puede fundarse en la virtud, como lo son las repúblicas según Montesquieu: "En un estado más desarrollado de la sociedad y con el desenvolvimiento y liberación de las fuerzas de la particularidad, la virtud de los notables del Estado se vuelve insuficiente y se requiere otra forma de ley racional no sólo la que se manifiesta en la disposición de ánimo, para que la totalidad adquiera el poder de mantenerse unida y de otorgar a las fuerzas desenvueltas de la particularidad tanto su derecho positivo como el negativo."[35] En términos generales, la tipología clásica —monarquía, aristocracia, democracia— sólo fue válida para una sociedad aún indiferenciada. Estas formas vuelven a encontrarse como momentos en la monarquía constitucional: el monarca es uno, unos cuantos participan en el poder gubernamental, y la multitud en general participa en el poder legislativo. La auténtica diferenciación no se basa, empero, en una distinción cuantitativa, sino en la naturaleza lógica del concepto de Estado, el cual distingue:

> *a*) El poder legislativo: el poder de determinar y de instituir lo universal.
> *b*) El poder ejecutivo, al que concierne la subsunción bajo lo universal, de las esferas particulares y de los casos singulares.
> *c*) El poder del soberano, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad (la Corona), en la cual los distintos poderes son reunidos en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad, es decir, la monarquía constitucional.[36]

Debe haber un sitio de decisión suprema; la soberanía y la unidad del Estado deben expresarse en una voluntad que determine con finalidad. La soberanía del Estado, como voluntad, es personalidad; debe estar encarnada en un individuo, el monarca. Dado que "en esencia se caracteriza como esta

34 *Ibid.*, par. 272 (trad. P. H. y A. B.).
35 *Ibid.*, par. 273 (trad. P. H. y A. B.).
36 *Ibid.*, p. 176.

persona, en abstracción de todas sus otras características",[37] debe ser designado de una manera inmediatamente natural: por nacimiento. Sólo por el principio hereditario, la persona del monarca —que simboliza la unidad y la continuidad del Estado— se libra de las luchas de interés y de opinión que por necesidad dominan un imperio electivo. Pero la acción misma del príncipe tiene cierto carácter simbólico y arbitrario; desde luego, es él quien declara la guerra, firma leyes, elige a sus consejeros y zanja sus diferencias. Pero en cada ocasión es el *fiat* de la decisión en que recae en él, y no la tarea auténtica de gobernar, y las más de las veces esta última determina la primera casi por necesidad. Por ello "con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, comparadas con lo sustancial, las cosas que quedan reservadas a la exclusiva decisión del monarca. Sin duda hay que tener por una gran dicha que a un pueblo le haya tocado un noble monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado, pues éste tiene la fuerza en su razón".[38]

¿Quién, entonces, representa esta razón y por consiguiente ejerce lo que es esencial en el poder? Es el gobierno y, en general, la clase universal de los servidores civiles, ya que "el gobierno se apoya en el mundo de los servidores civiles (*Beamtenwelt*)".[39] Es este gobierno el que prepara y a la vez pone en vigor las decisiones del soberano. Afirma el interés general, aun en la busca de fines particulares. Es "en las acciones de los servidores civiles y en su preparación" donde "encontramos el punto en el que las leyes y las decisiones del gobierno tienen contacto con los individuos y se hacen valer en la realidad".[40] Es en la situación de los propios servidores civiles donde la función del Estado, la síntesis de lo particular y de lo universal, se realiza mejor, pues sólo en el cumplimiento de su deber, en su servicio al Estado, encuentran la satisfacción de sus necesidades particulares. Representan el tipo de hombre que encarna el espíritu del régimen y que sirve de modelo a toda la comunidad. Por derecho, cada miembro de la comunidad puede llegar a servidor civil. La clase universal está abierta a todos los ciudadanos; tal es el aspecto democrático del Estado racional; pero sólo está abierto a quien pase un examen objetivo de sus aptitudes y de su formación intelectual y moral.

Tal vez sea en este tipo de examen, que afecta las ciencias relacionadas directamente con la competencia administrativa así como con la preparación intelectual y la moral general en que "se vuelve costumbre una conducta desapasionada, recta y cortés",[41] en donde se encuentra el elemento más importante del Estado hegeliano, ese Estado que ha sido justamente caracterizado como *Beamtenstaat* (burocracia) y que, como tal es opuesto a las aristocracias de antiguo orden basadas en la nobleza, a las oligarquías basadas en el dinero y a las modernas democracias apoyadas en los números, en la

[37] *Ibid.*, par. 280 (trad. P. H. y A. B.).
[38] *Philosophy of History*, Parte IV, sec. III, cap. III, p. 456.
[39] *Ibid.*
[40] *Philosophy of Right*, par. 295 (trad. P. H. y A. B.).
[41] *Ibid.*, par. 296, p. 193.

opinión pública y en los intereses particulares. En su artículo sobre la Reform Bill inglesa, Hegel deplora la ausencia tanto en esa ley como en el existente estado de cosas "de las condiciones establecidas en Alemania, aun en aquellos que tienen derechos de cuna, fortuna o gran propiedad, necesarios para la participación en el gobierno o en los asuntos de Estado en sus ramas generales o particulares: estudios teóricos, preparación científica y ejercicio y experiencia prácticas".[42] En Inglaterra, un hombre sólo necesita contar con una cierta fortuna para poder ingresar en el Parlamento, que ejerce el verdadero poder. El resultado es que los gobernantes son una heteróclita colección de individuos en lugar de una asamblea de hombres competentes y dedicados al Estado. "Son los que saben, *hoi aristoi*, los que deben reinar, y no la ignorancia o la vanidad."[43] El gobierno de los servidores civiles es la forma moderna de aristocracia. La "burocracia", término que apareció por vez primera en la segunda parte del siglo XVIII con los comienzos del Estado moderno, y que inmediatamente adquirió un sentido peyorativo, queda rehabilitada en el pensamiento de Hegel, quien ve en ella la forma sistematizada y racionalizada (de conformidad con el espíritu de los tiempos modernos y la necesidad del concepto del Estado) del gobierno de los mejores. Pero, al mismo tiempo, Hegel tiene buen cuidado de evitar el reproche implícito en el sentido peyorativo del término "burocracia": que es una tiranía de servidores civiles que forman una casta, obedientes al *esprit de corps* y que constituyen un Estado dentro del Estado. La jerarquía no sólo constituye un medio interno de control contra la arbitrariedad sino que, ante todo, las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, hacen que los servidores civiles no adopten la posición aislada de una aristocracia, impidiendo así que la cultura y el talento se vuelvan medios de arbitrariedad y de dominio.

El poder legislativo hace surgir no sólo al monarca y el gobierno, de cuyos momentos ya hemos hablado, sino también un nuevo elemento, las "asambleas de las órdenes". El papel de estas últimas no es, precisamente, legislar. No toman decisiones esenciales o definitivas. Dan voz a la libertad subjetiva de los individuos, a las opiniones y los intereses de la masa, y a la sociedad civil, en la medida en que éstas están apartadas del gobierno. En esencia, las asambleas sirven de mediadoras entre el príncipe, el gobierno y el pueblo. Gracias a esta mediación, el poder del príncipe no parece aislado o, por consiguiente, ser simple dominación o capricho; tampoco quedan aislados entre sí los intereses particulares de comunidades, corporaciones e individuos. Se hace todo por impedir que el pueblo, como masa indiferenciada, participe directamente en el poder, mientras, al mismo tiempo, se le da una relación con el Estado. De esta manera no hay voto individual directo, que daría reconocimiento a la existencia y el papel del individuo aislado y abstracto, dando así también autoridad al peso de los números. El indivi-

[42] "Sobre el Reform Bill inglés", en *Werke*, ed. G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ss.), VII, 304 (trad. P. H. y A. B.).
[43] *Philosophy of History*, p. 456.

duo debe estar representado en su realidad concreta, como hombre dotado con ciertas características e intereses que le dan un lugar en el organismo social. El voto es echado por estamentos (*Stände*). Los estamentos en el sentido político (asambleas de las órdenes) se fundan en las órdenes en el sentido social (clases); los grupos económicos y sociales, los grupos con intereses particulares, deben estar representados como tales. Pero también aquí debe haber órganos de mediación; debe haber, dentro de los estamentos, un elemento esencialmente orientado a la función intermediaria que les ha sido asignada.

Tal es el papel de la considerable clase de propietarios terratenientes que son favorecidos por causa de su estabilidad y de su gran independencia en relación a la vez con el Estado y con las incertidumbres de la vida económica. Los propios terratenientes ocupan directamente lugares en la asamblea aunque

> En la otra parte y elemento de la clase social se introduce el lado inestable de la sociedad civil, el cual sólo puede intervenir por medio de los diputados; exteriormente, a causa de la multitud de sus miembros, pero esencialmente en razón a la naturaleza de su determinación y ocupación. En cuanto diputados de la sociedad civil, es fácil comprender directamente que lo son, tal por lo que ella es; por consiguiente, no como disuelta atomísticamente en los individuos y reunida en un momento sin más dilación y sólo por un acto singular y temporáneo, sino cuanto organizada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones constituidas, las cuales de este modo mantienen una conexión política.[44]

De este modo, los miembros de la clase industrial quedan representados por intermediación de las corporaciones: los propios representantes participan en las esferas de interés que representan, y, además, deben satisfacer ciertas condiciones de competencia que corresponden a las condiciones de fortuna exigidas a los miembros del primer orden. Los dos órdenes ocupan distintas asambleas; el papel de la primera cámara puede consistir en conciliar la segunda y el gobierno. De este modo, toda una serie de cuerpos intermedios y órganos de mediación sirve para disipar el espectro de una democracia abstracta y constituir un Estado en que la libertad coincida con la organización.

¿En qué grado lo logran? En términos más generales, ¿cuál es el resultado de esta empresa de conciliación entre los principios abstractos modernos y las necesidades de la organización gubernamental, que constituye la síntesis del racional Estado hegeliano? Puede decirse que las instituciones que hemos analizado garantizan un libre juego de la libertad, la igualdad y la fraternidad (o la universalidad de la persona humana), pero dentro de unos límites muy estrechos impuestos por esta organización del Estado. De este modo, hay libertad en la elección de oficio, en la distribución de los miembros de las clases (en contra de la regla de *La República* de Platón, en que queda fijada por el gobierno, o en el sistema indio de castas, que está determi-

[44] *Philosophy of Right*, par. 308, p. 200.

nado por el nacimiento), y en el hecho de que las únicas demandas que el Estado hace en tiempos normales son de dinero, en forma de impuestos. Desde todos estos puntos de vista, es el libre albedrío el que debe ser ese intermediario por el cual obtiene el Estado lo que necesita. En cuanto a la opinión pública, la libertad de prensa y la libertad de expresión y de escritura en general, la situación es más ambigua. "La libertad formal, subjetiva, por la cual los individuos, como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina opinión pública[...]."[45] Contiene principios externos de justicia junto con prejuicios, profundas tendencias de realidad junto con una opinión particular subjetiva y contingente. En ella, la verdad y el error infinito están unidos tan inmediata y directamente que el elemento serio o universal no puede discernirse con base en la propia opinión.[46] Por tanto, debe tener ocasión de manifestarse pero nunca de hacer el juicio último, ya que solo se justifica de manera general y confusa, no precisa y conscientemente. "Por tanto, su independencia es la primera condición formal para algo grande y racional (en la realidad como en la ciencia). Esto, por su parte, es seguro que de inmediato la opinión pública ha de tolerarlo, reconocerlo e instituirlo como una de sus propias convicciones."[47]

La libertad de comunicación pública (y en particular de la prensa), "la satisfacción de este instinto apremiante de decir y de haber expresado la propia opinión" también es reconocida pero limitada por causa de su ambigüedad. Es la expresión del principio de la libertad infinita de conciencia crítica y, a la vez, de la arbitrariedad de la opinión subjetiva y, en última instancia, una inducción al desorden y al crimen. Definir la libertad de prensa como la libertad de decir y de escribir lo que a cualquiera se le antoje corresponde a "la ignorante barbarie y superficialidad de representación".[48] Pero lo indeterminado del tema y de la forma en cuestión (¿dónde termina la opinión y dónde empieza la infracción?) siempre hace imprecisa la ley que la limita; el juicio contra ella siempre parece subjetivo. Esta subjetividad y contingencia en la represión, que por naturaleza son inevitables, sin embargo son indispensables. No obstante, Hegel pide indulgencia en la medida en que el Estado sea lo bastante saludable y fuerte para tolerar la expresión de opiniones irresponsables, porque se las trata con desprecio. Pero aun aquí, son "los que saben" quienes deben ser jueces de la medida en que la opinión pública, como se expresa en las asambleas, debe ser o no debe ser seguida y la libertad de expresión, como se le encuentra en la prensa y el discurso, es útil o es peligrosa y debe ser alentada, omitida o reprimida.

De igual modo, se reconoce la *igualdad*, pero sólo como igualdad abstracta de las personas ante la ley. Se expresa política y socialmente en la posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase universal y directo-

[45] *Ibid.*, par. 316, p. 204.
[46] *Ibid.*, par. 317, p. 205.
[47] *Ibid.*, par. 318 (trad. P. H. y A. B.).
[48] *Ibid.*, par. 319 (trad. P. H. y A. B.).

ra. Pero la igualdad debe ceder ante la supremacía de la diferenciación y de la articulación. No existe la igualdad social. La igualización de las fortunas es un sueño producido por el espíritu abstracto. La sociedad basada en la economía moderna fomenta unas desigualdades sociales más considerables de las que antes se habían conocido, y el Estado racional presupone una gran diferenciación. Desde el punto de vista político, se evita cuidadosamente el poder de los simples números. El punto de vista de la minoría ilustrada debe triunfar sobre el de la masa *(hoi polloi)* que no sabe lo que desea. Por último, se reconoce la universalidad de la persona humana, pero sólo en la medida en que no trae consigo el cosmopolitismo político. Así como la igualdad de personas no significa un Estado homogéneo, también así la universalidad de la naturaleza humana no significa la universalidad del Estado, que siempre sigue siendo un soberano particular, que, por su individualidad misma, excluye todas las demás soberanías. Existe, en realidad, la creación de una especie de sociedad universal desde un punto de vista económico, pero no prescinde de esta individualidad esencial de los Estados. En términos generales, la síntesis hegeliana nos lleva de vuelta a la oposición entre la sociedad y el Estado, que fue su punto de partida. Es una sociedad en gran parte liberal y descentralizada, pero más desde un punto de vista económico y social que desde uno político. Para tomar decisiones políticas concernientes al Estado, hay que adaptarse a su organización.

Pero es en la relación entre la política interna y la política externa, en último análisis, entre la paz y la guerra, donde el problema de la relación entre la sociedad y el Estado, entre las esferas particulares y el bien universal se plantea con toda su intensidad y envergadura. Desde el punto de vista del Estado, hay una comunidad entre la guerra y la paz. El Estado se afirma por medio de oposición. La soberanía que va dirigida hacia dentro trae consigo una soberanía dirigida hacia fuera; en la medida en que el Estado está constituido, ante todo, por su independencia e individualidad, por fuerza comprende un aspecto negativo y exclusivo que lo opone a otras individualidades autónomas. Por consiguiente, el Estado no puede afirmar, con justicia, su autoridad interna sin afirmar con ello su independencia externa. Existe no sólo una relación forzosa sino una relación proporcional: cuanto más unificado está un país en su interior, bajo la autoridad del Estado, es más capaz de hacer respetar su independencia desde fuera. "[...] los pueblos renuentes o temerosos de tolerar la soberanía interna han sido subyugados desde el exterior, y han luchado por su independencia con tanto menos gloria y éxito cuanto menos habían logrado organizar los poderes del Estado en asuntos internos". A la recíproca, "las guerras providenciales han impedido agitaciones internas y consolidado el poder interno del Estado".[49]

Sólo un gran peligro o un gran esfuerzo externo permite la realización de la unión sagrada del Estado, acallando divisiones e intereses particulares. Así, es evidente que en la guerra y por ella el Estado se revela mejor a sí mismo y mejor desempeña su función. Los tiempos normales se caracterizan por la libre actividad de las esferas particulares. Cada quien vive para su familia y su profesión. La totalidad sólo se introduce indirectamente en forma de cobro de impuesto, único requerimiento exigido por el Estado. Existe un definido predominio de la sociedad, la particularidad y la diversidad. Por otra parte, es la crisis y especialmente la guerra la que une las esferas particulares en la unidad del Estado; es en las crisis donde se afirma a sí misma la auténtica naturaleza del Estado y del patriotismo, exigiendo y obteniendo del individuo el sacrificio de lo que en tiempos de paz parecía constituir la esencia misma de su existencia: su familia, su propiedad, sus opiniones, su vida. De este modo la guerra, al mostrar la supremacía del Estado sobre la sociedad civil y el individuo en su derecho a exigir el supremo sacrificio para mantener la independencia, refuta las liberales teorías contractuales del Estado propuestas por Hobbes, Locke o la economía política. "Se hace un cálculo muy equivocado, cuando en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado sólo como sociedad civil, y como su fin último solamente es tenida en cuenta la garantía de la vida y de la propiedad de los individuos; puesto que esa garantía no es obtenida con el sacrificio de lo que debe ser garantizado, sino al contrario."[50] Y, lo que es más, "en la paz, la vida civil se extiende de continuo; y todos sus departamentos se amurallan, y, a largo pazo, los hombres se estancan. Sus idiosincracias cada vez quedan más fijas y osificadas".[51]

De este modo, aunque la guerra trae consigo la inseguridad de la propiedad y de la existencia, es una inseguridad saludable, conectada con la vida y el movimiento. La inseguridad y la muerte son desde luego necesarias, pero en el Estado se vuelven morales, al ser libremente escogidas. La mortalidad se vuelve algo escogido, y la negatividad que lleva en sus raíces se vuelve aquello que constituye el ser moral en su esencia.

> La guerra, como situación en la cual la vanidad de los bienes y de las cosas temporales[...] consigue su más elevado sentido en que, por su intermediación[...] "la salud ética de los pueblos es mantenida en su equilibrio, frente al fortalecimiento de las determinidades finitas, como el movimiento del viento preserva al mar de la putrefacción, a la cual lo reduciría una prolongada o, más aún, perpetua quietud".[52]

Criticando la idea kantiana de una paz perpetua asegurada por una asociación de Estados, Hegel observa que "aun si un número de Estados se convierte en una familia, este grupo, como individuo, debe engendrar un opuesto y crearse un enemigo",[53] tan cierto es que la auténtica política es la política exterior y que esta última es guiada por la posibilidad de guerra.

Como resultado, la ley internacional es extremamente precaria; es incompetente *de facto* y hasta *de jure* para hacer frente a la posibilidad y a la reali-

[49] *Ibid.*, par. 324, p. 209.

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*, adición, p. 295.

[52] *Ibid.*, p. 210.

[53] *Ibid.*, adición, p. 295.

dad de la guerra. "El derecho político externo surge de las relaciones de los Estados independientes; lo que en él es en sí y para sí conserva la forma del 'deber ser', puesto que, para que sea real, depende de voluntades soberanas y diferenciadas."[54] Desde luego, los Estados, como los individuos, sólo existen en la medida en que se reconocen unos a otros; esto nos lleva a la posibilidad de unos contratos y tratados que deben respetarse. "Pero, puesto que la soberanía de un Estado es el principio de sus relaciones con otro, en tal medida los Estados se encuentran en estado de naturaleza, en su relación mutua. Sus derechos sólo se realizan en sus voluntades particulares y no en una voluntad universal con poderes constitucionales que los sojuzguen."[55] Cuando estas voluntades particulares no pueden encontrar un punto de acuerdo, sus conflictos sólo pueden zanjarse por medio de la guerra. El derecho internacional no puede impedir la guerra allanando los conflictos, pues no hay una autoridad universal sobre los Estados que se les imponga; una liga de la índole pensada por Kant presupone la adhesión y la obediencia de los Estados, que siempre serán contingentes. Y el derecho internacional tampoco puede distinguir entre las guerras justas y las injustas, de acuerdo con la violación de tratados. Para cada Estado, su bien particular es la ley suprema. En nombre de este bien puede renegar de todos los compromisos que haya adquirido, siempre que ya no coincidan con sus intereses. El conflicto entre la moral y la política queda resuelto por la existencia completa del Estado y no por las demandas abstractas de una justicia universal. Pero en la medida en que el bien del Estado es la ley suprema, la guerra sigue siendo el recurso supremo por el cual se expresa, forzosamente, esta ley.

Sin embargo, la explicación basada en la pluralidad de los Estados independientes no agota la teoría hegeliana de la guerra, como tampoco su justificación por la negatividad humana: "las guerras auténticas tienen necesidad de otra justificación más[...]".[56] Esta justificación les viene de su misión histórica. A lo largo de la historia, guerras y revoluciones son los instrumentos del espíritu universal. El levantamiento del pueblo que enarbola la Idea y la difusión del principio en que está encarnado el Espíritu universal se efectúan por medio de guerras. Pero el lugar que Hegel otorga a esta justificación de las guerras por su papel histórico plantea un problema difícil. Si el sentido de la guerra se encontrara ante todo en el desarrollo y la difusión de la civilización, ¿qué ocurre cuando este desarrollo y esta difusión han sido definitivamente realizados? En lo político, ¿no se da el caso de que el fin de la historia es definido por la desaparición de las guerras y de las revoluciones violentas? Diríase que hay una tensión, si no oposición, entre las dos ideas hegelianas de la necesidad de la guerra y el fin de la historia.

Ambas parecen ser indispensables para la consecución del Estado racional. Sin guerra, el Estado tendería a quedar subordinado a la sociedad, lo universal a lo particular, y se desplomaría toda esa vida moral y política

[54] *Ibid.*, par. 330 (trad. P. H. y A. B.).
[55] *Ibid.*, par. 333, p. 213.
[56] *Ibid.*, par. 324 (trad. P. H. y A. B.).

tomada de los clásicos que Hegel desea reconstruir sobre los fundamentos de la modernidad: el valor, el patriotismo y el espíritu cívico. La oposición de ricos y pobres y la multiplicidad de Estados garantizaría la permanencia de crisis y guerras, pero, ¿no podrían dar una nueva forma a las cosas? Ante todo, en un mundo que seguiría estando dominado por las oposiciones, ¿aún tendría sentido el fin de la historia por la solución de todas las contradicciones? Por otra parte, sin el fin de la historia y sin una total reconciliación, toda la concepción hegeliana del Estado perdería su carácter definitivo y necesario. Como hemos visto, la filosofía política puede coincidir con la filosofía de la historia porque el Estado final reemplaza al régimen mejor. Tanto la descripción hegeliana del desarrollo histórico como la del Estado racional implican que el Estado final representa una síntesis que reconcilia todas las posibilidades humanas sin dejar espacio a lo inconcluso y a la insatisfacción que produciría un nuevo desarrollo de la historia universal.

Los textos de Hegel sobre la cuestión del fin de la historia son notablemente ambiguos. Por una parte, se ha puesto el Sol, está terminando el largo día del espíritu, la humanidad ha llegado a su vejez, que también es su florecimiento; la historia ha terminado porque el espíritu se ha encontrado a sí mismo al conocerse; la libertad se ha realizado en la coincidencia de su forma y su contenido.[57] Por otra parte, Hegel habla de los problemas que la historia tendrá que resolver en el tiempo futuro; cita a América como "la tierra del futuro en que se revelará la carga de la historia universal, tal vez en el antagonismo entre América del Norte y América del Sur";[58] ve en Rusia "una solidez primitiva" que "puede llevar en sí misma una enorme posibilidad de desarrollo partiendo de su naturaleza intensiva".[59] Sólo encontrando una solución a estas contradicciones aparentes con respecto al problema del fin de la historia misma podremos decidir su relación con el problema de la guerra.

El camino a una solución posible parece indicado por los textos en que Hegel distingue entre los principios históricos y su conversión a la realidad, entre su victoria como tales y su victoria manifiesta. En realidad, es la libertad concreta la que constituye el principio final; de hecho es la Reforma la que constituye su instrumento definitivo; Europa es el terreno en que se completa la historia universal, comenzada en Asia. Con respecto a la Reforma escribe Hegel: "Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre que existe en sí mismo y, por ende, en la verdad[...]. Ésta es la bandera bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros, no ha tenido ni tiene otra obra que hacer, que infundir este principio al mundo[...]."[60] Pero esta introducción del principio en el mundo no está completa, aunque el principio se haya realizado y el mundo actual sea el mundo ya completo sin

[57] *Philosophy of History*, Introducción, pp. 78 y 109.
[58] *Ibid.*, p. 86.
[59] Carta al barón Von Uexküll, *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister ("Philosophitches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1952]), II, 298, núm. 406 (trad. P. H. y A. B.).
[60] *Philosophy of History*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

necesidad de nada del exterior. En adelante, las revoluciones ocurren en el interior.

> El mundo cristiano es el mundo de la perfección; el principio está cumplido, y con esto ha llegado el fin de los días: la Idea ya no puede ver en el cristianismo nada insatisfecho[...] por eso la cristiandad no tiene una verdadera relación con el exterior; ya no tiene un sentido absoluto, sino sólo uno relativo, que está superado en sí y respecto del cual sólo se trata de manifestar que está superado.[61]

De este modo la historia ha terminado, en el sentido de que ha hecho su aparición el principio final. El mundo es virtualmente europeo u occidental, así como es, en principio, cristiano y protestante. Pero así como aún quedan Estados católicos o no cristianos, esta victoria espiritual de la Europa occidental todavía tiene que convertirse en realidad política. Hemos visto que, en la medida en que la Reforma representaba la cristianización del mundo, también representaba la secularización del cristianismo. La universalización del principio en cierto sentido suprime el principio, al realizarlo. Esto queda expresado políticamente por el hecho de que el auténtico Estado debe fundarse sobre la religión protestante, pero que su ciudadanía debe estar abierta a católicos, judíos y demás. El protestantismo es la base del Estado racional y cesa de ser su base. De igual modo, la europeización u occidentalización del mundo significará la pérdida de la supremacía de la Europa occidental, o al menos de su unicidad como dominio privilegiado del espíritu universal. Por consiguiente, Hegel puede concebir que, dentro de un mundo que se ha vuelto definitivamente europeo, el surgimiento de potencias no europeas, como los Estados Unidos o potencias no occidentales como Rusia, en la medida en que se europeícen ocuparán el centro del escenario histórico sin representar un principio original ni introducir una nueva etapa.

Podemos volver ahora al problema de la guerra. Parece que Hegel establece una distinción fundamental entre los pueblos que ya han alcanzado la etapa final de civilización y los demás. Por consiguiente, considera que las guerras de civilización son legítimas, inevitables e indispensables; eso significa la conquista, por las naciones civilizadas, de aquellas que no han llegado al mismo nivel de desarrollo del Estado. Por virtud de este principio, "el sino necesario de los imperios asiáticos es el de estar sometidos a los europeos. También la China habrá de someterse un día a este destino".[62] Por otra parte, los Estados plenamente desarrollados se reconocen, unos a otros, como legítimos. Constituyen una federación de Estados o al menos un familia dentro de la cual la afinidad o la comunidad de costumbres hace posible una nexo jurídico que subsiste durante las guerras, humanizándolas y limitándolas. Lo que es más, esta limitación, esta transformación, termina con la desaparición de la guerra misma que, entre Estados europeos, ya no es fáctible. En su *Estética* dice Hegel con respecto al futuro de la epopeya:

[61] *Ibid.*, p. 342.
[62] *Ibid.*, Parte I, sec. II, p. 142.

> Si deseamos tener una idea de lo que podrán ser las epopeyas del futuro comparadas con las del pasado, sólo debemos imaginar un racionalismo norteamericano, vivo y universal, que triunfara sobre su prisión en un proceso infinito de salto y particularización. Hoy, en Europa cada pueblo está limitado por todos los demás y no puede emprender, por sí solo, una guerra contra los pueblos europeos. Si deseamos escapar de Europa, sólo podremos hacerlo en dirección de Estados Unidos.[63]

Pero, si Europa es el futuro de América, si América a su vez debe llegar a conocer la organización racional del Estado desarrollado, entonces también ella dejará atrás la edad de la juventud, de la "poesía naciente", de heroísmo y de guerra que es la edad de la epopeya. También América llegará a "la forma de los principios, deberes y leyes generales, que son válidos en sí mismos aun sin la viva particularidad subjetiva de los individuos". Pasará de la poesía épica, en que "se da rienda suelta a la libre individualidad de las figuras", a "la simple prosa racional de una vida civil y doméstica ordenada". En suma, el Estado final debe adaptarse a "una realidad apropiada a la prosa"[64] en que florecen los principios abstractos en el lugar del descubrimiento individual, armas de fuego en lugar de héroes y la novela en lugar de la epopeya. La Europa de tiempos de Hegel es el ejemplo de semejante sociedad. Y como la epopeya, la guerra en principio pertenece al pasado.

Ésta es, pues, la solución a la que nos conduce Hegel: la guerra es indispensable al Estado racional en la medida en que el Estado se distingue de la sociedad civil. Pero la realización misma del Estado plenamente desarrollado trae consigo la desaparición de la guerra. Indispensable y a la vez contraria al Estado desarrollado, sólo subsiste por la existencia de otros Estados que aún no están desarrollados. Gracias a su relación con el exterior, con aquellos pueblos que no reconocen como Estados y que aún no están racionalmente organizados y que, históricamente representan el pasado, los Estados modernos desarrollados que, como aquellas naciones de la Europa occidental, ya no pueden luchar entre sí, pueden asegurar su propia unidad y la virtud política de sus ciudadanos.

Semejante resolución plantea, desde luego, un gran número de preguntas que Hegel no responde; al menos, no explícitamente. En primer lugar, ¿no es provisional en esencia? Hay en los pueblos aún no convertidos al Estado racional un "residuo incivilizable" que los haría los adversarios providenciales y permanentes que el Estado racional necesita? ¿Se asemejaría la occidentalización del mundo, la conversión del principio en realidad, a ese progreso infinito que Hegel criticó en Kant? Si, por lo contrario, este proceso debe llegar a su fin, si el mundo, como Europa, debe "constituir una sociedad prosaicamente organizada", ¿no encontrará un adversario, en caso de necesidad formando uno dentro de sí mismo, como insiste Hegel que sería

[63] "Ästhetik", en *Hegels Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Stuttgart: F. Frommann, 1927-1941), III "Sistema de las artes individuales", 3, A. a *Das Epische Allgemeine Weltzustand*; vol. III, pp. 354-355 (trad. P. H. y A. B.).
[64] *Ästhetik*, p. 341, y c *Das Epos als Einheitsvolle Totalität*, p. 395.

el caso para la sociedad proyectada por Kant? ¿Renacerá la guerra del simple hecho de la pluralidad de los Estados y de la ausencia de una autoridad soberana? ¿O señala esta situación hacia el nacimiento de un Estado universal? ¿O, por último, la situación definitiva de que una pluralidad de Estados entre los cuales la guerra habrá perdido todo sentido normal y legítimo, ¿se debe al reconocimiento recíproco de la similitud de sus modos de vida y costumbres y su comunidad de principios pero entre los cuales siempre seguirá siendo posible, debido a la contingencia de sus relaciones? En este último caso, ¿no sería una guerra que no fuese una oposición de principios, que ya no representase un progreso histórico, que ya no tuviese esa "otra justificación" que necesitan las guerras reales, no sería una guerra que, en caso extremo, sólo naciera del accidente y, en todo caso, fuese el resultado de una contingencia no justificada por la necesidad de la historia, una guerra contraria al principio constitutivo universal de los Estados que la entablaran, y que por tanto perdería la función educativa política y moral que sólo ella puede desempeñar? Aun si siguiera habiendo la posibilidad de guerra, ¿no tendería cada vez más la sociedad civil a obtener ventaja sobre el Estado? En suma, esa decadencia, ese *Versumpfen des Menschen* que Hegel atribuye a la sociedad civil pacífica, ¿no continuaría hasta alcanzar su fin? Hegel se niega a contestar; se niega a hacer predicciones. La historia sólo tiene que ver con el pasado y, en cuanto a la filosofía, "el búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer el crepúsculo".[65]

Tal vez sea posible decir que, si Hegel deseaba hacer la síntesis de los antiguos y de los modernos, del amo pagano y del esclavo cristiano, del guerrero antiguo y el obrero moderno, de la *polis* fundada en la devoción de los ciudadanos y de la sociedad fundada en la satisfacción de las personas particulares, terminó menos con una auténtica síntesis que con una tensión entre dos polos o un precario equilibrio. Acaso sea posible ir aún más lejos y decir que el equilibrio alcanzado apunta, en último análisis, en una dirección. Tomando como cosas dadas la revolución moderna y la liberación de las pasiones, Hegel deseó restaurar sobre estas bases la organización política y la excelencia humana que, según acusa, los modernos están poniendo en peligro. Pero si es verdad que su "Estado de servidores civiles" constituye la fórmula que más racionalmente se conforma a la esencia del Estado moderno y que es la más factible, tal vez no sea menos cierto decir que la reconciliación de antiguos y modernos, como la plantea Hegel en esta fórmula y en su filosofía de la historia, representa en sus elementos esenciales una consagración decisiva de la modernidad.

[65] *Philosophy of Right*, Prefacio (trad. P. H. y A. B.).

LECTURAS

A. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Prefacio; Tercera parte.
———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. Introducción; Parte II: "El mundo griego"; Parte III, cap. ii; "El cristianismo"; Parte IV, sec. III, cap. i: "La Reforma"; cap. iii: "La Ilustración y la Revolución".
———, *Fenomenología del espíritu*, cap. iv, sec. A: "El amo y el esclavo".

B. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*.
———, *Filosofía de la historia*.
———, "Sobre el Reform Bill inglés" y "Sobre la constitución alemana", en C. J. Friedrich, comp., The Philosophy of Hegel, Modern Library, Nueva York, 1953.

Introducción

Para Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

Después de haberse refutado su *oratio pro aris et focis*[1] de carácter celestial, la existencia *profana* del error quedó seriamente comprometida. El hombre, que, en la realidad imaginaria del cielo donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar sólo la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica antirreligiosa es que *el hombre hace la religión* y no la religión al hombre. Más precisamente: la religión es la autoconciencia y la autovaloración del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, ubicado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hom-*

[1] En latín, en el original: Oración por los altares y los hogares [N. de T.].

bre, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos mismos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, Point-d'honneur[2] espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, el argumento general para su consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* del ser humano, porque el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por lo tanto, la lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra *ese mundo* para el que la religión es su *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo[3].

Renunciar a la religión en tanto dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para éste una dicha *verdadera*. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es *exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones*. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en *germen*, la *crítica de este valle de lágrimas*, rodeado de una *aureola* de religiosidad.

[2] En francés en el original. [N. de T.].

[3] Cf. con la nota 1 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 109), donde el traductor M. Simon recorre ejemplos sobre la concepción de la religión en la tradición marxista. La comparación de la religión con los efectos narcóticos, analgésicos, del alcohol y de drogas como el opio parece ser creación de Bruno Bauer, mientras que su difusión sería obra de Moses Hess y Karl Marx. Muchos otros también la usaron, como Ludwig Feuerbach y Heinrich Heine [N. de T.].

La crítica arrancó las cadenas a las flores ilusorias, no para que el hombre soporte las siniestras cadenas desnudas de toda fantasía, sino para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas. La crítica de la religión desilusiona al hombre, para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su realidad como hombre desilusionado que ha entrado en razón, para que sepa gravitar alrededor de sí mismo y, en consecuencia, alrededor de su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no se decida a girar alrededor de sí mismo.

Por lo tanto, la *tarea de la historia* consiste en descubrir la *verdad del más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *el más allá de la verdad*. La *tarea de la filosofía*, la cual está al servicio de la historia, es, después de desenmascarar la *forma sagrada* de la alienación humana, desenmascarar la alienación *bajo sus formas no-sagradas*. La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra; la *crítica de la religión*, la *crítica del derecho*; la *crítica de la teología*, la *crítica de la política*.

El estudio que sigue[4] – y que constituye una contribución al tema– no se atiene directamente al original, sino a una copia, a la *filosofía* alemana del Estado y del derecho. Y esto sucede sencillamente porque concierne a *Alemania*.

Si tomáramos como punto de partida el *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado sería siempre un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político ya se encuentra, como un objeto polvoriento, en el depósito histórico de los pueblos modernos. Si yo niego las pelucas

[4] Marx se refiere precisamente a este mismo escrito, compuesto entre 1843 y 1844 [N. de T.].

empolvadas, todavía me quedan las pelucas sin empolvar. Si yo niego la situación alemana de 1843, me encuentro, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, mucho más alejado del centro de la actualidad.

Más aún, la historia alemana se jacta de haber tenido una evolución, ejemplo de la cual no se constata en ningún otro pueblo del cielo de la historia, ejemplo que ningún otro pueblo imitará. En efecto, nosotros hemos tomado parte en las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Nosotros hemos vivido una restauración, primero porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, debido a dos causas: al comienzo, porque nuestros señores tuvieron miedo, y después, porque no lo tuvieron. Nosotros, conducidos por nuestros pastores, una sola vez tuvimos la compañía de la libertad: *el día de su entierro.*

Hay una escuela que legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer, una escuela que declara rebelde a cada grito del siervo contra el látigo ruso puesto que el látigo ruso, hereditario, histórico, está cargado de años. Esta escuela –a la cual la historia sólo muestra su *a posteriori*, como el Dios de Israel a su servidor Moisés [5]– es la *escuela histórica del derecho*[6]. Ella habría inventado la historia alemana, si ella

[5] Éxodo XXXIII, 23: "Después retiraré mi mano y tú verás mis espaldas. Pero nadie puede ver mi rostro".

[6] Cf. con la nota 4 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 110). El traductor M. Simon recuerda que el fundador de la escuela histórica del derecho había sido el jurista alemán Gustav v. Hugo (1764-1844). Asiduo lector de Kant, en su obra mayor *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, siete volúmenes compuestos entre 1792 y 1821, se ocupa del derecho natural. Junto al ideólogo Karl v. Savigny (1779-1861), y el historiador Leopold v. Ranke (1795-1886), sentó las bases para la investigación histórica de carácter científico, con respeto por la pura realidad histórica. Los integrantes de la escuela histórica combatían la filosofía hegeliana que establecía procedimientos de construcción de la historia y le cuestionaban que introdujera, de manera arbitraria, una teleología en el desarrollo de la historia. Por su parte, Marx, en abierta polémica, atacó a esta escuela histórica en artículos periodísticos. Allí, denostó a Hugo por escéptico, por acotarse al estudio de las fuentes y por aceptar toda existencia como autoridad y fundamento [N. de T.].

misma no fuera una invención de la historia alemana. Como un Shylock, pero como un Shylock lacayo, ella, por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, invoca el testimonio de su apariencia, su apariencia histórica, su apariencia germano-cristiana.

Por el contrario, unos bonachones entusiastas, teutómanos por sangre y liberales por reflexión, buscan la historia de nuestra libertad más allá de la historia, en las selvas teutónicas. Pero, si sólo se la encuentra en las selvas, ¿en qué difiere nuestra historia de la libertad, de la historia de la libertad del jabalí? Además, es bien sabido que a cada pregunta, su respuesta. Entonces, ¡dejemos en paz a las selvas teutónicas!

¡*Guerra* al estado de cosas alemán! ¡Con fuerza! Éste se encuentra *por debajo del nivel de la historia*, está *por debajo de toda crítica*, pero continua siendo objeto de crítica; como el criminal, que se encuentra por debajo del nivel de la humanidad, continua siendo objeto del *verdugo de las altas obras*. Cuando la crítica lucha contra el estado de cosas, la crítica no es la pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objetivo es su *enemigo*, al que desea, no refutar, sino *aniquilar*. Pues el espíritu de esta situación ha sido refutado. En sí misma, ésta no es un objeto *digno de pensamiento* sino una *existen-*

cia tan despreciable como despreciada. La crítica no tiene necesidad de ponerse de acuerdo con ella misma sobre esta cuestión ya que tiene una idea clara al respecto. Ella no se presenta como un *fin en sí mismo* sino solamente como un *medio*. Su *pathos* fundamental es la *indignación*; su obra esencial, la *denuncia*.

Se trata de describir una sorda presión que ejercen, unas contra otras, todas las esferas sociales, un mal humor general e inactivo, una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las bajezas, de por sí, no es más que la *bajeza del poder*.

¡Qué espectáculo! La sociedad se divide hasta el infinito en las más variadas razas, enfrentadas unas contra otras, con sus pequeñas antipatías, su mala conciencia y una brutal mediocridad. Precisamente a causa de su recíproca actitud, equívoca y sombría, es que sus *señores* las tratan a todas ellas, sin discriminar, como *existencias meramente concedidas*. E incluso ellas mismas deben reconocer y proclamar como una concesión del Cielo el hecho de ser *dominadas, gobernadas y poseídas*. Ahora bien, ¡existen soberanos cuya grandeza se halla en razón inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica que está en el centro del *combate*. En el combate, no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble, si es un par, si es un enemigo *interesante*; se trata sencillamente de *herirlo*. Se trata de no otorgar a los alemanes ni un solo instante de ilusión ni resignación. Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las es-

feras de la sociedad alemana como la *partie honteuse*[7] de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle así *coraje*. De esta manera, queda satisfecha una necesidad imperiosa del pueblo alemán: las necesidades de los pueblos son, en persona, los fundamentos últimos de su satisfacción.

Y este combate contra el contenido limitado del *status quo* alemán no carece tampoco de interés para los pueblos *modernos*, ya que el *status quo* alemán es la *forma acabada y sincera* del *ancien régime*[8], y el *ancien régime* es la *falta oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos; y éstos siguen siendo importunados por las reminiscencias de ese pasado. Para estos pueblos, es instructivo ver el *ancien régime*, que entre ellos ya vivió su *tragedia*, cómo representa ahora su *comedia* bajo el aspecto del espectro alemán. Su historia era *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo; en cambio, la libertad era un capricho personal; en otros términos, mientras se creía y debía creer en la justificación del *ancien régime*. Durante el tiempo en que el *ancien régime* estaba en lucha, como orden del mundo existente contra un mundo aún en gestación, vivía al amparo de un error de la historia universal, que no era simplemente un error personal. Por esto, su caída fue trágica.

Por el contrario, el actual régimen alemán es un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universal-

[7] En francés, en el original [N. de T.].

[8] En francés, en el original. Las siguientes apariciones de este término, también en francés, en el original [N. de T.].

mente reconocidos, es la vanidad del *ancien régime* expuesta ante los ojos del mundo; y aquél sólo se imagina creer aún en sí mismo y exige al mundo la misma ficción. Si todavía creyera en su propia *esencia*, ¿intentaría esconderla bajo la apariencia de una esencia extranjera? ¿E intentaría su salvación en la hipocresía y la sofística? El *ancien régime* moderno ya no es más que el *comediante* de un orden del mundo cuyos *héroes verdaderos* han muerto. La historia es radical y atraviesa fases antes de enterrar una forma anciana. La fase final de una forma de la historia universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, una vez heridos de muerte trágicamente en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, debieron morir otra vez – esta segunda vez cómicamente – en los *Diálogos* de Luciano. ¿Por qué, esta trayectoria de la historia? Para que la humanidad se despida *serenamente* de su pasado. Esta decisión histórica serena es la que nosotros reclamamos a los poderes públicos de Alemania.

Por el contrario, cuando la misma realidad político-social *moderna* se somete ella misma a la crítica, cuando, entonces, la crítica se eleva hasta el plano de los problemas verdaderamente humanos, se encuentra por fuera del *status quo* alemán, o, de otro modo, aborda su objeto *por debajo* de él. ¡He aquí ejemplo! Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación de la industria, y el mundo de la riqueza en general, con el mundo político. ¿Bajo qué forma comienza este problema a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *derechos protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*[9]. La teutomanía

[9] Se trata de la teoría proteccionista que demanda una intervención del Estado en la producción, a través de la instalación de tarifas aduaneras: derechos protectores (*Schutzzölle*). El proteccionismo tiene una forma extrema en el sistema prohibicionista que tiende a eliminar la competencia de los comerciantes extranjeros mediante derechos de aduana elevados o mediante prohibiciones con el sólo objeto de defender la economía nacional. En una Alemania preocupada por la supresión de las aduanas interiores y comprometida en un desarrollo industrial naciente, estas concepciones económicas suscitaron un vivo interés [N. de T.].

ha pasado de los hombres a la materia y, así, un buen día, nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del acero se vieron transformados en patriotas. Por tanto, en Alemania, ahora se empieza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, de forma que se le confiere la *soberanía hacia el exterior*. Entonces, en el presente, Alemania comienza a debutar con aquello que comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. La situación vieja y podrida contra la cual estos Estados se rebelan bajo un plan teórico, y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludada en Alemania – la que todavía apenas se atreve a llevar la teoría *listiana*[10] a la más implacable práctica – como la aurora naciente de un bello porvenir. Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se enuncia en términos de *economía política* o de *dominio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania se enuncia en términos de *economía nacional* o de *dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. Por lo tanto, en Francia y en Inglaterra, se trata de suprimir el monopolio, que ha completado su ca-

[10] Friedrich List (1789-1846), profesor alemán de economía política en la Universidad de Tubinga, escribió una teoría en defensa del sistema proteccionista, que, en su homenaje, lleva su nombre. Concibió la evolución económica en etapas: primero, toda nación necesita aumentar sus propias capacidades de producción; luego, puede ingresar en la competencia del mercado. Pero, conociendo las dificultades para el desarrollo de una industria que se expone a la competencia extranjera ya desde sus comienzos, List apoyaba la creación de protecciones aduaneras para la fase inicial del proceso. Liberal en política y en economía, el teórico fomentó en Alemania la creación de la unión aduanera germana, la *Zollverein*, la que, más tarde conduciría a la creación del Estado alemán [N. de T.].

mino hasta sus últimas consecuencias; en Alemania, se trata de llevar al monopolio hasta sus últimas consecuencias. Allí, se trata de encontrar la solución; aquí, todavía, la cuestión sólo se circunscribe al conflicto. ¡Suficiente como ejemplo de la forma *alemana* de los problemas modernos, ejemplo de cómo nuestra historia, parecida a un recluta torpe, hasta ahora no ha tomado otra tarea más que reproducir, a modo de ejercicio, historias trilladas!

Por lo tanto, si la *totalidad* de la evolución alemana no superara la evolución *política* alemana, un alemán podría tomar parte en los problemas del presente, a lo sumo, a la manera como puede hacerlo un *ruso*. Sin embargo, si el individuo particular no se ve trabado por los límites de la nación, menos aún la nación entera puede liberarse con la liberación de un sólo individuo. Los escitas no progresaron ni un paso hacia la cultura griega, aún si Grecia entera cuenta con un escita entre el número de sus filósofos[11].

Por fortuna, nosotros, los alemanes, no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia de Alemania. Entonces, si, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes*[12] de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes*[13] de nuestra historia ideal –es decir, la *filosofía*– nuestra crítica figura

[11] Anacarsis, filósofo de origen escita, del siglo VI A. C. Diógenes Laercio lo incluye entre los Siete Sabios de Grecia [N. de T.].

[12] En francés, en el original [N. de T.].

[13] En francés, en el original [N. de T.].

en el centro mismo de los problemas sobre los que el presente dice: *that is the question*[14]. Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe, es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la altura del moderno presente *oficial*. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir a esta historia hecha de sueños en el estado de cosas existentes, y someter a crítica, no sólo a esta historia existente, sino también, y al mismo tiempo, a su prolongación abstracta. En lo concerniente al Estado y al derecho, su futuro no puede *limitarse* ni a la negación directa de su situación real ni a la puesta en obra directa de su situación ideal, puesto que su situación ideal implica la negación directa de su situación real, la cual, desde el punto de vista de los pueblos vecinos, casi ha *sobrevivido* a la puesta en obra de su situación ideal. En consecuencia, no le falta razón al partido político *práctico* cuando, en Alemania, exige *la negación de la filosofía*. Se equivoca no al exigir sino al detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica. Cree consumar esta negación por el hecho de volverle la cabeza y darle la espalda a la filosofía, mientras murmura acerca de ella algunas frases malhumoradas y banales. Su limitado horizonte no logra colocar a la filosofía en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana*, e incluso cree falsamente que ella se encuentra *por debajo* de la práctica alemana y de las teorías que están a su servicio. Vosotros exigís que se tome como punto de partida a los *gérmenes reales de la vida* pero olvidáis que el ver-

[14] En inglés, en el original [N. de T.].

dadero germen de vida del pueblo alemán no ha hecho hasta aquí más que vegetar bajo su cráneo. En una palabra, *no podéis suprimir la filosofía sin realizarla.*

Es un error similar, aunque partiendo de factores *inversos*, al que cometía el partido político *teórico*, que tiene su origen en la filosofía.

Este partido sólo vio en la lucha actual el *combate crítico de la filosofía con el mundo alemán*; no tomó en consideración que la *filosofía que existe desde entonces* pertenece ella misma a este mundo para el que es su *complemento*, aún cuando se trate de un complemento ideal. Crítico con su antagonista, no tuvo una actitud crítica consigo mismo; en efecto, tomó las *hipótesis* de la filosofía y, entonces, o bien se detuvo en los resultados ya obtenidos por ésta, o bien presentó exigencias y resultados tomados de otros lados como exigencias y resultados de la filosofía, aunque éstos sólo pudieran obtenerse – admitiendo su legitimidad – por la negación de la *filosofía existente desde entonces*, de la filosofía como filosofía. Evitamos dar una descripción más detallada de este partido que puede ser reducido a su principal defecto: *creyó poder realizar la filosofía sin suprimirla.*

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del derecho*, que ha recibido de *Hegel* su forma última, la más rigurosa y la más rica, es lo uno y lo otro, al mismo tiempo, tanto análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la negación categórica de todo lo que hasta aquí ha sido la *conciencia política y jurídica alemana*, que tiene su expresión más importante, la más universal, elevada al rango de *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho.* La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente* de *pensar* el

Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania; a la inversa, la concepción *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real,* sólo era posible porque y en tanto que el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real*, o bien provee al hombre *total* sólo de una satisfacción imaginaria. En política, los alemanes han *concebido* aquello que los otros pueblos han *hecho.* Alemania era la *conciencia teórica* de estos pueblos. El carácter abstracto y presuntuoso de su pensamiento siempre fue a la par de la unilateralidad y de la estrechez de la realidad que se verifican en ellos. Por lo tanto, si el *status quo* de la *estructura alemana* del Estado expresa la perfección del *ancien régime*, la perfección de la astilla clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *ciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del Estado moderno*, la desagradable condición de su propia carne.

Como un simple y decidido adversario de lo que hasta aquí fue la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no cierra su camino en ella misma sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica.*

Se plantea la siguiente pregunta: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*[15], es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana,* que será el futuro más inmediato de estos pueblos?

Sin duda, el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derroca-

[15] En francés, en el original [N. de T.].

da por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas. La teoría es capaz de conmover a las masas una vez que ella demuestra *ad hominem*, y ella demuestra *ad hominem* una vez que deviene radical. Ser radical es tomar la cosa desde su raíz. Ahora bien, la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en que parte de la supresión *positiva* y determinada de la religión. La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual *el hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Estas condiciones no pueden ser mejor retratadas que mediante la exclamación de un francés, a propósito de un proyecto de impuesto sobre los perros: "¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fueseis hombres!"

Incluso históricamente, la emancipación teórica tiene una significación específicamente práctica para Alemania. Porque el pasado *revolucionario* de Alemania es teórico, es la *Reforma*. Como en ese entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*.

Es cierto que *Lutero* venció a la servidumbre por *devoción*, porque la sustituyó por la servidumbre por *convicción*. Quebró la creencia en la autoridad porque restauró la autoridad de la creencia. Transformó a los clérigos en laicos porque transformó a los laicos en clérigos. Liberó al hombre de la religiosidad exterior porque hizo de la religiosidad, el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, porque colocó cadenas en el corazón.

Pero si el protestantismo no era la verdadera solución del problema, sí estaba en la posición correcta. Entonces, el combate del laico contra el *clérigo fuera de él* ya no correspondía, sino el combate contra su *propio clérigo interior*, contra su naturaleza *clerical*. Si la transformación protestante de los laicos alemanes en clérigos emancipó a los papas laicos, es decir, a los *príncipes*, de sus hombres de Iglesia, de los privilegiados y los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes – por cierto, muy beatos – en hombres emancipará al *pueblo*. Pero, así como la emancipación no se detuvo en los príncipes, la *secularización* de los bienes tampoco se detendrá en la *expoliación*, llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. En esa época, la acción más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos[16], fracasó frente a la teología. Hoy, fracasada la propia teología, la realidad menos libre de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era el sir-

[16] Las predicaciones de Lutero durante los comienzos de la Reforma (1524-1525) fueron apropiadas por movimientos populares que produjeron levantamientos de campesinos, pronto condenados por el iniciador del protestantismo. Entre estos movimientos se contaban los anabaptistas de la ciudad de Münster y, luego, los nicodemitas y libertinos, quienes "insistieron sobre la inspiración directa que el Espíritu Santo concedía al fiel, acentuando místicamente, por una parte, la hostilidad hacia las ceremonias y cualquier forma de culto externo, y proclamando, por otra, la igualdad social y económica de todos los creyentes en el espíritu evangélico. Los desheredados, y sobre todo las masas campesinas alemanas, en efervescencia desde hacía muchos años, vieron en la nueva fe también un medio de redención social. Ante las profanaciones y los excesos llevados a cabo por estos pobres fanáticos, reaccionaron, Lutero con toda la violencia verbal de que era capaz y los nobles alemanes, con una ferocidad militar aún mayor". (Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999, págs. 246-247) [N. de T.].

viente más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el sirviente incondicional de algo aún más bajo que Roma: de Prusia y de Austria, de los hidalgos de los campos y de los filisteos.

Sin embargo, una dificultad fundamental parece obstaculizar una revolución *radical* alemana.

En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, un fundamento *material*. Una teoría sólo se concreta en un pueblo en la medida en que ella es la concreción de sus necesidades. Ahora, ¿el enorme desacuerdo entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana tendrá como correlato el mismo desacuerdo que existe, por un lado, entre la sociedad burguesa y el Estado y, por otro, entre esta sociedad y ella misma? ¿Las necesidades teóricas se convertirán, sin transición, en las necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado los grados intermedios de la emancipación política al mismo tiempo que los pueblos modernos. No siquiera ha alcanzado en la práctica a las fases que ha superado teóricamente. ¿Cómo podría realizar un *salto mortale*[17] para saltar no sólo más allá de sus propias barreras, sino también, y al mismo tiempo, por sobre las barreras de los pueblos modernos, barreras que debe sufrir y visualizar como la liberación de sus propias barreras reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales, cuyas condiciones y lugar de nacimiento parecen justamente faltar.

[17] En italiano, en el original [N. de T.].

No obstante, si bien Alemania sólo ha acompañado al desarrollo de los pueblos modernos con su actividad abstracta del pensamiento sin tomar parte activa en los verdaderos combates de este desarrollo, ha compartido, por otra parte, los *sufrimientos* sin participar de sus gratificaciones, sin compartir la satisfacción parcial. A la actividad abstracta, corresponde el sufrimiento abstracto. Por esto, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea sin haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Se podrá compararla con un *adorador de fetiches*, que muere de las dolencias del cristianismo.

Si, ante todo, se consideran los *gobiernos alemanes*, se constatará que éstos son empujados por las circunstancias, por la situación de Alemania, por el estado de la cultura alemana, y, finalmente, por su propio buen instinto, a combinar los *defectos civilizados* del *mundo político moderno*, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *ancien régime*, que sí podemos jactarnos de poseer plenamente. Y, así, Alemania debe participar cada vez más, si no en la cordura, por lo menos en la sinrazón de estas estructuras de Estado que se sitúan más allá de su propio *status quo*. ¿Acaso hay en el mundo, por ejemplo, un país que comparta, de un modo tan ingenuo como la Alemania que se dice constitucional, todas las ilusiones de la forma constitucional del Estado, sin compartir ninguna de sus realidades? O bien, ¿no debía ser necesariamente alemana la ocurrencia de asociar los suplicios de la censura a los suplicios de las leyes de septiembre en Francia[18], que presu-

[18] Son las leyes francesas de septiembre de 1835, cuyo artífice fue el entonces Ministro del Interior Adolphe Thiers (1797-1877), quien fuera primer Presidente de la Tercera República (1824-1827). En 1834, se su-

ponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, igualmente en el Sacro Imperio Romano Germánico se encontrarán los *vicios* de todas las formas de Estado. Que este eclecticismo alcance un nivel insospechado hasta hoy lo testimonia la *glotonería estético política* de un rey alemán[19] quien aspira a representar todos los roles de la monarquía, tanto feudal como burocrática, tanto absoluta como constitucional, tanto autocrática como democrática–

cedieron levantamientos obreros, en Lyon y París, contra el gobierno de la Monarquía de Julio. La insurrección fue aplastada. Con posterioridad se tomaron represalias adicionales, utilizando como pretexto el atentado fallido del 28 de julio contra el rey Luis Felipe, entre las que se cuentan las leyes de septiembre de 1835. Su aplicación contribuyó al mantenimiento de la monarquía, al restringir las actividades del Senado y adoptar solapadamente medidas rigurosas para la prensa: aumento de la cuantía de caución en los depósitos de los periódicos, amenazas de encarcelamiento y multas para quienes se expresaran en contra de la propiedad privada y el sistema estatal vigente, etc. Contemporáneo de los hechos, Marx se expresó al respecto. Publicó artículos en los que criticaba el accionar del gobierno de Prusia que cala en una paradoja: en tanto condenaba sólo con palabras la censura en Francia, la reforzaba [N. de T.].

[19] El rey al que Marx alude es Federico Guillermo IV (1795-1861) quien rigió Prusia desde 1840 hasta su muerte. Recibió el mote de "el romántico sobre el trono" porque prefirió rodearse de intelectuales, artistas y humanistas antes que seguir la carrera de las armas en la que se habían lucido sus antecesores. Nostálgico de un pasado glorioso, especialmente del Sacro Imperio Romano Germánico, su llegada al trono había esperanzado a los alemanes partidarios de la unificación. Pero sus acciones de gobierno pronto decepcionaron a correligionarios y enemigos y las críticas brotaron desde todos los ámbitos. Sus medidas tendieron al fortalecimiento de la monarquía y a la postergación de intentos democráticos, aunque a menudo eran contradictorias y difusas. Marx y Engels participan, en artículos periodísticos, de las voces en contra del soberano y Engels. Federico Guillermo queda caracterizado como un político ambiguo, inconsecuente, timorato, atravesado por pensamientos heterogéneos. En 1858, sufrió un ataque cerebral; murió loco tres años más tarde [N. de T.].

aspira a representarlos, si no en la persona del pueblo, al menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, al menos para *sí mismo*. En tanto Alemania *carezca de un presente político constituido en un mundo particular*, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera universal del presente político.

Ni la revolución *radical*, ni la emancipación humana general constituyen un sueño utópico para Alemania, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *únicamente* política, la revolución que deje en pie los pilares de la casa. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, únicamente política? Sobre el hecho de que una *parte de la sociedad civil*[20] se emancipe y logre la dominación general de la sociedad, partiendo de su *situación particular*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero solamente a condición de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, dinero y cultura, o pueda adquirirlos a su antojo.

[20] El origen de la expresión "sociedad civil" está en Hegel (Hegel, Georg Wilhelm F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main, 2 Auflage, Suhrkamp, 1989. Hay trad. española: *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975). "Con el concepto de sociedad civil – instancia de escisión ética entre la familia y el estado – Hegel menta la compleja red de relaciones e instituciones sociales, económicas y jurídicas de la sociedad capitalista industrial, una red que, en principio, ya había sido desplegada por la economía política clásica" (Mazora, Martín, *La sociedad civil en Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, pág. 23.). Para el filósofo alemán, sociedad civil y Estado son nociones que se oponen y excluyen, en tanto la primera se constituye de los intereses privados y egoístas de los individuos que buscan sus beneficios económicos personales. De esta manera, el Estado es exterior al individuo en quien conviven a un tiempo el ciudadano y el hombre privado. Esta situación tiene por consecuencia el desgarro interno del ser humano, su alienación [N. de T.].

Ni hay una sola clase de la sociedad civil que pueda desempañar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, un momento durante el cual confraterniza con la sociedad en su conjunto y se funde con ella, un momento durante el cual se confunde con ella y es sentido y reconocido como su *representante general*, en el cual sus reivindicaciones y sus derechos son, en verdad, los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, y en el cual esa clase es realmente el cerebro y el corazón sociales. Una clase particular no puede reivindicar la dominación general más que en nombre de los derechos generales de la sociedad. Para tomar por asalto esta posición emancipadora y, por tanto, explotar políticamente todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el sentimiento del valor espiritual. Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* coincidan, para que una cierta condición valga por la condición de la sociedad entera, se necesita que, recíprocamente, todos los vicios de la sociedad se concentren en otra clase; se necesita que cierta categoría social sea la del escándalo universal, la encarnación de la limitación universal; una determinada esfera social debe ser considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que la liberación de esta esfera sea considerada como la autoliberación general. Para que un Estado[21] sea el Estado de la liberación *par excellence*[22], es necesario que, recíprocamente un Estado sea el Estado de esclavitud. La significación negativamente universal de la nobleza y del clero francés condicionó la significación positivamente universal de la *burguesía*, la clase directamente limítrofe, y la más opuesta.

Ahora bien, en Alemania, cada clase particular no sólo carece de espíritu de continuidad, de rigor, coraje y cinismo, lo que podría marcar a cada una como el representante negativo de la sociedad. Cada categoría social carece asimismo de la grandeza de alma que, siquiera fuese momentáneamente, pudiera identificarla con el alma popular, carece de esa genialidad que entusiasma al poder material por el poder político, carece de esa intrepidez revolucionaria que lanza al enemigo estas palabras insolentes: *No soy nada y debería serlo todo*. Este *egoísmo modesto* que pone por delante a sus límites y permite que se los utilice en su contra constituye, por el contrario, el capital de la moral y la honestidad alemanas, no sólo en los individuos sino también en las clases. De ahí que la relación entre las diversas esferas de la sociedad alemana no sea dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a percibirse y a colocarse al lado de las otras con sus exigencias particulares, no cuando se ve oprimida, sino cuando, sin su participación, las condiciones de la época crean una base inferior sobre la

[21] En este caso, Marx usa el término Estado para referirse al "Tercer-Estado", concepto y principio ya presente en los ideólogos de la Revolución Francesa. En 1789, el sacerdote Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), uno de los fundadores del Club de los Jacobinos, en 1789 escribió *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (Paris, Flammarion, 1988), en verdad, la extensión de un folleto de combate de 1788 titulado *Essai sur les privilèges* (Paris, PUF, 1992), (de ambos textos hay trad. española *¿Qué es el Tercer Estado?* y *Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza, 2003). La concepción que de estos escritos se desprende es el Tercer Estado como conjunto integrado por todos los individuos con excepción de los privilegiados, es decir, los nobles y el alto clero, y sin distinción entre los diferentes reclamos de la burguesía y el campesinado. Sièyes exige de este Estado que se lance a la acción política porque él es la nación y la ley misma. El ideólogo de la Revolución Francesa también hace uso de la palabra Estado, usada de manera llana, para referirse a la categoría más baja de la sociedad, la que está aplastada por el orden de los privilegiado, sin los cuales, podría ser libre y floreciente [N. de T.].

[22] En francés, en el original [N. de T.].

que ella puede, a su vez, ejercer presión. Incluso *la autosatisfacción moral de la clase media alemana* no descansa sino sobre la conciencia de sentirse la representante general de la mediocridad filistea de todas las demás clases. Por lo tanto, no son los reyes alemanes solamente los que acceden al trono *mal-á-propos*[22]; cada esfera de la sociedad civil ve su derrota antes de haber celebrado su victoria, desarrolla sus propias limitaciones antes de haber sobrepasado las limitaciones que tiene enfrente, hace valer su naturaleza mezquina antes de haber podido hacer valer su generosidad. De esta manera, la ocasión de un gran papel siempre está perdida antes de presentarse; una vez que una clase establece la lucha con la clase inmediatamente superior, las otras clases se involucran en la lucha con aquélla que se encuentra por encima. Entonces, el príncipe se encuentra en lucha contra la realeza, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, al tiempo que el proletario ya comienza su combate contra el burgués. La clase media apenas se atreve a concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación, cuando ya el desarrollo de la situación social así como el progreso de la teoría política proclaman que este punto de vista es anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia, basta con que un individuo sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania, se debe ser nadie para no tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual; en Alemania, su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En

22 En francés, en el original [N. de T.].

Francia, cada clase es un *idealista político* y no se percibe, ante todo, como clase especial, sino como el representante de las necesidades sociales en general. Entonces, el papel del *emancipador* se transmite sucesivamente, en dramático movimiento, a las diversas clases del pueblo francés, hasta llegar por último a esta clase que ya no realiza la libertad social partiendo de la premisa de ciertas condiciones situadas fuera del hombre – aunque creadas por la sociedad humana – sino que organiza todas las condiciones de la existencia humana partiendo de la premisa de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica está tan desnuda de espíritu que la vida del espíritu lo es en el sentido práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni posee la capacidad de emancipación general hasta que es obligada por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus propias *cadenas*.

¿Dónde se encuentra, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase cuyas *cadenas* son *radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la disolución de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico* sino solamente el título de *hombre*; no presenta una oposición parcial contra las consecuencias de la estructura política alemana, sino una oposición universal contra las premisas de esta estructura. En fin, esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, en consecuencia,

lograr emancipar a éstas; en una palabra, ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, examinada como una categoría social particular, es el *proletariado*.

Para Alemania, el proletariado comienza recién a formarse con la irrupción del movimiento *industrial*, pues la pobreza que constituye al proletariado no es la pobreza *resultante de una creencia natural* sino la *pobreza artificialmente producida*; no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que nace de la *aguda descomposición*, ante todo, de la disolución de la clase media – aunque, como de suyo se comprende, la pobreza natural y la servidumbre germano-cristiana también vayan incorporándose, poco a poco, a la masa proletaria.

Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden del mundo existente hasta el momento*, no hace sino expresar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *efectiva* de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación de la propiedad privada*, simplemente eleva al rango de *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha encarnado sin su colaboración, como resultado negativo de la sociedad. El proletario dispone, así, ante el mundo que nace, del mismo derecho que el rey alemán ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, igual que llama al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey proclama simplemente que el propietario es el rey.

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*; igualmente, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en las profundidades de este ingenuo suelo popular,

se realizará la emancipación de los *alemanes*, que hará de ellos verdaderos hombres.

Resumamos el resultado obtenido.

La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación desde el punto de vista de *esta* teoría que declara que el hombre es para el hombre el ser supremo. En Alemania, sólo es posible la emancipación de la *Edad Media* emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones *parciales* de lo medieval. En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. *La emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.

Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto del gallo galo*.

*****

Introducción

Para Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

Después de haberse refutado su *oratio pro aris et focis*[1] de carácter celestial, la existencia *profana* del error quedó seriamente comprometida. El hombre, que, en la realidad imaginaria del cielo donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar sólo la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica antirreligiosa es que *el hombre hace la religión* y no la religión al hombre. Más precisamente: la religión es la autoconciencia y la autovaloración del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, ubicado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hom-*

[1] En latín, en el original: Oración por los altares y los hogares [N. de T.].

bre, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos mismos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, Point-d'honneur[2] espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, el argumento general para su consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* del ser humano, porque el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por lo tanto, la lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra *ese mundo* para el que la religión es su *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo[3].

Renunciar a la religión en tanto dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para éste una dicha *verdadera*. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es *exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones*. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en *germen*, la *crítica de este valle de lágrimas*, rodeado de una *aureola* de religiosidad.

[2] En francés en el original. [N. de T.].

[3] Cf. con la nota 1 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 109), donde el traductor M. Simon recorre ejemplos sobre la concepción de la religión en la tradición marxista. La comparación de la religión con los efectos narcóticos, analgésicos, del alcohol y de drogas como el opio parece ser creación de Bruno Bauer, mientras que su difusión sería obra de Moses Hess y Karl Marx. Muchos otros también la usaron, como Ludwig Feuerbach y Heinrich Heine [N. de T.].

La crítica arrancó las cadenas a las flores ilusorias, no para que el hombre soporte las siniestras cadenas desnudas de toda fantasía, sino para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas. La crítica de la religión desilusiona al hombre, para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su realidad como hombre desilusionado que ha entrado en razón, para que sepa gravitar alrededor de sí mismo y, en consecuencia, alrededor de su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no se decida a girar alrededor de sí mismo.

Por lo tanto, la *tarea de la historia* consiste en descubrir la *verdad del más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *el más allá de la verdad*. La *tarea de la filosofía*, la cual está al servicio de la historia, es, después de desenmascarar la *forma sagrada* de la alienación humana, desenmascarar la alienación *bajo sus formas no-sagradas*. La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra; la *crítica de la religión*, la *crítica del derecho*; la *crítica de la teología*, la *crítica de la política*.

El estudio que sigue[4] – y que constituye una contribución al tema– no se atiene directamente al original, sino a una copia, a la *filosofía* alemana del Estado y del derecho. Y esto sucede sencillamente porque concierne a *Alemania*.

Si tomáramos como punto de partida el *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado sería siempre un *anacronismo*. La misma negación de nuestro presente político ya se encuentra, como un objeto polvoriento, en el depósito histórico de los pueblos modernos. Si yo niego las pelucas

[4] Marx se refiere precisamente a este mismo escrito, compuesto entre 1843 y 1844 [N. de T.].

empolvadas, todavía me quedan las pelucas sin empolvar. Si yo niego la situación alemana de 1843, me encuentro, según la cronología francesa, apenas en el año 1789, mucho más alejado del centro de la actualidad.

Más aún, la historia alemana se jacta de haber tenido una evolución, ejemplo de la cual no se constata en ningún otro pueblo del cielo de la historia, ejemplo que ningún otro pueblo imitará. En efecto, nosotros hemos tomado parte en las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado parte en sus revoluciones. Nosotros hemos vivido una restauración, primero porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución, debido a dos causas: al comienzo, porque nuestros señores tuvieron miedo, y después, porque no lo tuvieron. Nosotros, conducidos por nuestros pastores, una sola vez tuvimos la compañía de la libertad: *el día de su entierro.*

Hay una escuela que legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer, una escuela que declara rebelde a cada grito del siervo contra el látigo ruso puesto que el látigo ruso, hereditario, histórico, está cargado de años. Esta escuela –a la cual la historia sólo muestra su *a posteriori*, como el Dios de Israel a su servidor Moisés [5]– es la *escuela histórica del derecho*[6]. Ella habría inventado la historia alemana, si ella

[5] Éxodo XXXIII, 23: "Después retiraré mi mano y tú verás mis espaldas. Pero nadie puede ver mi rostro".

[6] Cf. con la nota 4 de la edición *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 110). El traductor M. Simon recuerda que el fundador de la escuela histórica del derecho había sido el jurista alemán Gustav v. Hugo (1764-1844). Asiduo lector de Kant, en su obra mayor *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, siete volúmenes compuestos entre 1792 y 1821, se ocupa del derecho natural. Junto al ideólogo Karl v. Savigny (1779-1861), y el historiador Leopold v. Ranke (1795-1886), sentó las bases para la investigación histórica de carácter científico, con respeto por la pura realidad histórica. Los integrantes de la escuela histórica combatían la filosofía hegeliana que establecía procedimientos de construcción de la historia y le cuestionaban que introdujera, de manera arbitraria, una teleología en el desarrollo de la historia. Por su parte, Marx, en abierta polémica, atacó a esta escuela histórica en artículos periodísticos. Allí, denostó a Hugo por escéptico, por acotarse al estudio de las fuentes y por aceptar toda existencia como autoridad y fundamento [N. de T.].

misma no fuera una invención de la historia alemana. Como un Shylock, pero como un Shylock lacayo, ella, por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, invoca el testimonio de su apariencia, su apariencia histórica, su apariencia germano-cristiana.

Por el contrario, unos bonachones entusiastas, teutómanos por sangre y liberales por reflexión, buscan la historia de nuestra libertad más allá de la historia, en las selvas teutónicas. Pero, si sólo se la encuentra en las selvas, ¿en qué difiere nuestra historia de la libertad, de la historia de la libertad del jabalí? Además, es bien sabido que a cada pregunta, su respuesta. Entonces, ¡dejemos en paz a las selvas teutónicas!

¡*Guerra* al estado de cosas alemán! ¡Con fuerza! Éste se encuentra *por debajo del nivel de la historia*, está *por debajo de toda crítica*, pero continua siendo objeto de crítica; como el criminal, que se encuentra por debajo del nivel de la humanidad, continua siendo objeto del *verdugo de las altas obras*. Cuando la crítica lucha contra el estado de cosas, la crítica no es la pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objetivo es su *enemigo*, al que desea, no refutar, sino *aniquilar*. Pues el espíritu de esta situación ha sido refutado. En sí misma, ésta no es un objeto *digno de pensamiento* sino una *existen-*

cia tan despreciable como despreciada. La crítica no tiene necesidad de ponerse de acuerdo con ella misma sobre esta cuestión ya que tiene una idea clara al respecto. Ella no se presenta como un *fin en sí mismo* sino solamente como un *medio*. Su *pathos* fundamental es la *indignación*; su obra esencial, la *denuncia*.

Se trata de describir una sorda presión que ejercen, unas contra otras, todas las esferas sociales, un mal humor general e inactivo, una limitación que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las bajezas, de por sí, no es más que la *bajeza del poder*.

¡Qué espectáculo! La sociedad se divide hasta el infinito en las más variadas razas, enfrentadas unas contra otras, con sus pequeñas antipatías, su mala conciencia y una brutal mediocridad. Precisamente a causa de su recíproca actitud, equívoca y sombría, es que sus *señores* las tratan a todas ellas, sin discriminar, como *existencias meramente concedidas*. E incluso ellas mismas deben reconocer y proclamar como una concesión del Cielo el hecho de ser *dominadas, gobernadas y poseídas*. Ahora bien, ¡existen soberanos cuya grandeza se halla en razón inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica que está en el centro del *combate*. En el combate, no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble, si es un par, si es un enemigo *interesante*; se trata sencillamente de *herirlo*. Se trata de no otorgar a los alemanes ni un solo instante de ilusión ni resignación. Hay que hacer de la opresión real una aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, volviéndola pública. Hay que presentar cada una de las es-

feras de la sociedad alemana como la *partie honteuse*[7] de esta sociedad; hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía! Hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle así *coraje*. De esta manera, queda satisfecha una necesidad imperiosa del pueblo alemán: las necesidades de los pueblos son, en persona, los fundamentos últimos de su satisfacción.

Y este combate contra el contenido limitado del *status quo* alemán no carece tampoco de interés para los pueblos *modernos*, ya que el *status quo* alemán es la *forma acabada y sincera* del *ancien régime*[8], y el *ancien régime* es la *falta oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos; y éstos siguen siendo importunados por las reminiscencias de ese pasado. Para estos pueblos, es instructivo ver el *ancien régime*, que entre ellos ya vivió su *tragedia*, cómo representa ahora su *comedia* bajo el aspecto del espectro alemán. Su historia era *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo; en cambio, la libertad era un capricho personal; en otros términos, mientras se creía y debía creer en la justificación del *ancien régime*. Durante el tiempo en que el *ancien régime* estaba en lucha, como orden del mundo existente contra un mundo aún en gestación, vivía al amparo de un error de la historia universal, que no era simplemente un error personal. Por esto, su caída fue trágica.

Por el contrario, el actual régimen alemán es un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universal-

[7] En francés, en el original [N. de T.].

[8] En francés, en el original. Las siguientes apariciones de este término, también en francés, en el original [N. de T.].

mente reconocidos, es la vanidad del *ancien régime* expuesta ante los ojos del mundo; y aquél sólo se imagina creer aún en sí mismo y exige al mundo la misma ficción. Si todavía creyera en su propia *esencia*, ¿intentaría esconderla bajo la apariencia de una esencia extranjera? ¿E intentaría su salvación en la hipocresía y la sofística? El *ancien régime* moderno ya no es más que el *comediante* de un orden del mundo cuyos *héroes verdaderos* han muerto. La historia es radical y atraviesa fases antes de enterrar una forma anciana. La fase final de una forma de la historia universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia, una vez heridos de muerte trágicamente en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, debieron morir otra vez – esta segunda vez cómicamente – en los *Diálogos* de Luciano. ¿Por qué, esta trayectoria de la historia? Para que la humanidad se despida *serenamente* de su pasado. Esta decisión histórica serena es la que nosotros reclamamos a los poderes públicos de Alemania.

Por el contrario, cuando la misma realidad político-social *moderna* se somete ella misma a la crítica, cuando, entonces, la crítica se eleva hasta el plano de los problemas verdaderamente humanos, se encuentra por fuera del *status quo* alemán, o, de otro modo, aborda su objeto *por debajo* de él. ¡He aquí ejemplo! Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación de la industria, y el mundo de la riqueza en general, con el mundo político. ¿Bajo qué forma comienza este problema a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *derechos protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*[9]. La teutomanía

[9] Se trata de la teoría proteccionista que demanda una intervención del Estado en la producción, a través de la instalación de tarifas aduaneras: derechos protectores (*Schutzzölle*). El proteccionismo tiene una forma extrema en el sistema prohibicionista que tiende a eliminar la competencia de los comerciantes extranjeros mediante derechos de aduana elevados o mediante prohibiciones con el sólo objeto de defender la economía nacional. En una Alemania preocupada por la supresión de las aduanas interiores y comprometida en un desarrollo industrial naciente, estas concepciones económicas suscitaron un vivo interés [N. de T.].

ha pasado de los hombres a la materia y, así, un buen día, nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del acero se vieron transformados en patriotas. Por tanto, en Alemania, ahora se empieza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, de forma que se le confiere la *soberanía hacia el exterior*. Entonces, en el presente, Alemania comienza a debutar con aquello que comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. La situación vieja y podrida contra la cual estos Estados se rebelan bajo un plan teórico, y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludada en Alemania – la que todavía apenas se atreve a llevar la teoría *listiana*[10] a la más implacable práctica – como la aurora naciente de un bello porvenir. Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se enuncia en términos de *economía política* o de *dominio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania se enuncia en términos de *economía nacional* o de *dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. Por lo tanto, en Francia y en Inglaterra, se trata de suprimir el monopolio, que ha completado su ca-

[10] Friedrich List (1789-1846), profesor alemán de economía política en la Universidad de Tubinga, escribió una teoría en defensa del sistema proteccionista, que, en su homenaje, lleva su nombre. Concibió la evolución económica en etapas: primero, toda nación necesita aumentar sus propias capacidades de producción; luego, puede ingresar en la competencia del mercado. Pero, conociendo las dificultades para el desarrollo de una industria que se expone a la competencia extranjera ya desde sus comienzos, List apoyaba la creación de protecciones aduaneras para la fase inicial del proceso. Liberal en política y en economía, el teórico fomentó en Alemania la creación de la unión aduanera germana, la *Zollverein*, la que, más tarde conduciría a la creación del Estado alemán [N. de T.].

mino hasta sus últimas consecuencias; en Alemania, se trata de llevar al monopolio hasta sus últimas consecuencias. Allí, se trata de encontrar la solución; aquí, todavía, la cuestión sólo se circunscribe al conflicto. ¡Suficiente como ejemplo de la forma *alemana* de los problemas modernos, ejemplo de cómo nuestra historia, parecida a un recluta torpe, hasta ahora no ha tomado otra tarea más que reproducir, a modo de ejercicio, historias trilladas!

Por lo tanto, si la *totalidad* de la evolución alemana no superara la evolución *política* alemana, un alemán podría tomar parte en los problemas del presente, a lo sumo, a la manera como puede hacerlo un *ruso*. Sin embargo, si el individuo particular no se ve trabado por los límites de la nación, menos aún la nación entera puede liberarse con la liberación de un sólo individuo. Los escitas no progresaron ni un paso hacia la cultura griega, aún si Grecia entera cuenta con un escita entre el número de sus filósofos[11].

Por fortuna, nosotros, los alemanes, no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia de Alemania. Entonces, si, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes*[12] de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes*[13] de nuestra historia ideal –es decir, la *filosofía*– nuestra crítica figura

[11] Anacarsis, filósofo de origen escita, del siglo VI A. C. Diógenes Laercio lo incluye entre los Siete Sabios de Grecia [N. de T.].

[12] En francés, en el original [N. de T.].

[13] En francés, en el original [N. de T.].

en el centro mismo de los problemas sobre los que el presente dice: *that is the question*[14]. Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe, es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la altura del moderno presente *oficial*. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir a esta historia hecha de sueños en el estado de cosas existentes, y someter a crítica, no sólo a esta historia existente, sino también, y al mismo tiempo, a su prolongación abstracta. En lo concerniente al Estado y al derecho, su futuro no puede *limitarse* ni a la negación directa de su situación real ni a la puesta en obra directa de su situación ideal, puesto que su situación ideal implica la negación directa de su situación real, la cual, desde el punto de vista de los pueblos vecinos, casi ha *sobrevivido* a la puesta en obra de su situación ideal. En consecuencia, no le falta razón al partido político *práctico* cuando, en Alemania, exige *la negación de la filosofía*. Se equivoca no al exigir sino al detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica. Cree consumar esta negación por el hecho de volverle la cabeza y darle la espalda a la filosofía, mientras murmura acerca de ella algunas frases malhumoradas y banales. Su limitado horizonte no logra colocar a la filosofía en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana*, e incluso cree falsamente que ella se encuentra *por debajo* de la práctica alemana y de las teorías que están a su servicio. Vosotros exigís que se tome como punto de partida a los *gérmenes reales de la vida* pero olvidáis que el ver-

[14] En inglés, en el original [N. de T.].

dadero germen de vida del pueblo alemán no ha hecho hasta aquí más que vegetar bajo su cráneo. En una palabra, *no podéis suprimir la filosofía sin realizarla.*

Es un error similar, aunque partiendo de factores *inversos*, al que cometía el partido político *teórico*, que tiene su origen en la filosofía.

Este partido sólo vio en la lucha actual el *combate crítico de la filosofía con el mundo alemán*; no tomó en consideración que la *filosofía que existe desde entonces* pertenece ella misma a este mundo para el que es su *complemento*, aún cuando se trate de un complemento ideal. Crítico con su antagonista, no tuvo una actitud crítica consigo mismo; en efecto, tomó las *hipótesis* de la filosofía y, entonces, o bien se detuvo en los resultados ya obtenidos por ésta, o bien presentó exigencias y resultados tomados de otros lados como exigencias y resultados de la filosofía, aunque éstos sólo pudieran obtenerse – admitiendo su legitimidad – por la negación de la *filosofía existente desde entonces*, de la filosofía como filosofía. Evitamos dar una descripción más detallada de este partido que puede ser reducido a su principal defecto: *creyó poder realizar la filosofía sin suprimirla.*

La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del derecho*, que ha recibido de *Hegel* su forma última, la más rigurosa y la más rica, es lo uno y lo otro, al mismo tiempo, tanto análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la negación categórica de todo lo que hasta aquí ha sido la *conciencia política y jurídica alemana*, que tiene su expresión más importante, la más universal, elevada al rango de *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho.* La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente* de *pensar* el

Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania; a la inversa, la concepción *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real,* sólo era posible porque y en tanto que el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real*, o bien provee al hombre *total* sólo de una satisfacción imaginaria. En política, los alemanes han *concebido* aquello que los otros pueblos han *hecho.* Alemania era la *conciencia teórica* de estos pueblos. El carácter abstracto y presuntuoso de su pensamiento siempre fue a la par de la unilateralidad y de la estrechez de la realidad que se verifican en ellos. Por lo tanto, si el *status quo* de la *estructura alemana* del Estado expresa la perfección del *ancien régime*, la perfección de la astilla clavada en la carne del Estado moderno, el *status quo* de la *ciencia alemana del Estado* expresa la *imperfección del Estado moderno*, la desagradable condición de su propia carne.

Como un simple y decidido adversario de lo que hasta aquí fue la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no cierra su camino en ella misma sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica.*

Se plantea la siguiente pregunta: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*[15], es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana,* que será el futuro más inmediato de estos pueblos?

Sin duda, el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derroca-

[15] En francés, en el original [N. de T.].

da por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas. La teoría es capaz de conmover a las masas una vez que ella demuestra *ad hominem*, y ella demuestra *ad hominem* una vez que deviene radical. Ser radical es tomar la cosa desde su raíz. Ahora bien, la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en que parte de la supresión *positiva* y determinada de la religión. La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual *el hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Estas condiciones no pueden ser mejor retratadas que mediante la exclamación de un francés, a propósito de un proyecto de impuesto sobre los perros: "¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fueseis hombres!"

Incluso históricamente, la emancipación teórica tiene una significación específicamente práctica para Alemania. Porque el pasado *revolucionario* de Alemania es teórico, es la *Reforma*. Como en ese entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*.

Es cierto que *Lutero* venció a la servidumbre por *devoción*, porque la sustituyó por la servidumbre por *convicción*. Quebró la creencia en la autoridad porque restauró la autoridad de la creencia. Transformó a los clérigos en laicos porque transformó a los laicos en clérigos. Liberó al hombre de la religiosidad exterior porque hizo de la religiosidad, el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, porque colocó cadenas en el corazón.

Pero si el protestantismo no era la verdadera solución del problema, sí estaba en la posición correcta. Entonces, el combate del laico contra el *clérigo fuera de él* ya no correspondía, sino el combate contra su *propio clérigo interior*, contra su naturaleza *clerical*. Si la transformación protestante de los laicos alemanes en clérigos emancipó a los papas laicos, es decir, a los *príncipes*, de sus hombres de Iglesia, de los privilegiados y los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes – por cierto, muy beatos – en hombres emancipará al *pueblo*. Pero, así como la emancipación no se detuvo en los príncipes, la *secularización* de los bienes tampoco se detendrá en la *expoliación*, llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. En esa época, la acción más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos[16], fracasó frente a la teología. Hoy, fracasada la propia teología, la realidad menos libre de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era el sir-

[16] Las predicaciones de Lutero durante los comienzos de la Reforma (1524-1525) fueron apropiadas por movimientos populares que produjeron levantamientos de campesinos, pronto condenados por el iniciador del protestantismo. Entre estos movimientos se contaban los anabaptistas de la ciudad de Münster y, luego, los nicodemitas y libertinos, quienes "insistieron sobre la inspiración directa que el Espíritu Santo concedía al fiel, acentuando místicamente, por una parte, la hostilidad hacia las ceremonias y cualquier forma de culto externo, y proclamando, por otra, la igualdad social y económica de todos los creyentes en el espíritu evangélico. Los desheredados, y sobre todo las masas campesinas alemanas, en efervescencia desde hacía muchos años, vieron en la nueva fe también un medio de redención social. Ante las profanaciones y los excesos llevados a cabo por estos pobres fanáticos, reaccionaron, Lutero con toda la violencia verbal de que era capaz y los nobles alemanes, con una ferocidad militar aún mayor". (Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999, págs. 246-247) [N. de T.].

viente más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el sirviente incondicional de algo aún más bajo que Roma: de Prusia y de Austria, de los hidalgos de los campos y de los filisteos.

Sin embargo, una dificultad fundamental parece obstaculizar una revolución *radical* alemana.

En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, un fundamento *material*. Una teoría sólo se concreta en un pueblo en la medida en que ella es la concreción de sus necesidades. Ahora, ¿el enorme desacuerdo entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana tendrá como correlato el mismo desacuerdo que existe, por un lado, entre la sociedad burguesa y el Estado y, por otro, entre esta sociedad y ella misma? ¿Las necesidades teóricas se convertirán, sin transición, en las necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado los grados intermedios de la emancipación política al mismo tiempo que los pueblos modernos. No siquiera ha alcanzado en la práctica a las fases que ha superado teóricamente. ¿Cómo podría realizar un *salto mortale*[17] para saltar no sólo más allá de sus propias barreras, sino también, y al mismo tiempo, por sobre las barreras de los pueblos modernos, barreras que debe sufrir y visualizar como la liberación de sus propias barreras reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales, cuyas condiciones y lugar de nacimiento parecen justamente faltar.

[17] En italiano, en el original [N. de T.].

No obstante, si bien Alemania sólo ha acompañado al desarrollo de los pueblos modernos con su actividad abstracta del pensamiento sin tomar parte activa en los verdaderos combates de este desarrollo, ha compartido, por otra parte, los *sufrimientos* sin participar de sus gratificaciones, sin compartir la satisfacción parcial. A la actividad abstracta, corresponde el sufrimiento abstracto. Por esto, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea sin haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación europea. Se podrá compararla con un *adorador de fetiches*, que muere de las dolencias del cristianismo.

Si, ante todo, se consideran los *gobiernos alemanes*, se constatará que éstos son empujados por las circunstancias, por la situación de Alemania, por el estado de la cultura alemana, y, finalmente, por su propio buen instinto, a combinar los *defectos civilizados* del *mundo político moderno*, cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *ancien régime*, que sí podemos jactarnos de poseer plenamente. Y, así, Alemania debe participar cada vez más, si no en la cordura, por lo menos en la sinrazón de estas estructuras de Estado que se sitúan más allá de su propio *status quo*. ¿Acaso hay en el mundo, por ejemplo, un país que comparta, de un modo tan ingenuo como la Alemania que se dice constitucional, todas las ilusiones de la forma constitucional del Estado, sin compartir ninguna de sus realidades? O bien, ¿no debía ser necesariamente alemana la ocurrencia de asociar los suplicios de la censura a los suplicios de las leyes de septiembre en Francia[18], que presu-

[18] Son las leyes francesas de septiembre de 1835, cuyo artífice fue el entonces Ministro del Interior Adolphe Thiers (1797-1877), quien fuera primer Presidente de la Tercera República (1824-1827). En 1834, se su-

ponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, igualmente en el Sacro Imperio Romano Germánico se encontrarán los *vicios* de todas las formas de Estado. Que este eclecticismo alcance un nivel insospechado hasta hoy lo testimonia la *glotonería estético política* de un rey alemán[19] quien aspira a representar todos los roles de la monarquía, tanto feudal como burocrática, tanto absoluta como constitucional, tanto autocrática como democrática–

cedieron levantamientos obreros, en Lyon y París, contra el gobierno de la Monarquía de Julio. La insurrección fue aplastada. Con posterioridad se tomaron represalias adicionales, utilizando como pretexto el atentado fallido del 28 de julio contra el rey Luis Felipe, entre las que se cuentan las leyes de septiembre de 1835. Su aplicación contribuyó al mantenimiento de la monarquía, al restringir las actividades del Senado y adoptar solapadamente medidas rigurosas para la prensa: aumento de la cuantía de caución en los depósitos de los periódicos, amenazas de encarcelamiento y multas para quienes se expresaran en contra de la propiedad privada y el sistema estatal vigente, etc. Contemporáneo de los hechos, Marx se expresó al respecto. Publicó artículos en los que criticaba el accionar del gobierno de Prusia que cala en una paradoja: en tanto condenaba sólo con palabras la censura en Francia, la reforzaba [N. de T.].

[19] El rey al que Marx alude es Federico Guillermo IV (1795-1861) quien rigió Prusia desde 1840 hasta su muerte. Recibió el mote de "el romántico sobre el trono" porque prefirió rodearse de intelectuales, artistas y humanistas antes que seguir la carrera de las armas en la que se habían lucido sus antecesores. Nostálgico de un pasado glorioso, especialmente del Sacro Imperio Romano Germánico, su llegada al trono había esperanzado a los alemanes partidarios de la unificación. Pero sus acciones de gobierno pronto decepcionaron a correligionarios y enemigos y las críticas brotaron desde todos los ámbitos. Sus medidas tendieron al fortalecimiento de la monarquía y a la postergación de intentos democráticos, aunque a menudo eran contradictorias y difusas. Marx y Engels participan, en artículos periodísticos, de las voces en contra del soberano y Engels. Federico Guillermo queda caracterizado como un político ambiguo, inconsecuente, timorato, atravesado por pensamientos heterogéneos. En 1858, sufrió un ataque cerebral; murió loco tres años más tarde [N. de T.].

aspira a representarlos, si no en la persona del pueblo, al menos en su *propia* persona, si no para el pueblo, al menos para *sí mismo*. En tanto Alemania *carezca de un presente político constituido en un mundo particular*, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera universal del presente político.

Ni la revolución *radical*, ni la emancipación humana general constituyen un sueño utópico para Alemania, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *únicamente* política, la revolución que deje en pie los pilares de la casa. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, únicamente política? Sobre el hecho de que una *parte de la sociedad civil*[20] se emancipe y logre la dominación general de la sociedad, partiendo de su *situación particular*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero solamente a condición de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, dinero y cultura, o pueda adquirirlos a su antojo.

[20] El origen de la expresión "sociedad civil" está en Hegel (Hegel, Georg Wilhelm F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main, 2 Auflage, Suhrkamp, 1989. Hay trad. española: *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975). "Con el concepto de sociedad civil – instancia de escisión ética entre la familia y el estado – Hegel menta la compleja red de relaciones e instituciones sociales, económicas y jurídicas de la sociedad capitalista industrial, una red que, en principio, ya había sido desplegada por la economía política clásica" (Mazora, Martín, *La sociedad civil en Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003, pág. 23.). Para el filósofo alemán, sociedad civil y Estado son nociones que se oponen y excluyen, en tanto la primera se constituye de los intereses privados y egoístas de los individuos que buscan sus beneficios económicos personales. De esta manera, el Estado es exterior al individuo en quien conviven a un tiempo el ciudadano y el hombre privado. Esta situación tiene por consecuencia el desgarro interno del ser humano, su alienación [N. de T.].

Ni hay una sola clase de la sociedad civil que pueda desempañar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, un momento durante el cual confraterniza con la sociedad en su conjunto y se funde con ella, un momento durante el cual se confunde con ella y es sentido y reconocido como su *representante general*, en el cual sus reivindicaciones y sus derechos son, en verdad, los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, y en el cual esa clase es realmente el cerebro y el corazón sociales. Una clase particular no puede reivindicar la dominación general más que en nombre de los derechos generales de la sociedad. Para tomar por asalto esta posición emancipadora y, por tanto, explotar políticamente todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el sentimiento del valor espiritual. Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* coincidan, para que una cierta condición valga por la condición de la sociedad entera, se necesita que, recíprocamente, todos los vicios de la sociedad se concentren en otra clase; se necesita que cierta categoría social sea la del escándalo universal, la encarnación de la limitación universal; una determinada esfera social debe ser considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que la liberación de esta esfera sea considerada como la autoliberación general. Para que un Estado[21] sea el Estado de la liberación *par excellence*[22], es necesario que, recíprocamente un Estado sea el Estado de esclavitud. La significación negativamente universal de la nobleza y del clero francés condicionó la significación positivamente universal de la *burguesía*, la clase directamente limítrofe, y la más opuesta.

Ahora bien, en Alemania, cada clase particular no sólo carece de espíritu de continuidad, de rigor, coraje y cinismo, lo que podría marcar a cada una como el representante negativo de la sociedad. Cada categoría social carece asimismo de la grandeza de alma que, siquiera fuese momentáneamente, pudiera identificarla con el alma popular, carece de esa genialidad que entusiasma al poder material por el poder político, carece de esa intrepidez revolucionaria que lanza al enemigo estas palabras insolentes: *No soy nada y debería serlo todo*. Este *egoísmo modesto* que pone por delante a sus límites y permite que se los utilice en su contra constituye, por el contrario, el capital de la moral y la honestidad alemanas, no sólo en los individuos sino también en las clases. De ahí que la relación entre las diversas esferas de la sociedad alemana no sea dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a percibirse y a colocarse al lado de las otras con sus exigencias particulares, no cuando se ve oprimida, sino cuando, sin su participación, las condiciones de la época crean una base inferior sobre la

[21] En este caso, Marx usa el término Estado para referirse al "Tercer-Estado", concepto y principio ya presente en los ideólogos de la Revolución Francesa. En 1789, el sacerdote Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), uno de los fundadores del Club de los Jacobinos, en 1789 escribió *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (Paris, Flammarion, 1988), en verdad, la extensión de un folleto de combate de 1788 titulado *Essai sur les privilèges* (Paris, PUF, 1992), (de ambos textos hay trad. española *¿Qué es el Tercer Estado?* y *Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, Alianza, 2003). La concepción que de estos escritos se desprende es el Tercer Estado como conjunto integrado por todos los individuos con excepción de los privilegiados, es decir, los nobles y el alto clero, y sin distinción entre los diferentes reclamos de la burguesía y el campesinado. Sièyes exige de este Estado que se lance a la acción política porque él es la nación y la ley misma. El ideólogo de la Revolución Francesa también hace uso de la palabra Estado, usada de manera llana, para referirse a la categoría más baja de la sociedad, la que está aplastada por el orden de los privilegiado, sin los cuales, podría ser libre y floreciente [N. de T.].

[22] En francés, en el original [N. de T.].

que ella puede, a su vez, ejercer presión. Incluso *la autosatisfacción moral de la clase media alemana* no descansa sino sobre la conciencia de sentirse la representante general de la mediocridad filistea de todas las demás clases. Por lo tanto, no son los reyes alemanes solamente los que acceden al trono *mal-á-propos*[22]; cada esfera de la sociedad civil ve su derrota antes de haber celebrado su victoria, desarrolla sus propias limitaciones antes de haber sobrepasado las limitaciones que tiene enfrente, hace valer su naturaleza mezquina antes de haber podido hacer valer su generosidad. De esta manera, la ocasión de un gran papel siempre está perdida antes de presentarse; una vez que una clase establece la lucha con la clase inmediatamente superior, las otras clases se involucran en la lucha con aquélla que se encuentra por encima. Entonces, el príncipe se encuentra en lucha contra la realeza, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, al tiempo que el proletario ya comienza su combate contra el burgués. La clase media apenas se atreve a concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación, cuando ya el desarrollo de la situación social así como el progreso de la teoría política proclaman que este punto de vista es anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia, basta con que un individuo sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania, se debe ser nadie para no tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual; en Alemania, su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En

22 En francés, en el original [N. de T.].

Francia, cada clase es un *idealista político* y no se percibe, ante todo, como clase especial, sino como el representante de las necesidades sociales en general. Entonces, el papel del *emancipador* se transmite sucesivamente, en dramático movimiento, a las diversas clases del pueblo francés, hasta llegar por último a esta clase que ya no realiza la libertad social partiendo de la premisa de ciertas condiciones situadas fuera del hombre – aunque creadas por la sociedad humana – sino que organiza todas las condiciones de la existencia humana partiendo de la premisa de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica está tan desnuda de espíritu que la vida del espíritu lo es en el sentido práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni posee la capacidad de emancipación general hasta que es obligada por su situación *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus propias *cadenas*.

¿Dónde se encuentra, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase cuyas *cadenas* son *radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ninguna clase de esta sociedad, de una categoría que es la disolución de todas las categorías, una esfera que posee un carácter universal a la vez que sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico* sino solamente el título de *hombre*; no presenta una oposición parcial contra las consecuencias de la estructura política alemana, sino una oposición universal contra las premisas de esta estructura. En fin, esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, en consecuencia,

lograr emancipar a éstas; en una palabra, ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, examinada como una categoría social particular, es el *proletariado*.

Para Alemania, el proletariado comienza recién a formarse con la irrupción del movimiento *industrial*, pues la pobreza que constituye al proletariado no es la pobreza *resultante de una creencia natural* sino la *pobreza artificialmente producida*; no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que nace de la *aguda descomposición*, ante todo, de la disolución de la clase media – aunque, como de suyo se comprende, la pobreza natural y la servidumbre germano-cristiana también vayan incorporándose, poco a poco, a la masa proletaria.

Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden del mundo existente hasta el momento*, no hace sino expresar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *efectiva* de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación de la propiedad privada*, simplemente eleva al rango de *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha encarnado sin su colaboración, como resultado negativo de la sociedad. El proletario dispone, así, ante el mundo que nace, del mismo derecho que el rey alemán ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, igual que llama al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey proclama simplemente que el propietario es el rey.

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*; igualmente, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en las profundidades de este ingenuo suelo popular,

se realizará la emancipación de los *alemanes*, que hará de ellos verdaderos hombres.

Resumamos el resultado obtenido.

La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación desde el punto de vista de *esta* teoría que declara que el hombre es para el hombre el ser supremo. En Alemania, sólo es posible la emancipación de la *Edad Media* emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones *parciales* de lo medieval. En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. *La emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.

Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto del gallo galo*.

*****

más en la situación inglesa y en su problema central, la situación de la clase trabajadora. La situación inglesa es de inconmensurable importancia para la historia y para todos los países: efectivamente, en lo que a las relaciones sociales se refiere, Inglaterra es, con mucho, el más adelantado de entre todos los países.

del 11 de septiembre de 1844; y *Die Lage Englands*. II. *Die englische Konstitution* (La constitución inglesa), *ivi*, nn. 75 del 18 de septiembre, 76 del 21 de septiembre, 77 del 25 de septiembre, 78 del 28 de septiembre, 80 del 5 de octubre, 83 del 16 de octubre y 84 del 19 de octubre de 1844.

La cuestión Judía
por Karl Marx

1. Bruno Bauër, «El problema judío», Braunschweig, 1843. — 2. Bruno Bauer, «La capacidad de los judíos y de los cristianos de hoy para llegar a ser libres», de los «Veintiún Pliegos desde Suiza», a cargo de Georg Herwegh, Zurich y Winterthur, 1843, pp. 56-71.[19]

I

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipación política.

Bruno Bauer les contesta: en Alemania nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos egoístas al exigir una emancipación especial para vosotros, en cuanto judíos. En cuanto alemanes tendríais que trabajar para la emancipación política de Alemania, y como hombres por la emancipación humana y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y vuestra ignorancia como una excepción a la regla, sino como su confirmación.

¿O es que lo que pretenden los judíos es que se les equipare a los súbditos cristianos? Entonces reconocen la legitimidad del Estado cristiano, reconocen el régimen de sojuz-

[19] Cfr. Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843; Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zurich und Winterthur, 1843. pp. 56-71.

gamiento general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación alemana?

El Estado cristiano sólo conoce privilegios. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene como judío, derechos de los cuales los cristianos carecen. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se le emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. ¿Acaso él, el judío, abandona el suyo? ¿Tiene, entonces, derecho a exigir de otros que abdiquen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a su esencia, emancipar a los judíos, pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío, judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación el uno y de recibirla el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue el judío de entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte y que las sientan con tanta mayor fuerza cuanto mayor sea el antagonismo religioso del judío frente a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede comportarse con respecto al Estado, más que a la manera judía, es decir, como un extraño al Estado, oponiendo a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica y a la ley real su ilusoria ley, creyéndose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio del movimiento histórico, a aferrarse a la esperanza en el futuro, que nada tiene que ver con el futuro general del hombre, considerándose a sí mismo como miembro del pueblo judío y al pueblo judío como el pueblo elegido.

¿En aras de qué, entonces, aspiráis los judíos a la emancipación? ¿En aras de vuestra religión? Se trata de la enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? En Alemania, la ciudadanía no se reconoce. ¿En cuanto hombres? No sois tales, del mismo modo que tampoco lo son aquellos a quienes recurrís.

Bauer plantea en términos nuevos el problema de la emancipación de los judíos, después de ofrecernos una crítica de los planteamientos y soluciones anteriores. ¿Cuál es, se pregunta, *la naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que tiene que emanciparlo?

Y contesta con una crítica de la religión judaica, analiza la antítesis religiosa entre el judaísmo y el cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, espíritu y profundidad y con un estilo tan riguroso como eficaz y enérgico.

¿Cómo, pues, resuelve Bauer, la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de un problema equivale a su resolución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión y el resultado resumido es el siguiente:

Antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de la contradicción entre el judío y el cristiano es la contradicción *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una contradicción *religiosa*? Aboliendo la *religión*. En cuanto el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la historia, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, dejarán de enfrentarse a nivel religioso, para hacerlo solamente a nivel crítico, *científico*, en un plano humano. La ciencia constituirá, pues, su unidad. Y las contradicciones a nivel de la ciencia serán resueltas por la misma ciencia.

Efectivamente, el judío alemán se enfrenta con la falta de emancipación política general y con el acusado carácter cristiano del Estado. Para Bauer, la cuestión judía tiene, sin embargo, un alcance general, independiente de las cuestiones alemanas específicas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de *la contradicción entre los prejuicios religiosos y la emancipación política*. La emancipación religiosa se plantea como una condición, tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente como para el Estado que ha de emancipar y que tiene que, al mismo tiempo, ser emancipado.

«Perfectamente, se dice, y lo dice el judío mismo, el judío tiene que ser emancipado, pero en cuanto judío, no por que

sea judío, no porque profese principios morales tan excelentes y universalmente humanos, el *judío* desaparecerá, en cuanto tal, tras su condición de *ciudadano*, y será *ciudadano* a pesar de ser judío y de permanecer judío; es decir, será y permanecerá judío, a pesar de ser *ciudadano* y de estar enmarcado en unas relaciones generales humanas: su ser judío y limitado seguirá triunfando siempre y a la postre sobre sus deberes humanos y políticos. Se mantendrá en pie el *prejuicio*, a pesar de que sobre él dominen los principios *generales*. Pero si queda en pie, dominará, por el contrario, a todo lo demás.» «Sólo engañosa y falazmente, podría el judío seguir siendo judío en la vida del Estado; la mera apariencia sería, por lo tanto si quisiera seguir siendo judío, lo esencial y lo que acabaría triunfando; es decir, su *vida en el Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea frente a la esencia y a la regla.» (*«Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden»*, *Veintiún pliegos*, p. 57.)

Veamos, por otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

«Francia —dice— nos ha ofrecido recientemente (Debates sostenidos en la Cámara de los Diputados el 26 de de diciembre de 1840) con relación a la cuestión judía —como, constantemente, en todas las cuestiones *políticas* (desde la revolución de Julio)— el espectáculo de una vida libre, pero revocando su libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, por otra parte, refutando sus leyes libres con los hechos.» (*«Judenfrage»*, p. 64.)

«En Francia, la libertad general todavía no es ley, la *cuestión judía* aún *no* ha sido resuelta *tampoco*, porque la libertad legal —la norma de que todos los ciudadanos son iguales— se ve coartada en la realidad, todavía dominada y escindida por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute sobre la ley y la obliga a sancionar la división de los ciudadanos, de por sí libres, en oprimidos y opresores» (p. 65).

¿Cuándo, entonces, va a resolverse para Francia, la cuestión judía?

«El judío dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos, como por ejemplo, ir en sábado a la Cámara de Diputados o tomar parte en las deliberaciones

públicas. Habría que abolir todo *privilegio religioso* en general, incluyendo por lo tanto el monopolio de una Iglesia privilegiada, y cuando uno o varios, o *incluso, la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes debería dejarse a su *propio arbitrio como asunto puramente privado*» (p. 65). «Cuando no haya religiones privilegiadas, la religión habrá dejado de existir. Quitadle a la religión su fuerza excluyente, y ya no habrá religión» (p. 66). «Del mismo modo que el señor Martin du Nord [159] considera la propuesta encaminada a suprimir la mención del domingo en la ley como una propuesta dirigida a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con el mismo derecho (derecho perfectamente justificado) la declaración de que la ley sabática no tiene ya fuerza de obligar para el judío equivaldría a proclamar la abolición del judaísmo.» (p. 71).

Bauer exige, por lo tanto, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre abandone la religión en general para emanciparse en cuanto *ciudadano*. Y, por otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. El Estado que presupone la religión no constituye todavía un Estado auténtico, un Estado real. «Indudablemente, la creencia religiosa ofrece al Estado garantía. Pero ¿a qué Estado? *¿A qué tipo de Estado?*» (p. 97).

En este punto se pone de manifiesto la formulación *unilateral* de la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con detenerse a investigar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa, a saber: *de qué clase de emancipación política* se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de emancipación que se postula. La crítica de la *emancipación política* misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía y su verdadera disolución en el ámbito de los *«problemas generales de la época»*.

Bauer incurre en contradicciones por no elevar el problema a esta altura. Pone condiciones que no tienen su fundamento en la esencia de la emancipación *política misma*. *Formula* preguntas que su problema no contiene y resuelve pro-

[159] Nicolas Ferdinand Martin, llamado du Nord (1790-1847), político francés, ministro de Justicia en 1840.

blemas que dejan su pregunta sin contestar. Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: «Su error consistía solamente en partir del supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y en no someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (p. 3), encontramos que el error de Bauer reside en que somete a crítica *solamente* el «Estado cristiano» y no el «Estado en general», en que no investiga la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, carente de espíritu crítico, de la emancipación política con la emancipación humana en general. Y si Bauer pregunta a los judíos, ¿Tenéis, desde vuestro punto de vista, derecho a aspirar a la *emancipación política*? Nosotros preguntamos a la inversa: ¿Tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta una fisonomía diferente, según el Estado en que el judío viva. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es un teólogo *ex profeso*. La crítica es aquí, crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y una crítica de la teología judía. Pero aquí, nos seguimos moviendo en el marco de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* dentro de ellos.

En Francia, Estado *constitucional*, la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de la *emancipación política incompleta*. Al conservarse aquí la *apariencia* de una religión de Estado, aun bajo una fórmula insignificante y contradictoria consigo misma, la fórmula de una religión de la mayoría, la actitud de los judíos ante el Estado conserva la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica o por lo menos en parte de ellos, pierde la cuestión judía su significado *teológico*, para convertirse en una verdadera cuestión *terrenal*. Solamente allí donde el Estado ha conseguido su total realización, la relación del hebreo, la del hombre religioso

en general, con el Estado político, es decir, la relación de la religión con el Estado, puede presentarse en su particularidad y nitidez. La *crítica* de esta relación deja de ser *teológica* en el momento en que el Estado deja de comportarse teológicamente con respecto a la religión, en cuanto empieza a comportarse como Estado, es decir *políticamente*, con respecto a ella. La crítica se hace entonces *crítica del Estado político*. Y en este punto precisamente, en cuanto la cuestión deja de ser *teológica*, la crítica de Bauer deja de ser crítica. «*Il n'existe aux Etats-Unis ni réligion de l'Etat, ni religion declarée celle de la majorité ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à touts les cultes*» (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc.*, por G. de Beaumont, París, 1835, p. 214).[151] Es cierto que existen algunos Estados norteamericanos en los que «*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la practique d'un culte comme condition des privileges politiques*» (1, c., p. 225). Sin embargo, «*on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*» (1, c., p. 224). A pesar de lo cual Norteamérica es el país de la religiosidad, como unánimemente nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el británico Hamilton.[152] Por otro lado los Estados americanos nos sirven sólo de ejemplo. El problema estriba en saber cómo se articula una completa emancipación política en relación a la religión. Si hasta en un país de emancipación política completa nos encontramos, no sólo con la existencia de la religión, sino la *existencia vivaz y vital* de la religión ello será la prueba de que la existencia de la religión no contradice la perfección del Estado. Pero dado que la existencia de la religión es la existencia de un defecto, la fuente de ese defecto no podemos seguir buscándola sólo en la *esencia* del Estado mismo. Para nosotros, la religión ya no constituye el *fundamento*, sino simplemente el fenómeno de la limitación terrenal. Por lo tanto, el carácter burdo de la religión del ciudadano libre nos lo explicamos por sus ataduras terrenales. No estamos afirmando que tengan que acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras terrenales. Lo que

[151] Gustave Auguste Beaumont de la Bonninière (1802-1866), escribió junto con Tocqueville, el *Système pénitentiaire aux Etats-Unis*, París, 1833. Autor además de *Marie, ou l'esclavage aux Etats-Unis*, París, 1835, y de *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, París, 1839 y 1842.

[152] Thomas Hamilton (1789-1842), científico y escritor escocés, autor, en 1833, de *Men and Manners in America*.

afirmamos es que acabarán con sus limitaciones religiosas en cuanto destruyan sus barreras terrenales. No estamos convirtiendo los problemas terrenales en problemas teológicos. Después de haber asistido durante siglos a la disolución de la historia en la superstición, ahora disolvemos la superstición en la historia. El problema de las relaciones de la emancipación *política con la religión*, para nosotros se convierte en el problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político, al criticar al Estado político, *prescindiendo* de las debilidades religiosas, en su estructura *secular*. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, por ejemplo, con el judaísmo, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *seculares*, humanizamos la contradicción del Estado con la *religión general*, al ver en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* del judaísmo, del cristianismo, y de la *religión* en general. En su forma, a la manera que corresponde a su esencia, el Estado en cuanto *Estado* se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión del Estado*, es decir, cuando el Estado, como tal Estado, no profesa religión alguna, cuando el Estado se reconoce precisamente tal. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación de la religión definitiva y coherente, porque la emancipación política no es la forma definitiva y coherente de la emancipación *humana*.

La limitación de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado puede liberarse de un vínculo sin que el hombre se libere *realmente* de él, en que el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*. Tácitamente esto está admitido por el mismo Bauer cuando, a modo de condición de la emancipación política, establece que: «Todo privilegio en general, incluyendo, por lo tanto, el monopolio de una Iglesia privilegiada, debería abolirse, y si alguno o varios o, incluso, *la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de esos deberes tendría que dejarse a su propio arbitrio, en cuanto *asunto puramente privado*». Por lo tanto, el Estado puede haberse emancipado de la religión incluso cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y esa gran mayoría no va a dejar de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente *privado*.

Pero la actitud del Estado ante la religión, particularmente del *Estado libre*, no es más que la actitud de los *hombres* que forman el Estado ante la religión. De donde se infiere que el hombre, *a través del Estado, políticamente* se libera de una limitación, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esa limitación de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. De donde también puede deducirse que, además, el hombre liberándose políticamente, se libera dando un *rodeo*, liberándose a través de un medio, aunque se trate de un *medio necesario*. Y, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es, precisamente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es un mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que transfiere toda su esencia terrena, toda su no-servidumbre humana.

La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado, en cuanto tal, anula, por ejemplo, la propiedad privada; el hombre declara *abolida* la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo y pasivo, tal y como ya se ha hecho en muchos de los Estados de Norteamérica. Este hecho es interpretado con toda exactitud por *Hamilton*, desde el punto de vista político, cuando dice: «*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria*».[9] ¿Acaso no está idealmente suprimida la propiedad privada cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El *censo* es la última forma *política* de reconocimiento de la propiedad privada.

[9] Cfr. Thomas HAMILTON, *Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerica*, Nach die 3, englische Auflage übers. von L. Hout. Mannheim, 1834, vol I, p. 146.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con la propiedad privada, sino que, además, la presupone. A su manera, el Estado anula las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* cuando declara el nacimiento, el estado social y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, *partícipe por igual* de la soberanía popular, cuando trata a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a *su* modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su *especial* naturaleza. Lejos de acabar con esas diferencias *de hecho*, el Estado existe sólo sobre esas premisas, se siente sólo como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a esos elementos suyos. Por eso Hegel *determina* con toda exactitud la actitud del *Estado político* con respecto a la religión cuando afirma: «Para que el Estado cobre existencia como *realidad moral* del espíritu que *se sabe* a sí misma, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esa distinción sólo se manifiesta en la medida en que el Estado eclesiástico llega *a separarse*; sólo así, por *encima* de las Iglesias *particulares*, el Estado ha conquistado la *universalidad* del pensamiento, el principio de la propia forma y le da existencia» (Hegel, *Filosofía del derecho*, 1.ª Ed., p. 346).[11] Indudablemente, sólo así, *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político perfecto es, por su esencia, la *vida* del hombre *en cuanto especie*, en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad burguesa*, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la

[11] G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke*, Berlín 1833, vol III, p. 346.

que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad.

El conflicto en que se encuentra el hombre, en cuanto seguidor de una religión *particular*, con su posición de ciudadano, y el resto de los hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la escisión *terrena* entre *Estado político* y *sociedad burguesa*. Para el hombre, en cuanto *burgués* «la vida en el Estado es sólo apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla». Indudablemente, tanto el burgués como el judío, se insertan sólo sofísticamente en la vida del Estado, del mismo modo que sólo sofísticamente en la vida el *citoyen* sigue siendo judío o *bourgeois*, pero esa sofística no es personal. Se trata de la sofística del mismo *Estado político*. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la misma que existe entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre político y el hombre religioso es la misma contradicción que existe entre el *citoyen* y el *bourgeois*, entre la *piel de león política* del miembro de la sociedad burguesa y ese mismo miembro.

Bauer deja en pie esa secular pugna a la que, a fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, es decir, la relación entre el Estado político y sus presupuestos, aunque se trata de elementos materiales, tales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como educación, religión, la contradicción entre el interés general y el *interés privado*, la fractura entre el

Estado *político* y la *sociedad burguesa*, mientras que, sin embargo, polemiza contra su expresión *religiosa*. «Precisamente su fundamento, la necesidad que asegura a la sociedad burguesa su existencia y *garantiza su necesidad*, expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y provoca aquella mezcla, sujeta a constantes cambios, de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provocan el cambio, en general (p. 8).

Confróntese todo el capítulo titulado «la sociedad civil» (pp. 8 y 9), escrito de acuerdo con el esquema de la filosofía del derecho de Hegel. La sociedad burguesa, en su contraposición al Estado político, se reconoce como necesaria porque el Estado político se reconoce como necesario.

No cabe duda de que la emancipación *política* supone un progreso enorme, y aunque no sea la última forma de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que nos estamos refiriendo a la emancipación real, a la emancipación práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al privado. La religión ya no es el espíritu del *Estado*, donde el hombre, aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y en una peculiar esfera, se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha convertido ahora en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. Ya no se trata de la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Se ha convertido en expresión de la *separación* del hombre de su *comunidad*, de sí mismo y del resto de los hombres, lo que *originariamente* era. No es más que el reconocimiento abstracto del carácter particularmente absurdo, de la *extravagancia privada*. El infinito fraccionamiento de la religión en los Estados Unidos, le confiere ya *exteriormente* la forma de un asunto puramente individual. La religión se ha visto derrocada para descender al mundo de los intereses privados y ha sido desterrada de la comunidad como tal comunidad. Pero no nos engañemos acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre entre *público y privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad burguesa no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, la cual,

por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *desintegración* del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de la emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, en cuanto Estado político, del seno de la sociedad burguesa, donde la autoliberación humana aspira a realizarse en forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo en el modo en que procede a la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, a la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como procede a la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos en que la vida política tiene particular conciencia de sí, trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

Efectivamente, el llamado Estado *cristiano* que profesa el cristianismo como religión de Estado y adopta, consiguientemente una actitud excluyente con respecto a otras religiones, no es el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión junto con el resto de los elementos de la sociedad burguesa. Al Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía oficialmente la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no logra todavía expresar en forma *profana, humana*, en su *realidad* como Estado el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* no el cristianismo en cuanto religión, sino sólo el *substrato* humano de la religión cristiana puede conducir a creaciones realmente humanas.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el Cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque todavía apela a la *irrealidad*, a la forma imaginaria de ese meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y de *santificación* de su imperfección. La religión se convierte para él, por lo tanto y necesariamente en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *hipocresía*. Existe una gran diferencia entre que el Estado *perfecto* cuente, entre sus premisas, con la religión, en razón de la deficiencia siempre implícita en la *esencia* general del Estado, o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* en razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en *política imperfecta*. En el primer caso se acusa en la religión la imperfección misma de la *política perfecta*. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Al revés, puede prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo profano. El llamado Estado cristiano, por el contrario, se comporta políticamente con respecto a la religión y religiosamente con respecto a la política. Y, degradando a mera apariencia las formas de Estado, degrada también la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta antítesis, vamos a examinar la construcción, según Bauer, del Estado cristiano, construcción surgida de la contemplación del Estado cristiano-germánico.

«Últimamente —dijo Bauer— suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano, esas sentencias de los Evangelios que el Estado [actual] no sólo no acata, sino que tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente» [en cuanto Estado]. «Pero la cosa no se resuelve tan fácilmente. ¿Qué postulan de hecho esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien, todo eso es lo que postula y lleva a cabo el Estado

cristiano. Este Estado ha hecho suyo el espíritu del Evangelio, y si no lo predica con las mismas palabras con que es expresado en el Evangelio, es porque sencillamente, manifiesta ese espíritu en formas estatales, o sea, en formas derivadas de la esencia del Estado y de este mundo, pero que quedan reducidas a mera apariencia, en ese renacimiento religioso que se ven obligadas a experimentar. Ese Estado es la repulsa del Estado que se lleva a cabo bajo las formas estatales» (p. 55).

Bauer sigue después demostrando cómo el pueblo del Estado cristiano es, sencillamente, un no-pueblo, que no posee más que una voluntad, pero cuya verdadera existencia reside en el jefe al que se ha sometido, cuyo origen y naturaleza, sin embargo le es extraño, es decir, fue instituido por Dios, sin cooperación por su parte, del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra suya, sino revelaciones positivas, de las que su caudillo tiene absoluta necesidad, así como de mediadores privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, escindida en infinidad de círculos particulares formados y determinados por el azar, distinguibles y distintos entre sí por sus intereses, peculiares pasiones y prejuicios, y que reciben como si se tratara de un privilegio la autorización para deslindarse los unos de los otros, etc. (p. 56).

Bauer mismo dice después. «Cuando la política no pretende ser más que religión, no puede ser política, lo mismo que no podemos considerar como asunto doméstico el acto de fregar cacerolas si lo hiciésemos a modo de rito religioso.» (p. 108). Pues bien, en el Estado cristianogermánico la religión es un «asunto doméstico» del mismo modo que los «asuntos domésticos son religión». En el Estado cristianogermánico, el poder de la religión es la religión del poder.

La separación del «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio» es un acto *irreligioso*. El Estado que hace hablar al Evangelio con las palabras de la política, con palabras diferentes de las del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no frente a los hombres, cuando menos frente a sus mismos ojos religiosos. Al Estado que profesa el cristianismo como suprema norma, que tiene la *Biblia* por *Constitución*, se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, porque la Escritura es Sagrada hasta en la letra. Ese Estado, lo mismo que la *basura humana* sobre la cual descansa,

incurre en una aguda y dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas frases del Evangelio que «no sólo no acata, sino que *tampoco puede acatar, si no quiere disolverse totalmente*». Y ¿por qué no quiere disolverse completamente? El Estado del que hablamos no puede contestar ni contestarse esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto oscuro y problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho cuando obliga al Estado que especula con la Biblia a que reconozca lo erróneo de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si se trata de *fantasía* o *realidad*, desde el momento en que la infamia de sus fines *terrenales*, a los que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo. Dicho Estado sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la Iglesia católica. Frente a ella, frente a una Iglesia que considera el poder secular como su brazo armado, el Estado es impotente, impotente el poder *secular* que afirma ser el imperio del espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano la *alienación* tiene valor, pero no sucede lo mismo con el hombre. El único hombre que vale, el *rey*, es un ser específicamente diferente, distinto del resto de los hombres, un ser de por sí religioso, directamente relacionado con el cielo, con Dios. Los vínculos que se establecen aquí siguen siendo vínculos basados en la *fe*. Por lo tanto, el espíritu religioso, realmente, todavía no se ha secularizado.

Pero el espíritu religioso tampoco puede llegar a secularizarse *realmente*, porque ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un determinado grado de desarrollo del espíritu humano? Pero el espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del cual es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *profana*. El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no

secular, de sus miembros, puesto que es la forma ideal del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo.

Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo existente entre la vida individual y la genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos en la medida que el hombre se comporta con respecto a la vida del Estado, localizada en el más allá de su individualidad real, como con respecto a su verdadera vida; religiosos en cuanto que, aquí, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en la medida en que, en ella, el hombre, no sólo un hombre sino cualquier hombre, equivale a un ser *soberano*, a un ser supremo; sin embargo, se trata del hombre en su forma más burda y asocial, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal como vive y vegeta, tal y como se encuentra corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y elementos más inhumanos; en una palabra, se trata del hombre que aún no es un genérico ser *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, el carácter soberano del hombre real, en cuanto ser extraño, diferente del hombre real, es, en la democracia realidad sensible, presente, máxima profana.

En la democracia perfecta, la misma conciencia religiosa y teológica tiene tanto más valor religioso y teológico cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales, cuanto más se refiera, siempre aparentemente, al espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, cuanto más es una vida real en el más allá. El cristianismo adquiere la expresión *práctica* de su significado religioso-universal, en la medida en que las más dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras en la forma del cristianismo y, más todavía, por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de la religión general, de cualquier religión (cfr. la citada obra de Beaumont). La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la variedad religiosa.

Queda, por lo tanto, de manifiesto cómo la emancipación política de la religión deja en pie la religión, aunque no

una religión privilegiada. La contradicción en que se encuentra cualquier fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que *una parte* de la *contradicción general secular entre el Estado político y la sociedad burguesa.* La perfección del Estado cristiano viene dada por el Estado que se reconoce como tal y hace abstracción de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no equivale a la emancipación del hombre real con respecto a ella.

De modo que, nosotros, contrariamente a Bauer, no decimos a los judíos: vuestra emancipación política es imposible sin una radical emancipación radical de vuestro judaísmo. Más bien les decimos: ya que os es posible emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, la emancipación *humana* no equivale a la *emancipación política.* Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción en la que incurrís no radica en vosotros, sino en la esencia y en la *categoría* de la emancipación política. Si seguís presos de esa categoría, entonces quiere decir que estáis participando de un proceso de sujeción general. Del mismo modo que el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente con respecto a los judíos, así también el judío *politiza* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere derecho de ciudadanía dentro del Estado.

Pero si el hombre, a pesar de ser judío, puede emanciparse políticamente, adquirir derechos de ciudadanía dentro del Estado ¿puede reclamar y obtener los llamados *derechos humanos*? Bauer lo *niega.* «El problema estriba en saber si el judío, en cuanto tal judío, es decir, el judío que confiesa por sí mismo que se ve obligado por su esencia verdadera a vivir eternamente aislado del resto, es capaz de obtener y conceder a los demás los *derechos generales del hombre.*»

«La idea de los derechos humanos no fue descubierta para el mundo cristiano sino hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata al hombre, sino que el hombre la va conquistando en lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre había sido anteriormente educado. Los derechos humanos no son, por lo tanto, un regalo de la Naturaleza, un regalo de la historia precedente, sino el fruto de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que

la Historia, hasta el momento, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y sólo puede poseerlos quien haya sabido adquirirlos y merecerlos».

«Ahora bien. ¿Puede realmente el judío llegar a poseer esos derechos? Mientras siga siendo judío la esencia limitada que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre, le une al resto de los hombres y le disocia de los judíos y, a través de esa disociación declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera esencia suprema ante la cual tiene que relegarse a un segundo plano la esencia humana».

«Y del mismo modo, al cristiano le es imposible, en cuanto tal, garantizar ninguna clase de derechos humanos.» (pp. 19-20).

Según Bauer, el hombre, si quiere obtener los derechos generales del hombre, tiene que sacrificar el «*privilegio de la fe*». Detengámonos un momento a examinar los llamados derechos humanos, los derechos humanos en su auténtica forma, en la forma que les confirieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. En cierto modo, esos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con el resto de los hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y concretamente en la comunidad *política*, en el Estado. Esos derechos humanos entran en la categoría de la *libertad política*, en la categoría de los *derechos cívicos*, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión, ni tampoco, consecuentemente, y a modo de ejemplo, la del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto que diferentes de los *droits du citoyen.*

Entre esos derechos figura el de la libertad de conciencia, el derecho a la libre práctica de cualquier culto. *El privilegio de la fe* es expresamente reconocido, tanto como *derecho humano*, como consecuencia de un derecho humano, de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: «Nul ne droit être inquieté pour ses opinions même religieuses», y en el título I de la Constitución de 1791 se garantiza como derecho humano: «La liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché».

La *déclaration des droits de l'homme, etc.*, 1795, incluye, entre los derechos humanos, art. 7: «Le libre exercice des cultes». Más aún, en lo que se refiere al derecho de hacer públicos sus pensamientos y opiniones llega a decirse: «La nécessité d'ennoncer ces *droits* suppose ou la presence ou le souvenir récent du despotisme». En relación con este punto puede consultarse la Constitución de 1795, título XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, párr. 3, «Tous les hommes ont reçu de la nature le *droit* imprescriptible d'adorer le tout Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalment être en train de suivre, instituer o soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme.»

Constitution de New Hampshire, arts. 5 y 6: «Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien ne peut être l'equivalent. De ce nombre son les *droits* de conscience»[95] (Beaumont, op. cit., 213-214).

La irreconciliabilidad de los derechos del hombre con la religión está tan poco implícita en el concepto de los derechos del hombre que, lejos de ello, el *derecho a ser religioso*, a ser religioso de cualquier manera, a practicar el culto de la religión propia, está expresamente enumerado entre los derechos del hombre. *El privilegio de la fe es un derecho universal del hombre.*

Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre, en cuanto tales, se distinguen así de los *droits du citoyen*, de los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama «hombre», simplemente hombre, y por qué sus derechos se llaman *derechos del hombre*? ¿Cómo se explica esto? Podemos explicarlo remitiéndonos a las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, a la ausencia o a la falta de la emancipación política.

En primer lugar constatamos el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La constitución más radical, la de 1793, puede afirmar:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:

Article 2: «Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: *l'egalité, la liberté, la sûreté, la propriété*».

¿En qué consiste la *liberté*?

Article 6: «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui» o, de acuerdo con la *Declaración de los Derechos del hombre* de 1791: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui».

Así pues, la libertad es el derecho de hacer o ejercitar todo lo que no perjudica a los demás. Los límites entre los que uno puede moverse sin dañar a los demás están establecidos por la ley, del mismo modo que la empalizada marca el límite o la división entre las tierras. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué entonces, de acuerdo con Bauer, el judío es incapaz de obtener los derechos humanos? «Mientras siga siendo judío la limitada esencia que hace de él un judío tiene necesariamente que triunfar sobre la esencia humana que, en cuanto hombre tiene que unirle al resto de los hombres y separarle de los que no son judíos». Pero el derecho humano de la libertad no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el *derecho* del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Art. 16: (Constitución 1793): «Le droit de *propieté* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Así pues, el derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él abiertamente (à son gré), sin atender al resto de los hom-

[95] Las citas de la Constitución de Pensilvania (1776, modificada en 1790) y de la Constitución de New-Hampshire (de 1778), Marx las saca de G. A. Beaumont, *Marie*... cit., pp. 213-214.

bres, independientemente de la sociedad, del derecho del interés personal. Esa libertad individual y su aplicación constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer *à son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie».

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber, que todo hombre se considere por igual mónada y a sí misma se atenga. La Constitución de 1795 define del siguiente modo esa igualdad, de acuerdo con su significado:

Art. (Constitución de 1795): «L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse».

¿Y la *sûreté*?

Art. 8 (Constitución de 1795): «La sûreté consiste dans la protection accordé par la societé à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés».

La *seguridad* es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de *policía*, de acuerdo con el cual toda la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En ese sentido Hegel califica a la sociedad burguesa de «el Estado de la necesidad y del intelecto».[114]

El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa supere su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, *la garantía* de ese egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de

[114] Hegel, op. cit., vol. VIII, p. 242.

su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Resulta extraño que un pueblo, que precisamente empieza a liberarse, que empieza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo componen y a crearse una conciencia política, que este pueblo proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration* de 1791); y más aún, que repita lo mismo en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación y viene, por lo tanto, imperiosamente exigida, en un momento en que se pone a la orden del día el sacrificio de todos los intereses en aras de la sociedad burguesa y en que el egoísmo debe ser castigado como un crimen (*Déclaration des droits de l'homme*, etc., de 1793). Pero este hecho resulta todavía más extraño cuando vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos; que, por lo tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como individuo particular; que, por último, no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.

«Le *but* de toute *association politique* est la *conservation* des droits naturels et imprescriptibles de l'homme». (*Déclaration des droits*, etc., de 1791, art. 2). «*Le gouvernement* est institué pour garantir a l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles». (*Déclaration*, etc., de 1793, art. 1). Por lo tanto, incluso en los momentos de entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política aparece como simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad, su práctica revolucionaria se encuentra en flagrante contradicción con su teoría. Así por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano, se pone públicamente a la orden del día la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza «la liberté *indefinie* de la presse» (Constitution de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho humano a la libertad indivi-

dual, pero ello no es óbice para que se anule totalmente la libertad de prensa, pues, «la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique» (*Robespierre jeune, Histoire parlamentaire de la Revolution française*», par Buchez et Roux, t. 28, pág. 159);[10] es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre en cuanto individuo, debiendo, por lo tanto, abandonarse tan pronto como contradice a su *fin*, a esos derechos humanos. Pero la práctica es sólo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como el planteamiento correcto de la relación, quedaría por resolver el misterio de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación, presentando el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

El enigma se resuelve de un modo sencillo.

La emancipación política es, al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado extraño al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Se caracteriza por una sola palabra. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo, la posesión, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Desde este punto de vista, determinaban las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que viene a ser lo mismo, sus relaciones de separación o exclusión del resto de las partes integrantes de la sociedad. Efectivamente, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al nivel de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su *separación* del conjunto del Estado y los constituía en sociedades *particulares* en el interior de la sociedad. A pesar de todo, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido feudal; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado, y convertían la relación *particular* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación universal con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían su actividad y situación burguesas determinadas en su actividad y situación universal. Como consecuencia de esta organización, la unidad del Estado, en cuanto conciencia, voluntad y actividad de la unidad estatal, el poder general del Estado aparece necesariamente como asunto *particular* de un soberano aislado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó ese poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó al Estado político en asunto *general*, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política suprimió, con ello, el *carácter político de la sociedad burguesa*. Escindió la sociedad burguesa en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido vital, la situación burguesa de estos individuos. Liberó de sus ataduras al espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida burguesa a la que se había unido y lo constituyó en la esfera de la comunidad, de la actividad *universal* del pueblo, en ideal independencia con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida burguesa. Las *determinadas* actividades y condiciones de vida descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la cosa pública en cuanto tal pasó a ser ahora de incumbencia general de todo individuo, y la función política su función universal.

Pero la puesta en práctica del idealismo del Estado fue, al mismo tiempo la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa. La supresión del yugo político fue al mismo tiempo la supresión de las ataduras que sujetaban el espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La emancipación

[10] Cfr. Buchez et Roux, *Histoire Parlamentaire de la révolution française*, París 1834-1836.

política fue contemporáneamente, la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la apariencia misma de un contenido universal.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento: en el *hombre*. Pero en el hombre que constituía realmente su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este hombre, miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

La libertad del egoísta y el reconocimiento de esa libertad es más bien el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido de vida.

Por lo tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad, sino que obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se lleva a cabo *en uno y el mismo acto*. Ahora bien, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *casual* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por lo tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta con respecto a la sociedad burguesa, con respecto al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como con respecto a la *base de su existencia*, como con respecto una *premisa* que ya no es posible seguir razonando, y, por lo tanto, como ante su *base natural*. Finalmente el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona *alegórica, moral*. El hombre

real sólo se reconoce bajo la forma del individuo *egoísta;* el hombre *verdadero*, sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Rousseau describe, pues, certeramente, la abstracción del hombre político, cuando dice:

«Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces *propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autri». («*Contrat social*», lib. II, Londres, 1782, pág. 67.) [18]

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano de las relaciones, al *hombre mismo*.

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.

[18] Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*. Londres, 1782, Libro II, cap. VII, *Du législateur*, p. 67.

II

Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden)

Por Bruno Bauer. («Ventiún pliegos», pp. 56-71.)[159]

Bajo esta forma trata Bauer la actitud de *la religión judía y la cristiana*, como su actitud ante la crítica. Su actitud ante la crítica es su relación con «la capacidad para ser libres».

De donde se desprende: «El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, a saber, su religión, para superar la religión en general», es decir, para llegar a ser libre; «el judío, por el contrario, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo, con la culminación de su religión, con un desarrollo que permanece extraño a él». (p. 71).

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas para alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más clara: ¿cuál de los dos es *más capaz de llegar a emanciparse?* La pregunta desde luego, ya no es: ¿libera al hombre el judaísmo o el cristianismo?, sino más bien la contraria: ¿Qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

«Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de la religión en general, es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad» (p. 70).

Sigue tratándose, para el judío, de una *profesión de fe*, que ya no es la del cristianismo, sino la de la disolución del cristianismo. Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la esencia judía.

Después de que Bauer, al final de la «Cuestión judía», concibiera el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole por lo tanto «solamente» una significación religiosa, era de prever que también la

[159] Cfr. Bruno Bauer, *Die Fähigkeit der heutigen...* cit., pp. 56-71.

emancipación de los judíos se convirtiese, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión*, como *toda* su esencia. De aquí que concluya con razón: «El judío no aporta nada a la humanidad cuando desprecia de por sí su ley limitada», cuando supera todo su judaísmo (p. 65).

La actitud de los judíos y los cristianos es, por lo tanto, la siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico*. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser religiosa el hecho deja de ser injurioso. La emancipación del judío no es de por sí una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para liberarse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino además y al mismo tiempo la tarea del cristiano, la Crítica de los Sinópticos y la Vida de Jesús,[160] etc.

«Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus propias manos, pero la historia no deja que nadie se burle de ella.» (pág. 71).

Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema. El problema de la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros, en el problema de cuál es el elemento *social* específico que hay que vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío actual es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de hoy. Actitud que se desprende necesariamente de la posición especial que ocupa el judaísmo en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío del sabbat* como hace Bauer, sino en el *judío de todos los días*.

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento terrenal del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta*.

¿Cuál es el culto terrenal practicado por el judío? El *comercio*. ¿Cuál su dios terrenal? El *dinero*.

[160] Cfr. Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Leipzig-Braunschweig, 1841-42, 3 vols., y David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu*, Tubingen, 1835-36, 2 vols.

Pues bien, la emancipación del *comercio* y el *dinero*, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por lo tanto, con la posibilidad de su existencia, haría imposible la existencia del judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, por otra parte, cuando el judío reconoce como nula esa esencia práctica suya y trabaja en su anulación, trabaja al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se manifiesta en contra de la expresión *práctica suprema* de la autoenajenación humana.

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo, un elemento *antisocial presente* de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene, necesariamente, que llegar a disolverse.

La *emancipación de los judíos* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*.

El judío se ha emancipado ya a la manera judía. «El judío que en Viena por ejemplo, sólo es tolerado, determina con su poder monetario la suerte de todo el imperio». Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa.

«Mientras que las corporaciones y los gremios cierran sus puertas al judío o todavía no se inclinan ante él lo suficiente, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales.» (B. Bauer, «*Judenfrage*», p. 114).

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a la manera judáica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino en la medida en que *el dinero* se ha convertido, a través de él y sin él, en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.

El devoto habitante de Nueva Inglaterra, políticamente libre, informa por ejemplo el coronel Hamilton: «es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con sus labios; sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no

es a sus ojos más que una inmensa bolsa, y estas gentes están convencidas de que no tienen en este mundo otra misión que llegar a ser más ricas que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan llevan a la espalda, de un lado para otro, por decirlo así, su tienda o su escritorio, y sólo hablan de intereses y beneficios. Y cuando apartan la mirada por un momento de sus negocios, lo hacen para olfatear los de los otros».[46]

Más aún, el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica una expresión inequívoca y normal, tanto que la misma *predicación del evangelio* y la enseñanza de la doctrina cristiana se ha convertido en un artículo comercial, y el mercader quebrado comercia con el evangelio como el evangelista enriquecido se dedica a sus negocios: «*Tel que vous voyez à la tête d'une congregation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a debuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chair pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle*». (Beaumont, I. c., pp. 185, 186).[47]

Según Bauer, el hecho de que, en teoría, se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que, en la práctica, posee un inmenso poder y ejerce una influencia política *al por mayor*, aunque se le menoscabe *al detall*, constituye una situación ambigua. («Judenfrage», pág. 114).

La contradicción existente entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre la segunda, en la práctica se convierte en su esclava.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda implícita en el origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico judío, el judaísmo, se ha mantenido en la misma sociedad cristiana y en ella ha experimentado su máximo desarrollo. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro particular, no es

[46] Cfr. Tr. Hamilton, *Die menschen und die sitten*, cit., vol. I, pp. 109-110.
[47] Cfr. Beaumont de la Bonninière, *Marie*... cit., p. 185.

sino la manifestación particular del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino gracias a la historia.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña.

¿Cuál era de por sí el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo del judío es, por lo tanto, en realidad, el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte hasta la letrina en objeto de ley divina. La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por lo tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como al de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña le domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria.

La concepción de la naturaleza forjada bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer que es intolerable «que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros del aire y las plantas de la tierra, pues también la criatura debe ser libre.» [46]

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia

[46] Cfr. Leopold RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Berlín, 1839, vol II p. 207. Thomas Munzer (1488-1525), reformador «comunista», dirigente de los campesinos insurrectos alemanes. Cfr. ENGELS, *La guerra de los campesinos* ya citada y Ernst BLOCH, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

y del hombre como fin en sí, es el punto de vista *real y consciente*, la moral del hombre de negocios. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio. La mujer es objeto de comercio.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de negocios en general.

La ley arbitraria y gratuita del judío no es sino la caricatura religiosa de la moralidad y el derecho en general, arbitrarios y gratuitos, de los ritos puramente *formales* de los que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y su infracción está *castigada*.

El jesuitismo judaico, ese mismo jesuitismo que Bauer descubre en el Talmud, es la relación del mundo del interés individual con las leyes que lo dominan, y cuya astuta elusión constituye el arte fundamental de este mundo.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes estriba, necesariamente en la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión*, no pudo seguir desarrollándose teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su propia esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su actividad, porque la necesidad práctica, cuyo cerebro es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía aleatoriamente, sino que se ha *ampliado* con el sucesivo desarrollo de las condiciones sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa llegar a separarse totalmente de

la vida del Estado, desgarrar todos sus vínculos genéricos con el egoísmo, con la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos enfrentados los unos a los otros atomística y hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por lo tanto, el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo había llegado a superar el judaísmo real sólo en apariencia. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, en cuanto religión completa, llevase a término *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su general dominio y hacer del hombre y la naturaleza enajenada, objetos *alienables*, vendibles, objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a ataduras religiosas sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles el significado de una esencia ajena: el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por lo tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no en cuanto esencia abstracta, sino en cuanto esencia altamente empírica, no sólo en cuanto limitación del judío, sino en cuanto la limitación judáica de la sociedad.

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con el tráfico y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo.*

I

FEUERBACH

Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal, que ha arrastrado consigo a todas las "potencias del pasado". En medio del caos general, han surgido poderosos reinos, para derrumbarse de nuevo en seguida, han brillado momentáneamente héroes, sepultados nuevamente en las tinieblas por otros rivales más audaces y más poderosos. Fue ésta una revolución junto a la cual la francesa es un juego de chicos, una lucha ecuménica al lado de la cual palidecen y resultan ridículas las luchas de los diádocos. Los principios se desplazaban, los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad, y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania más que antes en tres siglos.

Y todo esto ocurrió, al parecer, en los dominios del pensamiento puro.

Trátase, en verdad, de un acontecimiento interesante: del proceso de putrefacción del Espíritu absoluto. Al apagarse la última chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes integrantes de este *caput mortuum*,* dieron paso a nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojáronse ahora

* Cabeza muerta (*N. de la ed.*).

sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte. No podía por menos de surgir la competencia. Al principio, ésta manteníase dentro de los límites de la buena administración burguesa. Más tarde, cuando ya el mercado alemán se hallaba abarrotado y la mercancía, a pesar de todos los esfuerzos, no encontraba salida en el mercado mundial, los negocios empezaron a echarse a perder a la manera alemana acostumbrada, mediante la producción fabril y adulterada, el empeoramiento de la calidad de los productos y la adulteración de la materia prima, la falsificación de los rótulos, las compras simuladas, los cheques girados en descubierto y un sistema de créditos carente de toda base real. Y la competencia se convirtió en una enconada lucha, que hoy se nos ensalza y presenta como un viraje de la historia universal, como el creador de los resultados y conquistas más formidables.

Para apreciar en sus debidos términos toda esta charlatanería de tenderos filosóficos que despierta un saludable sentimiento nacional hasta en el pecho del honrado burgués alemán; para poner plásticamente de relieve la mezquindad, la pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliano y, sobre todo, el contraste tragicómico entre las verdaderas hazañas de estos héroes y las ilusiones suscitadas en torno a ellas, necesitamos contemplar siquiera una vez todo el espectáculo desde un punto de vista situado fuera de los ámbitos de Alemania.[2]

II

A. — *LA IDEOLOGÍA EN GENERAL, Y LA IDEOLOGÍA ALEMANA EN PARTICULAR*

La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un

determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. No sólo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño. La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel. Su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los demás. Al principio, tomábanse ciertas categorías hegelianas puras y auténticas, tales como las de substancia y autoconciencia, para profanarlas más tarde con nombres más vulgares, como los de género, el Único, el hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas *religiosas*.[8] Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, "*al* hombre", como el hombre religioso. Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que, por último, el venerable San Max pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas.

Los viejos hegelianos lo *comprendían* todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los neohegelianos lo *criticaban* todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los neohegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general,

dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación el poder que los otros reconocían y aclamaban como legítimo.

Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente "revolucionaria", los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra "*frases*". Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente. Los únicos resultados a que podía llegar esta crítica filosófica fueron algunos esclarecimientos histórico-religiosos, harto unilaterales por lo demás, sobre el cristianismo; todas sus demás afirmaciones se reducen a otras tantas maneras más de adornar su pretensión de entregarnos, con estos esclarecimientos insignificantes, descubrimientos de alcance histórico-mundial.

A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de *dogmas*, sino *premisas reales*, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes.[4] El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres *mismos ni* las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo.[5] Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos

son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *multiplicarse* la *población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el *campo* y en la contradicción de los intereses entre una y otro. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el comercio, en las relaciones entre diferentes naciones.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí,

en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribual presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.

La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a aquélla. Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de la propiedad comunal. Es la propiedad privada en común de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer unidos en este tipo natural de asociación. Esto explica por qué toda la organización de la sociedad asentada sobre estas bases, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. La división del trabajo aparece ya, aquí, más desarrollada. Nos encontramos ya con la contradicción entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la contradicción entre estados que representan, de una y otra parte, los intereses de la vida urbana y los de la vida rural, y, dentro de las mismas ciudades, con la contradicción entre la industria y el comercio marítimo. La relación de clases entre ciudadanos y esclavos ha adquirido ya su pleno desarrollo.

A toda esta concepción de la historia parece contradecir el hecho de la conquista. Hasta ahora, venía considerándose la violencia, la guerra, el saqueo, el asesinato para robar, etc., como la fuerza propulsora de la historia. Aquí, tenemos que limitarnos necesariamente a los puntos capitales, razón por la cual tomaremos el ejemplo palmario de la destrucción de una vieja civilización por obra de un pueblo bárbaro y, como consecuencia de ello, la creación de una nueva estructura de la sociedad, volviendo a comenzar por el principio. (Roma y los bárbaros, el feudalismo y las Galias, el Imperio Romano de Oriente y los turcos). Por parte del pueblo bárbaro conquistador, la guerra sigue siendo, como ya apuntábamos más arriba, una forma normal de comercio, explotada tanto más celosamente cuanto que, dentro del tosco modo de producción tradicional y único posible para estos pueblos, el incremento de la población crea más apremiantemente la necesidad de nuevos medios de producción. En Italia, por el contrario, por virtud de la concentración de la propiedad territorial (determinada, además de la compra de tierras y el recargo de deudas de sus cultivadores, por la herencia, ya que, a consecuencia de la gran ociosidad y de la escasez de matrimonios, los viejos linajes iban extinguiéndose poco a poco y sus bienes quedaban reunidos en pocas manos) y de la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos (provocada, aparte de las causas económicas normales todavía en la actualidad vigentes, por la importación de cereales robados y arrancados en concepto de tributos y de la consiguiente escasez de consumidores para el grano de Italia), casi desapareció la población libre y los mismos esclavos morían en masa por inanición, y tenían que ser reemplazados constantemente por otros nuevos. La esclavitud seguía siendo la base de toda la producción. Los plebeyos, que ocupaban una posición intermedia entre los libres y los esclavos, no llegaron a ser nunca más que una especie de *lumpenproletariado*. Por otra parte y en general, Roma nunca fue más que una

ciudad, que mantenía con las provincias una relación casi exclusivamente política, la cual, como es natural, podía verse rota o quebrantada de nuevo por acontecimientos de orden político.

Con el desarrollo de la propiedad privada, surgen aquí las mismas relaciones con que nos encontraremos en la propiedad privada de los tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas. De una parte, aparece la concentración de la propiedad privada, que en Roma comienza desde muy pronto (una prueba de ello la tenemos en la ley agraria licinia [1]) y que, desde las guerras civiles y sobre todo bajo los emperadores, avanza muy rápidamente; de otra parte, y en correlación con esto, la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en un proletariado, que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente.

La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. Así como la Antigüedad partía de la *ciudad* y de su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el *campo*. Este punto de arranque distinto hallábase condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas y a la que los conquistadores no aportaron gran incremento. De aquí que, al contrario de lo que había ocurrido en Grecia y en Roma, el desarrollo feudal se iniciara en un terreno mucho más extenso, preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura, al comienzo relacionado con ellas. Los últimos siglos del Imperio Romano decadente y la conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura veíase postrada, la industria languideció por la falta de mercados, el comercio cayó en el sopor o se vio violentamente interrumpido y la población rural y urbana decreció. Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellos condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, la propiedad feudal. También ésta se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a ésta no se

enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece la contraposición del campo con respecto a la ciudad. La organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta organización feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado.

A esta organización feudal de la propiedad territorial correspondía en las *ciudades* la propiedad corporativa, la organización feudal del artesanado. Aquí, la propiedad estribaba, fundamentalmente, en el trabajo de cada uno. La necesidad de asociarse para hacer frente a la nobleza rapaz asociada; la exigencia de disponer de lugares de venta comunes en una época cuando el industrial era al propio tiempo comerciante; la creciente competencia de los siervos que huían de la gleba y afluían en tropel a las ciudades prósperas y florecientes, y la organización feudal de todo el país hicieron surgir los *gremios*; los pequeños capitales de los artesanos sueltos, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de éstos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara la relación entre oficiales y aprendices, engendrando en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo.

Por tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. La estructuración de ambos factores hallábase determinada por las condiciones limitadas de la producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesanal. La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el período floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la contradicción entre la ciudad y el campo; es cierto que la estructuración

de los estamentos se hallaba muy ramificada y patente, pero fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad, no encontramos ninguna otra división importante. En la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcelado, junto al que surgió después la industria a domicilio de los propios campesinos; en la industria, no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros. La división entre la industria y el comercio se encontró ya establecida de antes en las viejas ciudades, mientras que en las nuevas sólo se desarrolló más tarde, al entablarse entre las ciudades contactos y relaciones.

La agrupación de territorios importantes en reinos feudales era una necesidad, tanto para la nobleza territorial como para las ciudades. De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca.

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.[0]

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento

material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que correspon-

de a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

[1]

HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y

* *Hegel.* Condiciones geológicas, hidrográficas, etc. Los cuerpos humanos. Necesidad, trabajo. *(Glosa marginal de Marx).*

esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los "tiempos prehistóricos", pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la "prehistoria" a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta "prehistoria" porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los "toscos hechos" y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto de la familia" misma, como se suele hacer en Alemania.*

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la "certeza" adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya

* Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia caverna o choza, como entre los nómades ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aun más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo en común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los períodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones materiales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo de las conducciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la supresión [de la contradicción] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí a su vez una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agrupación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.). Que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia, es algo evidente por sí mismo. *(Nota de Marx y Engels).*

historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también "conciencia".* Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura". El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.(7) Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se *"comporta"* ante nada ni, en general, podemos decir que tenga *"comportamiento"* alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

* Los hombres tienen historia porque se ven obligados a *producir* su vida y deben, además, producirla de un *determinado* modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia. *(Glosa marginal de Marx).*

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribual se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual*. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones exis-

* La primera forma de los ideólogos, los *sacerdotes*, decae. *(Glosa marginal de Marx).*

tentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación.* Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo

* [Religión]. Los alemanes con la *ideología* en cuanto tal. *(Glosa marginal de Marx)*.

demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control,

que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribual, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intere-

ses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "*enajenación*", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce *simultáneamente* en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricos

mente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1.º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2.º las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" supersticiosas de puertas adentro, y 3.º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento?

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la

fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado.[8] La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

[2]

SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, *al* extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *total*, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la "autocreación del género" (la "sociedad como sujeto"), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí

mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos, ni en la disparatada concepción de San Bruno ni en el sentido del "Único", del hombre "hecho".

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia", como el "espíritu del espíritu", sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus pro-

pias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "substancia" y la "esencia del hombre", elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como "autoconciencia" y como el "Único". Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente. Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción de la vida" vigente hasta ahora, contra la "actividad de conjunto" sobre que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.

Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal. De este modo, se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia. Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los cau-

dillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *compartir*, especialmente, en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente "políticos" o "religiosos", a pesar de que la "religión" o la "política" son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se "figuraron", se "imaginaron" acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del "espíritu puro" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia.

La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su "expresión más pura" de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros, que más tarde San Bruno se representará necesariamente como una serie de "pensamientos" que se devoran los unos a los otros, hasta que, por último, en este entredevorarse, perece la "autoconciencia", y por este mismo camino marcha de un modo todavía más consecuente San Max Stirner, quien, volviéndose totalmente de espaldas a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de "caballeros", bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acierta a salvarse él, naturalmente, por la "no santidad".* Esta concepción

* La llamada historiografía *objetiva* consistía, cabalmente, en concebir las relaciones históricas como algo aparte de la actividad. Carácter reaccionario. *(Glosa marginal de Marx).*

es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia y, dejándose llevar de su imaginación, suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas. Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrúpulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente *nacional* de los alemanes y sólo tiene un interés *local* para Alemania, como por ejemplo la importante cuestión, repetidas veces planteada en estos últimos tiempos, de cómo puede llegarse, en rigor, "del reino de Dios al reino del hombre", como si este "reino de Dios" hubiera existido nunca más que en la imaginación y los eruditos señores no hubieran vivido siempre, sin saberlo, en el "reino del hombre", hacia el que ahora buscan los caminos, y como si el entretenimiento científico, pues no otra cosa es, de explicar lo que hay de curioso en estas formaciones teóricas perdidas en las nubes no residiese cabalmente, por el contrario, en demostrar cómo nacen de las relaciones reales sobre la tierra. Para estos alemanes, se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con que nos encontramos por cualesquiera otras quimeras; es decir, de presuponer que todos estos absurdos tienen un *sentido* propio, el que sea, que es necesario desentrañar, cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas en función de las relaciones reales existentes. Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas. Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas.

El carácter puramente nacional de tales problemas y de sus soluciones se revela, además, en el hecho de que estos teóricos crean seriamente que fantasmas cerebrales como los del "Hombre-Dios", "el Hombre", etc., han presidido en verdad determinadas épocas de la historia —San Bruno llega, inclu-

so, a afirmar que sólo "la crítica y los críticos han hecho la historia"— y, cuando se aventuran por sí mismos a las construcciones históricas, saltan con la mayor premura sobre todo lo anterior y de los "mongoles" pasan inmediatamente a la historia verdaderamente "plena de sentido", es decir, a la historia de los *Hallische* y los *Deutsche Jahrbücher* * y a la disolución de la escuela hegeliana en una gresca general. Se relega al olvido todas las demás naciones y todos los acontecimientos reales y se limita el *theatrum mundi* ** a la Feria del Libro de Leipzig y a las mutuas disputas entre la "Crítica", el "Hombre" y el "Único". Y cuando la teoría se decide siquiera por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los mueve el exclusivo propósito de presentar esta época como el preámbulo imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes (1840-44). A esta finalidad de escribir una historia anterior para hacer que brille con mayores destellos la fama de una persona no histórica y de sus fantasías, responde el hecho de que se pasen por alto todos los acontecimientos realmente históricos, incluso las ingerencias realmente históricas de la política en la historia, ofreciendo a cambio de ello un relato no basado precisamente en estudios, sino en especulaciones y en chismes literarios, como hubo de hacer San Bruno en su *Historia del Siglo XVIII*, de la que ya no se acuerda nadie. Estos arrogantes y grandilocuentes tenderos de ideas, que se consideran tan infinitamente por encima de todos los prejuicios nacionales, son, pues, en la realidad, mucho más nacionales todavía que esos filisteos de las cervecerías que sueñan con la unidad de Alemania. No reconocen como históricos los hechos de los demás pueblos, viven en Alemania, con Alemania y para Alemania, convierten el canto del Rin en un cántico litúrgico y conquistan la Alsacia-Lorena despojando a la filosofía fran-

* "Anales de Halle" y "Anales Alemanes" (*N. de la ed.*).
** Teatro del mundo (*N. de la ed.*).

cosa en vez de despojar al Estado francés, germanizando, en vez de las provincias de Francia, las ideas francesas. El señor Venedey es todo un cosmopolita al lado de San Bruno y San Max, quienes proclaman en la hegemonía universal de la teoría la hegemonía universal de Alemania.

De estas consideraciones se desprende, asimismo, cuán equivocado está Feuerbach cuando (en la *Wigands Viertel-jahrsschrift*,* 1845, vol. 2) se declara comunista al calificarse como "hombre común", convirtiendo esta cualidad en un predicado *"del"* hombre y creyendo, por tanto, reducir de nuevo a una mera categoría lo que en el mundo existente designa a los secuaces de un determinado partido revolucionario. Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres se necesitan los unos a los otros y *siempre se han necesitado*. De lo que trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho; Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe. Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de *este* hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo. Es característico, sin embargo, que San Bruno y San Max coloquen inmediatamente la idea que Feuerbach se forma del comunista en lugar del comunista real, lo que hacen, en parte, para que también ellos puedan, como adversarios iguales en rango, combatir al comunismo como "espíritu del espíritu", como una categoría filosófica; y, por parte de San Bruno, respondiendo, además, a intereses de carácter pragmático.

Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones que forman la existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano cons-

* Revista trimestral de Wigand *(N. de la ed.)*.

tituyen aquello en que su "esencia" se siente satisfecha. Toda excepción se considera expresamente, aquí, como un accidente desgraciado, como una anomalía que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su "ser" [...],* cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos. Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La "concepción" feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice "*el* hombre" en vez de los "hombres históricos reales". "*El* hombre" es *realiter*** "el alemán". En el primer caso, en la *contemplación* del mundo sensible, tropieza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre con la naturaleza.*** Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve "lo que aparece

* *El sentido de la frase que falta, era, aproximadamente, el siguiente*: cuando su "ser" [*contradice a su "esencia", se tratará, indudablemente, de una anomalía, pero no de un accidente desgraciado. Un hecho histórico que descansa sobre relaciones sociales totalmente determinadas. Feuerbach se contenta con registrar este hecho; no hace más que interpretar el mundo sensible existente, se comporta hacia él solamente como teórico*] cuando de lo que se trata, en realidad... *(N. de la ed.)*.

** En realidad *(N. de la ed.)*.

*** El error de Feuerbach consiste no en subordinar lo que aparece sobre la tierra, la *apariencia* sensible de la realidad sensible comprobada mediante la indagación más exacta de los hechos percibidos por los sentidos, sino en que no acierte a enjuiciar en última instancia los datos de los sentidos sin verlos con los "ojos", es decir, a través de las "gafas", del *filósofo*. *(Nota de Marx y Engels)*.

sobre la tierra", y otra superior, filosófica, que contempla la "verdadera esencia" de las cosas. No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue transplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensorial" de Feuerbach.

Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno —pág. 110—, las "antítesis de naturaleza e historia", como si se tratase de dos "cosas" distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "substancia" y la "autoconciencia", desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la "lucha" del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades de la vida se condicionan por su parte y se hallan, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales; y así se explica por qué Feuerbach, en Manchester por ejemplo, sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos

cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma*, donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo haya hoy pastizales y pantanos. Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, ¿pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" adquiere tanto su *fin* como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio æquivoca*,* pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach.

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas "puros" la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un "objeto sensible"; pero, aun aparte de que sólo lo ve como "objeto sensible" y no como "actividad sensible", manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre real-

* Generación espontánea; el nacimiento de los seres orgánicos a partir de materias inorgánicas *(N. de la ed.)*.

mente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto "el hombre", y sólo consigue reconocer en la sensación el "hombre real, individual, corpóreo"; es decir, no conoce más "relaciones humanas" "entre el hombre y el hombre" que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una "concepción más alta" y a la ideal "compensación dentro del género"; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social.

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto.(9)

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una "persona junto a otras personas" (junto a la "autoconciencia", la "Crítica", el "Único", etc.), mientras que lo que designamos con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea", de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de

la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos países, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones ma-

teriales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna".

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba (págs. [32-35]) como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la

existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba (págs. [34-37]) lo necesario.

Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos ni en lo mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.[10] Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.* Su triunfo apro-

* La generalidad corresponde: 1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la ilusión

vecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevasen por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la contradicción de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical de los estados sociales anteriores que la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia segun la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es "lo general" lo dominante.

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas "*la* idea" por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" *del* principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven

de los intereses *comunes* (ilusión en un principio verdadera); b) a la ilusión de los ideólogos y a la división del trabajo. *(Glosa marginal de Marx).*

del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, *del* hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su Filosofía de la Historia, que "sólo considera el desarrollo ulterior *del concepto*" y que ve y expone en la historia la "verdadera *teodicea*" (pág. 446). Pero, cabe remontarse, a su vez, a los productores "del concepto", a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, según veremos, ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

1.º Desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, bajo condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.

2.º Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como "autodeterminaciones del concepto" (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como *meras* ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).

3.º Para eliminar la apariencia mística de este "concepto que se determina a sí mismo", se lo convierte en una persona —"la autoconciencia"— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes "del concepto" en la historia, en "los pensadores", los "filósofos", los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el "Consejo de los Guardianes", como las potencias dominantes.* Con lo cual habremos eliminado de la

* *El* hombre = el "espíritu humano pensante." *(Glosa marginal de Marx).*

historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* * sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar y a florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por la división del trabajo.

[B. — *LA BASE REAL DE LA IDEOLOGÍA*]

[1]

INTERCAMBIO Y FUERZA PRODUCTIVA

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribual al Estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días (*Anti-Corn-Law-League*[21]).

Con la ciudad aparece, al mismo tiempo, la necesidad de la administración, de la policía, de los impuestos, etc., en una palabra, del régimen colectivo y, por tanto, de la política en general. Se manifiesta aquí por vez primera la separación de

* Tendero (*N. de la ed.*).

la población en dos grandes clases, basada en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. La contraposición entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le es impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses. El trabajo vuelve a ser aquí lo fundamental, el poder *sobre* los individuos, y mientras exista este poder, tiene que existir necesariamente la propiedad privada. La abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad, condición que depende, a su vez, de una masa de premisas materiales, que no es posible alcanzar por obra de la simple voluntad, como cualquiera puede percibir a primera vista. (Estas condiciones habrán de ser desarrolladas más adelante). La separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y en el intercambio.

En las ciudades que en la Edad Media no fueron transmitidas, ya acabadas, por la historia anterior, sino que surgieron como formaciones nuevas basadas en los siervos de la gleba convertidos en hombres libres, el trabajo especial de cada uno de éstos era la única propiedad con que contaba, fuera del pequeño capital aportado por él y consistente casi exclusivamente en las herramientas más necesarias. La competencia de los siervos fugitivos que constantemente afluían a la ciudad, la guerra continua del campo contra los centros urbanos y, como consecuencia de ello, la necesidad de un poder militar organizado por parte de las ciudades, el nexo de la propiedad en común sobre determinado trabajo, la ne-

cesidad de disponer de lonjas comunes para vender las mercaderías, en una época en que los artesanos eran al mismo tiempo *commerçants;** y la consiguiente exclusión, de estas lonjas, de los individuos incompetentes, el antagonismo de intereses entre unos y otros oficios, la necesidad de proteger un trabajo aprendido con mucho esfuerzo y la organización feudal de todo el país: tales fueron las causas que movieron a los trabajadores de cada oficio a agruparse en gremios. No tenemos por qué entrar aquí en las múltiples modificaciones del régimen gremial, producto de la trayectoria histórica ulterior. La huida de los siervos de la gleba a las ciudades hizo afluir a éstas una corriente ininterrumpida de fugitivos durante toda la Edad Media. Estos siervos, perseguidos en el campo por sus señores, presentábanse sueltos en las ciudades, donde se encontraban con agrupaciones organizadas contra las que eran impotentes y en las que tenían que resignarse a ocupar el lugar que les asignaran la demanda de su trabajo y el interés de sus competidores urbanos, ya agremiados. Estos trabajadores que afluían a la ciudad cada cual por su lado no podían llegar a ser nunca una potencia, ya que, si su trabajo era un trabajo gremial que tuviera que aprenderse, los maestros de los gremios se apoderaban de ellos y los organizaban con arreglo a sus intereses, y en los casos en que el trabajo no tuviera que aprenderse y no se hallara, por tanto, encuadrado en ningún gremio, sino que fuese simple trabajo de jornaleros, quienes lo ejercían no llegaban a formar ninguna organización y seguían siendo para siempre una muchedumbre desorganizada. Fue la necesidad del trabajo de los jornaleros en las ciudades la que creó la plebe.

Estas ciudades eran verdaderas "asociaciones" creadas por la necesidad inmediata, por la preocupación de defender la propiedad y para multiplicar los medios de producción y los medios de defensa de los diferentes vecinos. La plebe de estas ciudades hallábase privada de todo poder, por el hecho de hallarse formada por un tropel de individuos extraños los unos a los otros y venidos allí cada uno por su parte, frente

* Comerciantes *(N. de la ed.)*.

a los cuales aparecía un poder organizado, militarmente pertrechado y que los miraba con malos ojos y los vigilaba celosamente. Los oficiales y aprendices de cada oficio se hallaban organizados como mejor cuadraba al interés de los maestros; la relación patriarcal que les unía a los maestros de los gremios dotaba a éstos de un doble poder, por una parte mediante su influencia directa sobre la vida toda de los oficiales y, por otra parte, porque para los oficiales que trabajaban con el mismo maestro éste constituía un nexo real de unión que los mantenía en cohesión frente a los oficiales de los demás maestros y los separaba de éstos; por último, los oficiales se hallaban vinculados a la organización existente por su interés en llegar a ser un día maestros. Esto explica por qué, mientras la plebe se lanzaba, por lo menos de vez en cuando, a sublevaciones y revueltas contra toda esta organización urbana, las cuales, sin embargo, no encontraban repercusión alguna, por la impotencia de quienes las sostenían los oficiales, por su parte, sólo se dejaran arrastrar a pequeños actos de resistencia y de protesta dentro de cada gremio, actos que son, en realidad, parte integrante de la existencia del propio régimen gremial. Las grandes insurrecciones de la Edad Media partieron todas del campo, y por ello mismo resultaron todas ellas fallidas, debido precisamente a su dispersión y a la consiguiente tosquedad de la población campesina.

La división del trabajo entre los distintos gremios, en las ciudades, era todavía [completamente natural], y en los gremios mismos no existía para nada entre los diferentes trabajadores. Cada uno de éstos tenía que hallarse versado en toda una serie de trabajos y hacer cuanto sus herramientas le permitieran; el limitado intercambio y las escasas relaciones de unas ciudades con otras, la escasez de población y la limitación de las necesidades no permitían que la división del trabajo se desarrollara, razón por la cual quien quisiera llegar a ser maestro necesitaba dominar todo el oficio. De aquí que todavía encontremos en los artesanos medievales cierto interés por su trabajo especial y por su destreza para ejercerlo, destreza que puede, incluso, llegar hasta un sentido artístico más o menos limitado. Pero a esto se debe también

el que los artesanos medievales viviesen totalmente consagrados a su trabajo, mantuviesen una resignada actitud de servidumbre respecto a él y se viesen enteramente absorbidos por sus ocupaciones, mucho más que el obrero moderno, a quien su trabajo le es indiferente.

El capital, en estas ciudades, era un capital natural, formado por la vivienda, las herramientas del oficio y la clientela tradicional y hereditaria, capital irrealizable por razón del incipiente intercambio y de la escasa circulación, y que se heredaba de padres a hijos. No era, como en los tiempos modernos, un capital tasable en dinero, en el que tanto da que se invierta en tales o en cuales cosas, sino un capital directamente entrelazado con el trabajo determinado y concreto de su poseedor e inseparable de él; era, por tanto, en este sentido, un capital *estable*.

El paso siguiente, en el desarrollo de la división del trabajo, fue la separación de la producción y el cambio, la formación de una clase especial de comerciantes, separación que en las ciudades históricamente tradicionales (en las que, entre otras cosas, existían judíos) se había heredado del pasado y que en las ciudades recién fundadas no tardó en presentarse. Se establecía con ello la posibilidad de relaciones comerciales que fuesen más allá de los ámbitos inmediatos, posibilidad cuya realización dependía de los medios de comunicación existentes, del estado de seguridad pública logrado en el país y condicionado por las circunstancias políticas (sabido es que en toda la Edad Media los mercaderes hacían sus recorridos en caravanas armadas) y de las necesidades más primitivas o más desarrolladas de las zonas accesibles al comercio, con arreglo a su correspondiente grado de cultura.

Al constituirse el cambio en una clase especial y al extenderse el comercio, por medio de los mercaderes, hasta más allá de la periferia inmediata a la ciudad, se opera inmediatamente una acción recíproca entre la producción y el intercambio. Las ciudades se relacionan *unas con otras*, de una ciudad a otra se llevan nuevos instrumentos de trabajo, y la separación entre la producción y el intercambio no tarda en provocar una nueva división de la producción

entre las distintas ciudades, y pronto vemos cómo cada una de ellas tiene a explotar, predominantemente, una rama industrial. La limitación inicial a una determinada localidad comienza a desaparecer, poco a poco.

En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados a agruparse en contra de la nobleza rural, para defender su pellejo; la expansión del comercio y el desarrollo de las comunicaciones empujaron a cada ciudad a conocer a otras, que habían hecho valer los mismos intereses, en lucha contra la misma antítesis. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, paulatinamente, la *clase* burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por la reacción contra las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, a la vez que fueron creados por aquéllas, por cuanto se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, con el que se habían encontrado. Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer * (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. Los diferentes individuos sólo forman una clase

* Absorbe primeramente las ramas de trabajo directamente pertenecientes al Estado, y luego todos los estamentos ± [más o menos] ideológicos. (*Glosa marginal de Marx*).

en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo* mismo. Ya hemos indicado varias veces cómo esta absorción de los individuos por la clase se desarrolla hasta convertirse, al mismo tiempo, en una absorción por diversas ideas, etc.

El que las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio. Cuando aún no existe un intercambio que trascienda más allá de la vecindad más inmediata, no hay más remedio que hacer cada invento especialmente en cada localidad, y bastan los simples accidentes fortuitos, tales como las irrupciones de los pueblos bárbaros e incluso las guerras habituales, para reducir las fuerzas productivas y las necesidades de un país hasta un punto en que se vea obligado a comenzar de nuevo. En los inicios de la historia, todos los inventos tenían que hacerse diariamente de nuevo y en cada localidad, con independencia de las otras. Cuán poco seguras se hallan de una destrucción total las fuerzas productivas pobremente desarrolladas, aun en casos en que el comercio haya logrado una relativa extensión, lo demuestran los fenicios, cuyas invenciones desaparecieron durante largo tiempo al ser desplazada esta nación del comercio, por la conquista de Alejandro y la consiguiente decadencia. Y lo mismo ocurrió en la Edad Media, por ejemplo, con la industria del cristal

* Respecto al significado de la expresión "abolición del trabajo" (*Aufhebung der Arbeit*) véanse en el presente volumen, las páginas 76, 78, 81, 89-90, 235, 248, 251-252; 253; 259, 262, 309, 346 *(N. de la ed.)*.

policromado. La permanencia de las fuerzas productivas obtenidas sólo se garantiza al adquirir carácter universal el intercambio, al tener como base la gran industria y al incorporarse todas las naciones a la lucha de la competencia.

La división del trabajo entre las diferentes ciudades trajo como siguiente consecuencia el nacimiento de las manufacturas, como ramas de producción que se salían ya de los marcos del régimen gremial. El primer florecimiento de las manufacturas —en Italia, y más tarde en Flandes— tuvo como premisa histórica el intercambio con naciones extranjeras. En otros países —en Inglaterra y Francia, por ejemplo—, las manufacturas comenzaron limitándose al mercado interior. Aparte de las premisas ya indicadas, las manufacturas presuponen una concentración ya bastante avanzada de la población —sobre todo en el campo— y del capital, que comienza a reunirse en pocas manos, ya en el interior de los gremios, a despecho de los estatutos gremiales, ya entre los comerciantes.

El trabajo que desde el primer momento presuponía el funcionamiento de una máquina, siquiera fuese bajo la forma más rudimentaria, no tardó en revelarse como el más susceptible de desarrollo. El primer trabajo que se vio impulsado y adquirió nuevo desarrollo mediante la extensión del intercambio fue el trabajo textil, que hasta ahora venían ejerciendo los campesinos como actividad accesoria, para procurarse las necesarias prendas de vestir. La manufactura textil fue la primera y siguió siendo luego la más importante de todas. La demanda de telas para vestir, que crecía a medida que aumentaba la población, la incipiente acumulación y movilización del capital natural por efecto de la circulación acelerada y la necesidad de cierto lujo, provocada por todos estos factores y propiciada por la gradual expansión del intercambio, imprimieron al arte textil un impulso cuantitativo y cualitativo que lo obligó a salirse de los marcos de la forma de producción tradicional. Junto a los campesinos que tejían para atender a sus propias necesidades, los cuales siguieron existiendo y existen todavía hoy, apareció en las ciudades una nueva clase de tejedores que destinaban todos sus productos al mercado interior y, las más de las veces, incluso a los mercados de fuera.

El arte textil, que en la mayoría de los casos requería poca destreza y que no tardó en desdoblarse en una serie infinita de ramas, se resistía por su propia naturaleza a soportar las trabas del régimen gremial. Esto explica por qué los tejedores trabajaban casi siempre en aldeas y villorrios sin organización gremial, que poco a poco fueron convirtiéndose en ciudades y que no tardaron en figurar, además, entre las más florecientes de cada país.

Con la manufactura exenta de las trabas gremiales cambiaron también, al mismo tiempo, las relaciones de la propiedad. El primer paso de avance sobre el capital natural-estable se había dado mediante la aparición de los comerciantes, cuyo capital fue desde el primer momento un capital móvil, es decir, un capital en el sentido moderno de la palabra, en la medida en que ello era posible en las circunstancias de aquel entonces. El segundo paso de avance lo dio la manufactura, que a su vez movilizó una masa del capital natural e incrementó en general la masa del capital móvil frente a la de aquél. Y la manufactura se convirtió, al mismo tiempo, en el refugio de los campesinos contra los gremios a que ellos no tenían acceso o que les pagaban mal, lo mismo que en su día las ciudades dominadas por los gremios habían brindado a la población campesina refugio contra [la nobleza rural que la oprimía].

Los comienzos de las manufacturas trajeron consigo, además, un período de vagabundaje, provocado por la desaparición de las mesnadas feudales, por el licenciamiento de los ejércitos enrolados que habían servido a los reyes contra los vasallos, por los progresos de la agricultura y la transformación de grandes extensiones de tierras de labor en pasturas. Ya esto sólo demuestra cómo la aparición de este vagabundaje coincide exactamente con la disolución del feudalismo. En el siglo XIII nos encontramos ya con determinados períodos de este tipo, aunque el vagabundaje sólo se generaliza y convierte en un fenómeno permanente a fines del XV y comienzos del XVI. Tan numerosos eran estos vagabundos, que Enrique VIII de Inglaterra, para no citar más que a este monarca, mandó colgar a 72.000. Hubo que vencer enormes dificultades y una larguísima resistencia hasta lograr que

se decidieran a trabajar. El rápido florecimiento de las manufacturas, sobre todo en Inglaterra, fue absorbiéndolos, poco a poco.

La manufactura lanzó a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial, ventilada en forma de guerras, aranceles protectores y prohibiciones, al paso que antes, las naciones, cuando se hallaban en contacto, mantenían entre sí un inofensivo intercambio comercial. A partir de ahora, el comercio adquiere una significación política.

La manufactura trajo consigo, al mismo tiempo, una actitud distinta del trabajador ante el patrono. En los gremios persistía la vieja relación patriarcal entre oficiales y maestros; en la manufactura esta relación fue suplantada por la relación monetaria entre el trabajador y el capitalista; en el campo y en las pequeñas ciudades, esta relación seguía teniendo un color patriarcal, pero en las grandes ciudades, en las ciudades manufactureras por excelencia, perdió en seguida, casi en absoluto, ese matiz.

La manufactura, y en general el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras, y principalmente las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y a los trabajadores, al paso que las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico, en la que en general no hemos de detenernos aquí. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono.

La expansión del comercio y de la manufactura sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil, mientras en los gremios, en los que nada estimulaba la ampliación de la producción, el capital natural permanecía estable o incluso

decrecía. El comercio y la manufactura crearon la gran burguesía, al paso que en los gremios se concentraba la pequeña burguesía, que ahora ya no seguía dominando, como antes, en las ciudades, sino que tenía que inclinarse bajo la dominación de los grandes comerciantes y manufactureros.* De aquí la decadencia de los gremios tan pronto entraban en contacto con la manufactura.

Durante la época de que hemos hablado, las relaciones comerciales entre las naciones revestían dos formas distintas. Al principio, la escasa cantidad de oro y plata circulantes condicionaba la prohibición de exportar estos metales, y la industria, generalmente importada del extranjero e impuesta por la necesidad de dar ocupación a la creciente población urbana, no podía desenvolverse sin un régimen de protección, que, naturalmente, no estaba dirigido solamente contra la competencia interior, sino también, y fundamentalmente, contra la competencia de fuera. El privilegio local de los gremios hacíase extensivo, en estas prohibiciones primitivas, a toda la nación. Los aranceles aduaneros surgieron de los tributos que los señores feudales imponían a los mercaderes que atravesaban sus territorios como rescate contra el saqueo, que más tarde fueron percibidos también por las ciudades y que, al surgir los estados modernos, eran el recurso más al alcance de la mano del fisco para obtener dinero.

La aparición en los mercados europeos del oro y la plata de América, el desarrollo gradual de la industria, el rápido auge del comercio y, como consecuencia de ello, el florecimiento de la burguesía no gremial y del dinero, dieron a todas estas medidas una significación distinta. El Estado, que cada día podía prescindir menos del dinero, obtuvo ahora, por razones de orden fiscal, la prohibición de exportar oro y plata; los burgueses, que veían su gran objetivo de acaparación en estas masas de dinero lanzadas ahora nuevamente sobre el mercado, sentíanse plenamente satisfechos con ello; los anteriores privilegios, vendidos por dinero, convirtiéronse en fuente de ingresos para el gobierno; surgieron en la legis-

* Pequeños burgueses — clase media — gran burguesía. *(Glosa marginal de Marx).*

lación aduanera los aranceles de exportación, que, interponiendo un obstáculo en el camino de la industria, perseguían fines puramente fiscales.

El segundo período comenzó a mediados del siglo XVII y duró casi hasta finales del XVIII. El comercio y la navegación habíanse desarrollado más rápidamente que la manufactura, la cual desempeñaba un papel secundario; las colonias comenzaron a convertirse en importantes consumidores y las diferentes naciones fueron tomando posiciones, mediante largas luchas, en el mercado mundial que se abría. Este período comienza con las leyes de navegación y los monopolios coloniales. La competencia entre unas y otras naciones era eliminada, dentro de lo posible, por medio de aranceles, prohibiciones y tratados; en última instancia, la lucha de competencia se libraba y decidía por medio de la guerra (principalmente, de la guerra marítima). La nación más poderosa en el mar, Inglaterra, mantenía su supremacía en el comercio y en la manufactura. Vemos ya aquí la concentración en un solo país.

La manufactura había disfrutado de una constante protección, por medio de aranceles protectores en el mercado interior, mediante monopolios en el mercado colonial y, en el mercado exterior, llevando hasta el máximo las tarifas aduaneras diferenciales. Se favorecía la elaboración de las materias primas producidas en el propio país (lana y lino en Inglaterra, seda en Francia), se prohibía la exportación de dichas materias primas (la lana, en Inglaterra), a la par que se descuidaba o se combatía la elaboración de la materia prima importada (así, en Inglaterra, del algodón). Como es natural, la nación predominante en el comercio marítimo y como potencia colonial procuró asegurarse también la mayor extensión cuantitativa y cualitativa de la manufactura. Ésta no podía en modo alguno prescindir de un régimen de protección, ya que fácilmente puede perder su mercado y verse arruinada por los más pequeños cambios producidos en otros países; es fácil introducirla en un país de condiciones hasta cierto punto favorables, pero esto mismo hace que sea también fácil destruirla. Pero, al mismo tiempo, por el modo como funciona en el país, principalmente en el siglo XVIII, la manufactura se

entrelaza de tal modo con las relaciones de vida de una gran masa de individuos, que ningún país puede aventurarse a poner en juego su existencia abriendo el paso a la libre competencia. Depende, enteramente, por tanto, en cuanto se la lleva hasta la exportación, de la expansión o la restricción del comercio y ejerce [sobre él] una influencia relativamente muy pequeña. De aquí su [importancia] secundaria y de aquí también la influencia de los [comerciantes] en el siglo XVIII. Eran los comerciantes, y sobre todo los armadores de barcos, quienes por encima de los demás pugnaban por conseguir protección del Estado y monopolios; y aunque también los manufactureros, es cierto, demandaban y conseguían medidas proteccionistas, marchaban constantemente, en cuanto a importancia política, a la zaga de los comerciantes. Las ciudades comerciales, y principalmente las ciudades marítimas, convirtiéronse en cierto modo en centros civilizados y de la gran burguesía, al paso que en las ciudades fabriles subsistía la pequeña burguesía acomodada. Cfr. Aikin, etc. El siglo XVIII fue el siglo del comercio. Así lo dice expresamente Pinto: *"Le commerce fait la marotte du siècle"* * y *"Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine".*** ***

Este período se caracteriza también por la cesación de las prohibiciones de exportación de oro y plata, por el nacimien-

* "El comercio es la manía del siglo" *(N. de la ed.)*.

** "Desde hace algún tiempo, sólo se habla de comercio, de navegación y de marina" *(N. de la ed.)*.

*** Sin embargo, el movimiento del capital, aunque notablemente acelerado, siguió manteniéndose relativamente lento. El desperdigamiento del mercado mundial en diferentes partes, cada una de ellas explotada por una nación distinta, la eliminación de la competencia entre las naciones, el desmaño de la misma producción y el régimen monetario, que apenas comenzaba a salir de sus primeras fases, entorpecían bastante la circulación. Consecuencia de ello era aquel sucio y mezquino espíritu de tendero que permanecía adherido todavía a todos los comerciantes y al modo y al estilo de la vida comercial en su conjunto. Comparados con los manufactureros, y sobre todo con los artesanos, estos mercaderes eran, indudablemente, burgueses y grandes burgueses, pero en comparación con los comerciantes e industriales del período siguiente, no pasaban de pequeños burgueses. Cfr. A. Smith. *(Nota de Marx y Engels)*.

to del comercio de dinero, la aparición de los bancos, de la deuda pública, del papel-moneda, de las especulaciones con acciones y valores, del agiotaje en toda clase de artículos y del desarrollo del sistema monetario en general. El capital vuelve a perder ahora gran parte del carácter natural todavía inherente a él.

La concentración del comercio y de la manufactura en un país, Inglaterra, mantenida y desarrollada incesantemente a lo largo del siglo XVII, fue creando para este país, paulatinamente, un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufacturados de ese mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaban ya a satisfacer. Y esta demanda, que rebasaba la capacidad de las fuerzas de producción, fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer período de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.

Las restantes condiciones de esta nueva fase —la libertad de competencia dentro de la nación, el desarrollo de la mecánica teórica (la mecánica llevada a su apogeo por Newton había sido, en Francia e Inglaterra, la ciencia más popular en el siglo XVIII), etc.— existían ya en Inglaterra. (La libre competencia en el seno de la misma nación hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia). La competencia obligó en seguida a todo país deseoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias (ya que los viejos aranceles resultaban insuficientes, frente a la gran industria), y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos recursos protectores, la gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio, y los aranceles proteccionistas no pasan de ser, en ella, un paliativo, un dique defensivo *dentro de* la libertad comercial), creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sis-

tema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, la convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta entonces existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades naturales, las grandes ciudades industriales modernas, que surgen de la noche a la mañana. Destruye, dondequiera que penetra, el artesanado y todas las fases anteriores de la industria. Pone cima al triunfo [de la] ciudad comercial sobre el campo. [Su primera premisa] es el sistema automático. [Su desarrollo on]gendró una masa de [fu]erzas pro[ductivas] que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora, como los gremios lo habían sido para la manufactura y la pequeña explotación agrícola para los avances del artesanado. Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada. La gran industria crea por doquier, en general, las mismas relaciones entre las clases de la sociedad, destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades. Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad; una clase que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él. Ella hace insoportable al

obrero no sólo la relación con el capitalista, sino incluso la relación con el mismo trabajo.

Huelga decir que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en todas y cada una de las localidades de un país. Sin embargo, esto no detiene el movimiento de clase del proletariado, ya que los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa, y puesto que los obreros eliminados por la gran industria se ven empujados por ésta a una situación de vida aun peor que la de los obreros de la gran industria misma. Y, del mismo modo, los países en que se ha desarrollado una gran industria influyen sobre los países *plus ou moins* no industriales, en la medida en que éstos se ven impulsados por el intercambio mundial a la lucha universal por la competencia.*

Estas diferentes formas son otras tantas formas de la organización del trabajo y, por tanto, de la propiedad. En todo período se ha dado una agrupación de las fuerzas productivas existentes, siempre y cuando así lo exigieran e impusieran las necesidades.

---

* La competencia aísla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino más aun a los proletarios, enfrentándolos a unos con otros, a pesar de que los aglutine. De aquí que tenga que pasar largo tiempo antes de que estos individuos puedan agruparse, aparte de que para esta agrupación —si la misma no ha de ser puramente local— tiene que empezar por ofrecer la gran industria los medios necesarios, las grandes ciudades industriales y los medios de comunicación rápidos y baratos, razón por la cual sólo es posible vencer tras largas luchas a cualquier poder organizado que se enfrente a estos individuos aislados y que viven en condiciones que reproducen diariamente su aislamiento. Pedir lo contrario sería tanto como pedir que la competencia no existiera en esta determinada época histórica o que los individuos se quitaran de la cabeza aquellas relaciones sobre las que, como individuos aislados, no tienen el menor control. *(Nota de Marx y Engels).*

[2]

LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y EL DERECHO Y LA PROPIEDAD

La primera forma de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, la propiedad tribual, condicionada entre los romanos, principalmente, por la guerra y entre los germanos por la ganadería. Entre los pueblos antiguos, teniendo en cuenta que en una misma ciudad convivían diversas tribus, la propiedad tribual aparece como propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple *possessio*,* la cual, sin embargo, se limita, como la propiedad tribual en todos los casos, a la propiedad sobre la tierra. La verdadera propiedad privada, entre los antiguos, al igual que en los pueblos modernos, comienza con la propiedad mobiliaria. (La esclavitud y la comunidad) (el *dominium ex jure quiritium*).**

En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribual se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero— hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una *clase*, y no un simple *estamento*, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su interés medio una forma general. Mediante la

* Posesión *(N. de la ed.)*.

** Propiedad de derecho quiritario, o sea la propiedad del ciudadano romano *(N. de la ed.)*.

emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses. La independencia del Estado sólo se da, hoy día, en aquellos países en que los estamentos aún no se han desarrollado totalmente hasta convertirse en clases, donde aún desempeñan cierto papel los estamentos, eliminados ya en los países más avanzados, donde existe cierta mezcla y donde, por tanto, ninguna parte de la población puede llegar a dominar sobre las demás. Es esto, en efecto, lo que ocurre en Alemania. El ejemplo más acabado del Estado moderno lo tenemos en Norteamérica. Los modernos escritores franceses, ingleses y norteamericanos se manifiestan todos en el sentido de que el Estado sólo existe en función de la propiedad privada, lo que, a fuerza de repetirse, se ha incorporado ya a la conciencia habitual.

Como el Estado es la *forma* bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo *modo*, se reduce el derecho, a su vez, a la ley.

El derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. Entre los romanos, el desarrollo de la propiedad privada y el derecho privado no acarreó más consecuencias industriales y comerciales porque el modo de producción de Roma siguió siendo enteramente el mismo que antes.* En los pueblos modernos, donde la comunidad feudal fue disuelta por la industria y el comercio, el nacimiento de la propiedad privada y el derecho privado abrió una nueva

* ¡Usura! *(Glosa marginal de Engels)*.

fase, susceptible de un desarrollo ulterior. La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, Amalfi, fue también la primera en que se desarrolló un derecho marítimo. Y tan pronto como, primero en Italia y más tarde en otros países, la industria y el comercio se encargaron de seguir desarrollando la propiedad privada, se acogió de nuevo el derecho romano desarrollado y se lo elevó a autoridad. Y cuando, más tarde, la burguesía era ya lo suficientemente fuerte para que los príncipes tomaran bajo su protección sus intereses, con la mira de derrocar a la nobleza feudal por medio de la burguesía, comenzó en todos los países —como en Francia, durante el siglo XVI— el verdadero desarrollo del derecho, que en todos ellos, exceptuando a Inglaterra, tomó como base el derecho romano. Pero también en Inglaterra se utilizaron, para el desarrollo ulterior del derecho privado, algunos principios jurídicos romanos (principalmente, en lo tocante a la propiedad mobiliaria). (No se olvide que el derecho carece de historia propia, como carece también de ella la religión).

El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus utendi et abutendi* * expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abuti* ** tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi*, pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa (solamente allí se convierte en una *relación*, en lo que los filósofos llaman

* Derecho de usar y de abusar, o sea de consumir o destruir la cosa *(N. de la ed.)*.

** El abusar, consumir o destruir la cosa *(N. de la ed.)*.

una idea).*** Esta ilusión jurídica, que reduce el derecho a la mera voluntad, conduce, necesariamente, en el desarrollo ulterior de las relaciones de propiedad, al resultado de que una persona puede ostentar un título jurídico a una cosa sin llegar a tener realmente ésta. Así, por ejemplo, si la competencia suprime la renta de una finca, el propietario conservará, sin duda alguna el título jurídico de propiedad, y con él el correspondiente *jus utendi et abutendi*. Pero, nada podrá hacer con él ni poseerá nada en cuanto propietario de la tierra, a menos que disponga del capital suficiente para poder cultivar su finca. Y por la misma ilusión de los juristas se explica el que para ellos y para todos los códigos en general sea algo fortuito el que los individuos entablen relaciones entre sí, celebrando, por ejemplo, contratos, considerando estas relaciones como nexos que se [pueden] o no contraer, según se quiera, y cuyo contenido [desc]ansa íntegramente sobre el [capr]icho individual de los contratantes. Tan pronto como el desarrollo de la industria y del comercio hace surgir nuevas formas de intercambio, por ejemplo, las compañías de seguros, etc., el derecho se ve obligado, en cada caso, a dar entrada a estas formas entre los modos de adquirir la propiedad.

Nada más usual que la idea de que en la historia, hasta ahora, todo ha consistido en la acción de *tomar*. Los bárbaros *tomaron* el Imperio romano, y con esta toma se explica el paso del mundo antiguo al feudalismo. Pero, en la toma por los bárbaros, se trata de saber si la nación tomada por ellos había llegado a desarrollar fuerzas productivas industriales como ocurre en los pueblos modernos, o si sus fuerzas productivas descansaban, en lo fundamental, simplemente sobre su unión y sobre la comunidad. El acto de tomar se halla, además, condicionado por el objeto que se toma. La fortuna de un banquero, consistente en papeles, no puede en modo alguno ser tomada sin que quien la tome se someta a las con-

*** *Relación, para los filósofos = idea.* Ellos sólo conocen la relación "del hombre" consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas. *(Glosa marginal de Marx)*.

diciones de producción y de intercambio del país tomado. Y lo mismo ocurre con todo el capital industrial de un país industrial moderno. Finalmente, la acción de tomar se termina siempre muy pronto, y cuando ya no hay nada que tomar necesariamente hay que empezar a producir. Y de esta necesidad de producir, muy pronto declarada, se sigue el que la forma de la comunidad adoptada por los conquistadores instalados en el país tiene necesariamente que corresponder a la fase de desarrollo de las fuerzas productivas con que *allí* se encuentran o, cuando no es ése el caso, modificarse a tono con las fuerzas productivas. Y esto explica también el hecho que se creyó observar por todas partes en la época posterior a la transmigración de los pueblos, a saber: que los vasallos se convirtieron en señores y los conquistadores adoptaron muy pronto la lengua, la cultura y las costumbres de los conquistados. El feudalismo no salió ni mucho menos, ya listo y organizado, de Alemania, sino que tuvo su origen, por parte de los conquistadores, en la organización guerrera que los ejércitos fueron adquiriendo durante la propia conquista y se desarrolló hasta convertirse en el verdadero feudalismo después de ella, gracias a la acción de las fuerzas productivas encontradas en los países conquistados. Hasta qué punto se hallaba condicionada esta forma por las fuerzas productivas lo revelan los intentos frustrados que se hicieron para imponer otras formas nacidas de viejas reminiscencias romanas (Carlomagno, etc.).

[3]

[*INSTRUMENTOS DE PRODUCCIÓN Y FORMAS DE PROPIEDAD NATURALES Y CIVILIZADOS*]

...* [en]contrado. De lo primero se desprende la premisa de una división del trabajo desarrollada y de un comercio extenso; de lo segundo, la localidad. En el primer caso, es necesario reunir a los individuos; en el segundo, se los

* Aquí faltan cuatro páginas en el manuscrito *(N. de la ed.)*.

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.
siglo xxi editores argentina, s.a.
AVALLE 1824 PISO 11-A C-1046AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de maría ocos

primera edición en español, 1980
séptima edición en español, 2003
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-0993-x
en coedición con
siglo xxi de españa editores, s.a.

título original: *zur kritik der politischen ökonomie*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in méxico

ÍNDICE

ADVERTENCIA DEL EDITOR IX

INTRODUCCIÓN, *por* MAURICE DOBB XI

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA 1

PRÓLOGO 3

sección primera

EL CAPITAL EN GENERAL

CAPÍTULO I. LA MERCANCÍA 9

A. CONSIDERACIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL ANÁLISIS DE LA MERCANCÍA 36

CAPÍTULO II. EL DINERO O LA CIRCULACIÓN SIMPLE 49

I. Medida de los valores 49
II. TEORÍAS SOBRE LA UNIDAD DE MEDIDA DEL DINERO 62
II. Medio de circulación 73
a) La metamorfosis de las mercancías 74
b) La circulación del dinero 85
c) La moneda. El signo de valor 94
III. El dinero 111
a) Atesoramiento 114
b) Medio de pago 127
c) Dinero universal 139
IV. Los metales preciosos 144
C. TEORÍAS SOBRE EL MEDIO DE CIRCULACIÓN Y SOBRE EL DINERO 149

APÉNDICES

1) FRAGMENTO DE LA VERSIÓN PRIMITIVA DE LA *CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA* 183

VALOR INVARIABLE DEL DINERO 185

El dinero en cuanto dinero 185
Forma de la propiedad 187

PRÓLOGO

Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: *el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial.* Bajo los tres primeros investigaré las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en las que se divide la sociedad burguesa moderna; la relación entre los otros tres rubros salta a la vista. La primera sección del primer libro, que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1] la mercancía; 2] el dinero o la circulación simple; 3] el capital en general. Los dos primeros capítulos constituyen el contenido del presente fascículo. Todo el material se halla ante mí en la forma de monografías, escritas en períodos muy distanciados entre sí y destinadas a mi propia comprensión del asunto, pero no a su edición, y cuya elaboración coherente según el plan indicado habrá de depender de circunstancias externas.[1]

He suprimido una introducción general [2] que había esbozado, puesto que, ante una reflexión más profunda, me ha parecido que toda anticipación de resultados que aún quedarían por demostrarse sería perturbadora, y el lector que esté dispuesto a seguirme tendrá que decidirse a remontarse desde lo particular hacia lo general. Por ello, acaso sean oportunas aquí algunas indicaciones acerca de la marcha de mis propios estudios político-económicos.

Mi carrera profesional ha sido la de jurisprudencia, aunque sólo la he ejercido como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la historia. Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*,[3] me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, con la *Rheinische Zeitung*, y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos. Por otra parte, en aquella

época, en la cual la buena voluntad de "seguir adelante" compensaba en gran parte los conocimientos técnicos, se había tornado perceptible en la *Rheinische Zeitung* un eco, con un débil tinte de filosofía, del socialismo y el comunismo franceses. Yo me declaré contrario a esa chapucería, pero al mismo tiempo, en una controversia con el *Allgemeine Augsburger Zeitung*,[4] confesaba lisa y llanamente que los estudios que había realizado hasta ese momento no me permitían arriesgar juicio alguno acerca del contenido de las corrientes francesas.[5] Por el contrario, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung*, quienes, mediante una posición más atenuada de ese periódico, creían poder hacer retrogradar la sentencia de muerte que se había dictado en contra del mismo, para retirarme de la escena pública hacia mi gabinete de estudio.

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel,[6] un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*,[7] editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. Comencé en París la investigación de esta última, prosiguiéndola en Bruselas, hacia donde había emigrado como consecuencia de una orden de expulsión del señor Guizot. El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso

social, político e intelectual de la vida en general.[8] No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.[9] En un estudio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir. A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antago-

nismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.[10]

Friedrich Engels, con quien he estado manteniendo un constante intercambio epistolar de ideas desde la aparición de su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas (en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*), había llegado conmigo, por otra vía (véase su *Lage der arbeitenden Klasse in England* [*La situación de la clase obrera en Inglaterra*]), al mismo resultado,[11] y cuando se estableció asimismo en Bruselas en la primavera de 1845, resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica.[12] Este propósito se llevó a cabo en forma de una crítica a la filosofía posthegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes *in octavo*, ya había arribado desde mucho tiempo atrás al lugar donde debía ser editado, en Westfalia, cuando recibimos la noticia de que un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión. De los trabajos dispersos en los cuales presentamos por entonces, hacia uno u otro lado, nuestros puntos de vista al público, sólo citaré el *Manifest der Kommunistischen Partei* [*Manifiesto del partido comunista*], redactado conjuntamente por Engels y por mí, y un *Discours sur le libre échange* [*Discurso sobre el librecambio*], publicado por mi parte. Los puntos decisivos de nuestro concepto fueron insinuados por vez primera en forma científica, aunque de un modo sólo polémico, en mi trabajo *Misère de la philosophie, etc.* [*Miseria de la filosofía*], publicada en 1847 y dirigida contra Proudhon. Un ensayo sobre el trabajo asalariado, escrito en alemán —*Die Lohnarbeit*—, en el cual entretejí mis conferencias pronunciadas sobre este tema en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas,[13] resultó interrumpido en su impresión por la revolución de febrero y por el hecho de que, a consecuencia de la misma, fui violentamente alejado de Bélgica.

La edición de la *Neue Rheinische Zeitung*[14] en 1848 y 1849, y los acontecimientos posteriores, interrumpieron mis estudios económicos, que sólo pude reanudar en Londres, en 1850. El ingente material de historia de la economía política que se halla acumulado en el *British Museum*, el punto de vista favorable que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa, y por último la nueva etapa evolutiva en la cual pareció entrar esta última con el descubrimiento del oro californiano y australiano, me decidieron a reiniciarlo todo desde un comienzo, y a abrirme paso críticamente a través del nuevo material. Estos estudios me condujeron, en parte por sí solos, hacia disciplinas totalmente distantes en apariencia, dentro de las cuales he debido demorarme por mayor o menor tiempo. Pero sobre todo, el tiempo que se hallaba a mi disposición quedó reducido en virtud de la imperiosa necesidad de una actividad lucrativa. Mi colaboración, que ya lleva ocho años, con el primer periódico anglo-americano, el *New York Tribune*,[15] tornó necesaria una extraordinaria fragmentación de los estudios, puesto que sólo por excepción me ocupo de correspondencia periodística propiamente dicha. Sin embargo, artículos relativos a notables acontecimientos económicos en Inglaterra y en el continente constituían una parte tan significativa de mis contribuciones, que me vi forzado a familiarizarme con detalles prácticos situados fuera del ámbito de la ciencia de la economía política propiamente dicha.

Este esbozo acerca de la marcha de mis estudios en el terreno de la economía política habrá de demostrar solamente que mis puntos de vista, comoquiera se los pueda juzgar y por poco que coincidan con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el resultado de una investigación escrupulosa y que ha llevado largos años. Sin embargo, al entrar en la ciencia, así como en la entrada al Infierno, debe formularse esta exigencia:

Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui sia morta.

["Abandónese aquí todo recelo/Mátese aquí cualquier vileza." (Dante.)]

Londres, enero de 1859

KARL MARX

siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores

siglo veintiuno editores de colombia, ltda
CARRERA 14 NÚM. 80-44, BOGOTÁ, D.E., COLOMBIA

cultura Libre

primera edición, 1968
novena edición, corregida y aumentada, 1974
decimoquinta edición, con nueva introducción, 1982
vigesimoprimera edición, 1988
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-1107-1 (ediciones anteriores)
isbn 968-23-1520-4

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ADVERTENCIA DEL EDITOR A LA DECIMOQUINTA EDICIÓN 7

LA CRÍTICA MARXIANA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN LA "EINLEITUNG", *por* UMBERTO CURI 9

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE 1857, *por* KARL MARX

I. PRODUCCIÓN, CONSUMO, DISTRIBUCIÓN, CAMBIO (CIRCULACIÓN) 33

1] Producción 33
[Individuos autónomos. Ideas del siglo XVIII] 33
Eternización de relaciones de producción históricas. Producción y distribución en general. Propiedad 35
2] La relación general de la producción con la distribución, el cambio y el consumo 38
[Consumo y producción] 40
[Distribución y producción] 44
c 1] Finalmente, cambio y circulación 48
[Cambio y producción] 48
3] El método de la economía política 50
4] Producción, medios de producción y relaciones de producción. Relaciones de producción y relaciones de tráfico. Formas del estado y de la conciencia en relación con las relaciones de producción y de producción y de tráfico. Relaciones jurídicas. Relaciones familiares 59
[El arte griego y la sociedad moderna] 60

TEXTOS SOBRE PROBLEMAS DE MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, *por* KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS

1] PRÓLOGO A LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, *por* KARL MARX 65

2] PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN DE "EL CAPITAL", *por* KARL MARX 70

de síntesis alternativa en su ingenua, o dolosa, y de cualquier modo contradictoria e irrealizable ambición; reconfirmada la anterioridad lógica y "ontológica" del presupuesto real respecto del análisis científico de él; confirmado que es necesario tener siempre presente que "el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente",[54] no queda sino disponerse a analizar, para combatirlo y derrotarlo, al capital, que es "la potencia de la sociedad burguesa que lo domina todo".[55]

La *Einleitung* permite, con esto, lanzar nuevamente de veras una investigación marxista de nuevo tipo, distante de los pantanos cientificistas y de las evasiones filosóficas, e indicar a la vez "la línea de conducta": "por un largo período, con rigor, sin vacilaciones, deberemos tener fijo el objeto sobre el cual mirar: la sociedad presente, la sociedad del capital, sus dos clases, la lucha entre estas clases, la historia de ellas, las previsiones de su desarrollo".[56]

[54] *Ibid.*, p. 82 [p. 807].
[55] *Ibid.*, p. 84 [p. 808].
[56] Mario Tronti, *Operai e capitale* cit., p. 18.

KARL MARX

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRITICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA [1857]

SUMARIO

A. Introducción

1] La producción en general.
2] Relación general entre la producción, la distribución, el cambio y el consumo.
3] El método de la economía política.
4] Medios (fuerzas) de producción y relaciones de producción, relaciones de producción y relaciones de tráfico, etcétera.

[La introducción se encuentra en un cuaderno inicialado con una *M*. Se comenzó a redactar el 23 de agosto de 1857 y Marx deja de trabajar en ella a mitad de septiembre del mismo año.]

I. PRODUCCIÓN, CONSUMO, DISTRIBUCIÓN, CAMBIO (CIRCULACIÓN)

1] PRODUCCIÓN

[*Individuos autónomos. Ideas del siglo* XVIII]

a] El objeto a considerar es en primer término la *producción material*

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith[2] y Ricardo,[3] pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat social* de Rousseau,[4] que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo.[5] Ésta es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil"[6] que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concep-

ción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia. Hasta hoy, esta ilusión ha sido propia de toda época nueva. Steuart, que desde muchos puntos de vista se opone al siglo XVIII y que como aristócrata se mantiene más en el terreno histórico, supo evitar esta simpleza.

Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar, y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu;[7] más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus.[8] Solamente al llegar el siglo XVIII, con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (generales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. *El* hombre es, en el sentido más literal un ζωον πολιτικον [animal político],[9] no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí. No hay que detenerse más tiempo en esto. Ni siquiera habría que rozar el punto si esta tontería, que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII, no hubiera sido introducida seriamente en plena economía moderna por Bastiat, Carey, Proudhon, etc.[10] A Proudhon, entre otros, le resulta naturalmente cómodo explicar el origen de una relación económica, cuya génesis histórica desconoce, en términos de filosofía de la historia, mitologizando que a Adán y a Prometeo se les ocurrió de repente la idea y entonces fue introducida, etc. Nada hay más insulso que el *locus communis* [lugar común] puesto a fantasear.[11]

[*Eternización de relaciones de producción históricas. Producción y distribución en general. Propiedad*]

Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas fuera preciso o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que se trata de *una* determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, lo cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo complejamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas, otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción; sólo que, si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos. En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes. Un ejemplo. Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano; ninguna, sin trabajo pasado acumulado, aunque este trabajo sea sólo la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje. El capital entre otras cosas, es también un instrumento de producción; es también trabajo pasado, objetivado. De tal modo el capital es una relación natural, universal y eterna; pero lo es si deja de lado lo específico lo que hace de un instrumento de producción", del "trabajo acumulado", un capital. Así, toda la historia de las relaciones de producción aparece, por ejemplo en

Carey, como una falsificación organizada malignamente por los gobiernos.[12]

Si no existe producción en general, tampoco existe una producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción —vg., la agricultura, la cría del ganado, la manufactura, etc.—, o bien es una *totalidad*. Pero la economía política no es tecnología. Desarrollar en otro lado (más adelante) la relación de las determinaciones generales de la producción, en un estadio social dado, con las formas particulares de producción. Finalmente, la producción tampoco es sólo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en una totalidad mas o menos grande, más o menos reducida, de ramas de producción. Tampoco corresponde examinar aquí la relación entre la representación científica y el movimiento real. Producción en general. Ramas particulares de la producción. Totalidad de la producción.

Está de moda incluir como capítulo previo a la economía una parte general, que es precisamente la que figura bajo el título de "Producción" (véase, por ejemplo, J. St. Mill),[13] y en la que se trata de las *condiciones generales* de toda producción. Esta parte general incluye o debe incluir: 1 las condiciones sin las cuales no es posible la producción. Es decir, que se limita solamente a indicar los momentos esenciales de toda producción. Se limita, en efecto, como veremos, a cierto número de determinaciones muy simples, estiradas bajo la forma de vulgares tautologías; 2] las condiciones que hacen avanzar en mayor o en menor medida a la producción, tales como por ejemplo, el estado progresivo o de estancamiento de Adam Smith.[14] Para dar un significado científico a esta consideración que en él tiene su valor como *aperçu* [exposición sumaria], habría que realizar investigaciones sobre los *grados de la productividad* en diferentes períodos, en el desarrollo de pueblos dados, investigaciones que excederían de los límites propios del tema pero que, en la medida en que caen dentro de él, deberán ser encaradas cuando se trate del desarrollo de la competencia, de la acumulación, etc. Formulada de una manera general, la respuesta conduce a la idea de que un pueblo industrial llega al apogeo de su producción en el momento mismo en que alcanza su apogeo histórico. *In fact* [en los hechos] Un pueblo está en su apogeo industrial cuando lo principal para el no es la ganancia, sino el ganar. En esto, los yanquis están por encima de los ingleses. O también: que ciertas predisposiciones raciales, climas, condiciones naturales, como la proximidad del mar la fertilidad del suelo, etc., son más favorables que otras para la producción. Pero esto conduce nuevamente a la tautología de que la riqueza se crea tanto más fácilmente cuanto mayor sea el grado en que existan objetiva y subjetivamente los elementos que la crean.[15]

Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien —véase por ejemplo el caso de Mill—[16] de presentar a la producción a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*. Ésta es la finalidad mas o menos consciente de todo el procedimiento. En la distribución, por el contrario, los hombres se habrían permitido de hecho toda clase de arbitrariedades. Prescindiendo de la separación brutal de producción y distribución y haciendo abstracción de su relación real, es de entrada evidente que por diversificada que pueda estar la distribución en los diferentes estadios de la sociedad, debe ser posible también para ella, tal como se hizo para la producción, extraer los caracteres comunes, así como es posible confundir o liquidar todas las diferencias históricas formulando leyes *humanas universales*. Por ejemplo, el esclavo, el siervo, el trabajador asalariado reciben todos una cierta cantidad de alimentos que les permite existir como esclavo, siervo o asalariado. El conquistador que vive del tributo, el funcionario que vive del impuesto, el propietario de la tierra que vive de la renta, el monje que vive de la limosna o el levita que vive del diezmo, obtienen todos una cuota de la producción social que está determinada sobre la base de leyes distintas de las que rigen para el esclavo, etc. Los dos puntos principales que todos los economistas clasifican bajo esta rúbrica son: 1] propiedad; 2] su protección por medio de la justicia, la policía, etc. A esto se ha de responder muy brevemente así:

1] Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada. (Lo cual implica además, como condición, una forma contrapuesta: la *no propiedad*.) La historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común (por ejemplo, entre los hindúes, los eslavos, los antiguos celtas, etc.), forma que, como propiedad comunal, desem-

peña durante largo tiempo un papel importante. No está en cuestión todavía en este punto el problema de si la riqueza se desarrolla mejor bajo esta o aquella forma de propiedad. Pero decir que no se puede hablar de una producción, ni tampoco de una sociedad, en la que no exista ninguna forma de propiedad, es una tautología. Una apropiación que no se apropia nada es una *contradictio in subjecto* [contradicción en los términos].[117]

ad. 2] Protección de los bienes adquiridos, etc. Cuando se reducen estas trivialidades a su contenido real, ellas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La grosería y la incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo. A los economistas burgueses les parece que con la policía moderna la producción funciona mejor que, por ejemplo, aplicando el derecho del más fuerte. Ellos olvidan solamente que el derecho del más fuerte es también un derecho, y que este derecho del más fuerte se perpetúa bajo otra forma también en su "estado de derecho".

Cuando las condiciones sociales que corresponden a un estadio determinado de la producción están recién surgiendo, o cuando están a punto de desaparecer, se manifiestan naturalmente perturbaciones en la producción, aunque en distintos grados y con efectos diferentes.

Para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción.[118]

2] LA RELACIÓN GENERAL DE LA PRODUCCIÓN CON LA DISTRIBUCIÓN, EL CAMBIO Y EL CONSUMO

Antes de seguir adelante con el análisis de la producción es necesario examinar las diferentes rúbricas con que los economistas la asorian.

La primera idea que se presenta de inmediato es la siguiente: en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman); la distribución determina

la proporción en que el individuo participa de estos productos; el cambio le aporta los productos particulares por los que él desea cambiar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución; finalmente, en el consumo los productos se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual. La producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según las necesidades individuales; finalmente, en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute. La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio, término que a su vez es doble, ya que la distribución está determinada como momento que parte de la sociedad, y el cambio como momento que parte de los individuos. En la producción, la persona se objetiviza, en el consumo[119] la cosa se subjetiviza. En la distribución la sociedad asume la mediación entre la producción y el consumo por medio de determinaciones generales y rectoras; en el cambio, la mediación se opera a través del fortuito carácter determinado del individuo.

La distribución determina la proporción (el cuanto) en que los productos corresponden al individuo; el cambio determina la producción, de la cual el individuo desea obtener la parte que la distribución le asigna.

Producción, distribución, cambio y consumo forman así un silogismo con todas las reglas: la producción es el término universal; la distribución y el cambio son el término particular, y el consumo es el término singular con el cual el todo se completa. En esto hay sin duda un encadenamiento, pero es superficial. La producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como conclusión, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso.[120]

Los adversarios de los cultores de la economía política —provengan ellos del interior o del exterior de su ámbito—, que les reprochan disociar groseramente las conexiones, se colocan en su mismo terreno, ó bien por debajo de ellos. Nada más común que la acu-

sación de que los cultores de la economía política consideran a la producción demasiado exclusivamente como un fin en sí. La distribución tendría una importancia similar. Esta acusación está basada precisamente en la idea de los economistas según la cual la distribución está situada al lado de la producción, como una esfera autónoma, independiente, o que los momentos no serían concebidos en su unidad. Como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad, ¡cómo si aquí se tratara de una conciliación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales.

[*Consumo y producción*]

*a*1] La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar, consumo de los medios de producción que se emplean y se usan, y que se disuelven en parte (como, por ejemplo, en la combustión) en los elementos generales. Consumo, igualmente, de la materia prima que no conserva su forma ni su constitución natural, sino que más aún se consume. Por lo tanto, el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llaman *consumo productivo* a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* [Toda determinación es negación].[21]

Pero esta determinación del consumo productivo ha sido establecida sólo para separar el consumo identificado con la producción del consumo propiamente dicho, concebido, por el contrario, como el opuesto aniquilador de la producción. Consideremos, pues, el consumo propiamente dicho. Igualmente, el consumo es de manera inmediata producción, del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas. Es claro que en la nutrición, por ejemplo, que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre. Producción consumidora. Sólo que, arguye la economía, esta producción idéntica al consumo es una segunda producción, surgida del aniquilamiento del primer producto. En la primera, el productor se objetivaba; en la segunda, la cosa creada por él se personificaba. Por consiguiente, esta producción consumidora —aun cuando sea una unidad inmediata de producción y consumo— es esencialmente diferente de la producción propiamente dicha. La unidad inmediata, en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción, deja subsistir su dualidad inmediata.

En consecuencia, la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su *finish* [realización] final sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y que por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea δυνάμει [en potencia] y no en la realidad. Sin producción no hay consumo, pero sin consumo tampoco hay producción ya que en ese caso la producción no tendría objeto. El consumo produce la producción de dos maneras: 1] en tanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo. Un vestido, por ejemplo, se convierte realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto, se *convierte* en producto, sólo en el consumo. Disolviendo el producto, el consumo le da el *finishing stroke* [la última mano]; pues el resultado de la producción es producto no en tanto actividad objetivada, sino sólo como objeto para el sujeto actuante; 2] en tanto el consumo crea la necesidad de una *nueva* producción, y por lo tanto el móvil ideal de la producción, su impulso interno, que es su supuesto. El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo *pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidad no hay producción. Pero el consumo reproduce la necesidad.

Por el lado de la producción a esto corresponde: 1° que ella

proporciona al consumo su material, su objeto. Un consumo sin objeto no es un consumo; en consecuencia, en este aspecto la producción crea, produce el consumo. 2] Pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo. Ella da también al consumo su carácter determinado, su *finish*. Del mismo modo que el consumo daba al producto su *finish* como producto, la producción da su *finish* al consumo. *En suma*, el objeto no es un objeto en general sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor. 3] La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural —y el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural— es mediado como impulso por el objeto. La necesidad de este último sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte —de igual modo que cualquier otro producto— crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, pues, el consumo, 1] creando el material de éste; 2] determinando el modo de consumo; 3] provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos; en consecuencia, el objeto del consumo, el modo de consumo y el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la *disposición* del productor, solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción.

Las identidades entre el consumo y la producción aparecen por lo tanto bajo un triple aspecto:

1] *Identidad inmediata*:[22] la producción es consumo; el consumo es producción. Producción consumidora. Consumo productivo Los economistas llaman a ambos consumo productivo. Pero establecen no obstante una diferencia. La primera figura como reproducción; el segundo, como consumo productivo. Todas las investigaciones sobre la primera se refieren al trabajo productivo y al trabajo improductivo; las que tratan el segundo tienen por objeto el consumo productivo o no productivo.

2] Cada uno de los dos aparece como medio del otro y es mediado por él: ello se expresa como dependencia recíproca, como un movimiento a través del cual se relacionan el uno con el otro y aparecen como recíprocamente indispensables, aunque permaneciendo sin embargo externos entre sí. La producción crea el material del consumo en tanto que objeto exterior; el consumo crea la necesidad en tanto que objeto interno, como finalidad de la producción. Sin producción no hay consumo, sin consumo no hay producción. [Esto] figura en la economía en muchas formas.

3] La producción no es sólo inmediatamente consumo, ni el consumo inmediatamente producción; ni tampoco es la producción únicamente medio para el consumo y el consumo fin para la producción, vale decir que no es el caso que cada término sólo suministre al otro su objeto; la producción, el objeto externo del consumo; el consumo, el objeto representado de la producción. Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro, sino que, realizándose, crea al otro y se crea en tanto que otro. Sólo con el consumo llega a su realización el acto de la producción, haciendo alcanzar al producto su consumación como producto, en tanto lo disuelve, consume su forma de cosa, su forma autónoma; en tanto convierte en habilidad, por la necesidad de la repetición, la disposición desarrollada en el primer acto de la producción. El consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto sino también el acto en virtud del cual el productor se hace productor. Por otra parte, la producción engendra el consumo, creando el modo determinado de consumo, creando luego el atractivo del consumo y a través de éste la capacidad misma de consumo convertida en necesidad. Esta última identidad mencionada en el apartado 3] es interpretada de muy diversos modos en la economía a propósito de la relación entre la oferta y la demanda, los objetos y las necesidades, las necesidades creadas por la sociedad y las necesidades naturales.

Nada más simple, entonces, para un hegeliano que identificar producción y consumo. Y esto ocurrió no sólo en el caso de los ensayistas socialistas sino también en el de economistas prosaicos como Say, por ejemplo, que piensan que si se considera a un pueblo su producción sería su consumo. O también a la humanidad *in abstracto* [en general]. Storch demostró el error de Say haciendo notar que un pueblo, por ejemplo, no consume simplemente su

producción sino que también crea los medios de producción, etc., el capital fijo, etc.[23] Además, considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo. En un sujeto, producción y consumo aparecen como momentos de un acto. Lo que aquí importa es hacer resaltar que si se consideran a la producción y al consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello también el momento predominante. El consumo como necesidad es el mismo momento interno de la actividad productiva. Pero esta última es el punto de partida de la realización y, por lo tanto, su factor predominante, el acto en el que todo el proceso vuelve a repetirse. El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como un momento de la producción.[24]

En la sociedad, en cambio, la relación entre el productor y el producto, una vez terminado este último, es exterior y el retorno del producto al sujeto depende de las relaciones de éste con los otros individuos. No se apodera de él inmediatamente. Además, la apropiación inmediata del producto no es la finalidad del sujeto cuando produce en la sociedad. Entre el productor y los productos se interpone la *distribución*, quien determina, mediante leyes sociales, la parte que le corresponde del mundo de los productos, interponiéndose por lo tanto entre la producción y el consumo.

Ahora bien, ¿la distribución existe como una esfera autónoma junto a la producción y fuera de ella?

[*Distribución y producción*]

*b*1] Cuando se examinan los tratados corrientes de economía lo primero que sorprende es el hecho de que en ellos todas las categorías son presentadas de dos maneras. Por ejemplo, en la distribución figuran la renta territorial, el salario, el interés y la ganancia, mientras que en la producción, la tierra, el trabajo, el capital figuran como agentes de la producción. En lo que concierne al capital, es evidente que aparece bajo dos formas: 1] como agente de producción; 2] como fuente de ingresos, como determinante de determinadas formas de distribución. Es por ello que el interés y la ganancia figuran también como tales en la producción, en tanto son formas en que el capital se incrementa, crece y por eso, son momentos de su producción misma. En tanto formas de distribución, el interés y la ganancia presuponen el capital como agente de producción. Son modos de distribución cuya premisa es el capital como agente de producción. Son igualmente modos de reproducción del capital.

Del mismo modo el salario es el trabajo asalariado considerado bajo otra rúbrica: el carácter determinado que tiene aquí el trabajo como agente de producción aparece allí como determinación de la distribución. Si el trabajo no estuviese determinado como trabajo asalariado, su modo de participar en los productos no aparecería bajo la forma de salario, tal como, por ejemplo, en la esclavitud. Finalmente, la renta territorial, y con esto tomamos justamente la forma más desarrollada de la distribución en la que la propiedad territorial participa de los productos, presupone la gran propiedad territorial (más exactamente, la agricultura en gran escala) como agente de producción, y no la tierra pura y simple, así como el salario no presupone el puro y simple trabajo. En consecuencia, los modos y relaciones de distribución aparecen sólo como el reverso de los agentes de producción. Un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, participa bajo la forma de salario en los productos, en los resultados de la producción. La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto —solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción—, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución. Es del todo ilusorio ubicar la tierra en la producción, la renta territorial en la distribución, etcétera.

Economistas como Ricardo, a quienes se les reprocha con frecuencia no tener presente sino la producción, han definido como el objeto exclusivo de la economía a la distribución, precisamente porque concebían instintivamente las formas de la distribución como la expresión más definida en que se fijan los agentes de la producción en una sociedad dada.[25]

Frente al individuo aislado, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción. En su origen el individuo no posee ni capital ni propiedad territorial. Desde que nace está destinado al

trabajo asalariado en virtud de la distribución social. Pero el hecho de estar destinado es él mismo resultado del hecho de que el capital y la propiedad territorial existen como agentes autónomos de la producción.

Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción; aparece en cierto modo como un *fact* [hecho] preeconómico. Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determinada repartición y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce a la esclavitud a los conquistados y convierte así al trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta en parcelas la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución. O bien la legislación perpetúa la propiedad del suelo en ciertas familias o reparte el trabajo [como] privilegio hereditario para fijarlo así en un régimen de castas. En todos estos casos —y todos ellos son históricos— la distribución no parece estar determinada por la producción sino, por el contrario, es la producción la que parece estar articulada y determinada por la distribución.

Según la concepción más superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo como más alejada de la producción y así independiente de ella. Pero antes de ser distribución de los productos, ella es: 1] distribución de los instrumentos de producción; 2] distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción —lo cual es una definición más amplia de la misma relación. (Subsunción de los individuos a determinadas relaciones de producción.) La distribución de los productos es manifiestamente sólo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la articulación de la producción. Considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción vacía, mientras que, por el contrario, la distribución de los productos ya está dada de por sí junto con esta distribución, que constituye originariamente un momento de la producción. Ricardo, que se ha esforzado por concebir a la producción moderna en su articulación social determinada y que es el economista de la producción *par excellence* [por excelencia], declara precisamente por esa razón que *no* es la producción, sino la distribución, el verdadero tema de la economía moderna. Una vez más se evidencia la tontería de los economistas,

que presentan a la producción como una verdad eterna y relegan la historia al campo de la distribución.

Qué relación tiene esta distribución determinante de la producción con la producción misma es sin duda un problema que cae de por sí dentro del marco de ésta. Se podría decir que ya que la producción debe partir de una cierta distribución de los instrumentos de producción, por lo menos la distribución así entendida precede a la producción y constituye su premisa. Y será preciso responder entonces que efectivamente la producción tiene sus propias condiciones y sus supuestos, que constituyen sus propios momentos. En un comienzo estos supuestos pueden aparecer como hechos naturales. El mismo proceso de producción los transforma de naturales en históricos; si para un período aparecen como supuesto natural de la producción, para otro período, en cambio, constituyen su resultado histórico. Ellas se modifican incesantemente en el interior de la producción misma. El uso de la maquinaria, por ejemplo, ha modificado tanto la distribución de los instrumentos de producción como la de los productos. La gran propiedad territorial moderna es el resultado al mismo tiempo del comercio y de la industria moderna, y de la aplicación de esta última a la agricultura.

Las cuestiones planteadas antes se reducen todas, en última instancia, a una sola: ¿cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción y cuál es la relación que mantienen con el movimiento histórico en general? Esta cuestión ocupa un lugar evidentemente en la discusión y desarrollo del tema de la producción misma.[20]

Sin embargo, en la forma trivial en que acaban de ser planteadas, pueden ser liquidadas rápidamente. Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (por ejemplo, los ingleses en este siglo en Irlanda y, en parte, en la India); o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (por ejemplo, los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis (en parte, en las conquistas germanas). En todos los casos, el modo de producción —sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido o el que resulta de la fusión de los dos— es determinante para la nueva distribución que se establece. Aunque ésta aparezca como un supuesto para el nuevo período de producción, ella misma es a su vez producto de la producción, no solamente de la producción histórica en general sino de una producción histórica determinada.

Los mongoles, por ejemplo, devastando a Rusia, actuaban de conformidad con su producción que no exigía mas que pasturas, para las cuales las grandes extensiones inhabitadas eran una condición fundamental. Los barbaros germanos, para quienes la producción consistía en agricultura practicada con siervos y en una vida aislada en el campo, pudieron someter tanto más fácilmente las provincias romanas a estas condiciones, por cuanto la concentración de la propiedad de la tierra que se había operado en ellas había transformado por completo las antiguas relaciones en la agricultura.

Es una noción tradicional la de que en ciertos períodos se ha vivido únicamente del pillaje. Pero para poder saquear es necesario que haya algo que saquear, es necesaria una producción. Y el tipo de pillaje está determinado también por el modo de producción. Una *stock-jobbing nation* [nación de especuladores de bolsa], por ejemplo, no puede ser saqueada de la misma manera que una nación de vaqueros.[27]

Cuando se roba el esclavo se roba directamente el instrumento de producción. Pero también es preciso que la producción del país para el cual se ha robado esté articulada de manera que admita el trabajo de los esclavos, o bien (como en América del Sur, etc.) debe crearse un modo de producción que corresponda a la esclavitud.

Las leyes pueden perpetuar entre ciertas familias un instrumento de producción, por ejemplo, la tierra. Estas leyes adquieren un significado económico únicamente allí donde la gran propiedad territorial está en armonía con la producción social, como en Inglaterra, por ejemplo. En Francia el pequeño cultivo se practicaba a pesar de la gran propiedad territorial; por ello esta última fue destruida por la revolución. Pero, ¿y la perpetuación por medio de leyes del parcelamiento de las tierras, por ejemplo? A pesar de estas leyes la propiedad se concentra de nuevo. Determinar más en particular la influencia de las leyes sobre la conservación de las relaciones de distribución y, por consiguiente, su efecto sobre la producción.

c 1] FINALMENTE, CAMBIO Y CIRCULACIÓN

[*Cambio y producción*]

La circulación misma no es más que un momento determinado

del cambio, o también es el cambio considerado en su totalidad.

En tanto el *cambio* es sólo un momento mediador entre la producción y la distribución que ella determina, por un lado, y el consumo por el otro, y en tanto que el propio consumo aparece también como un momento de la producción, es evidente que el cambio está incluido en la producción como uno de sus momentos.

En primer lugar resulta claro que el cambio de actividades y de capacidades, que se opera en la propia producción, pertenece a la producción directamente y es algo constitutivo de ésta. Esto es válido también, en segundo lugar, respecto del cambio de los productos, en la medida en que éste es un medio para suministrar el producto acabado, preparado para el consumo inmediato. En lo visto hasta ahora el cambio es un acto incluido en la producción. En tercer lugar, el llamado *exchange* [intercambio] entre *dealers* [comerciantes] y *dealers*[28] en razón misma de su organización está completamente determinado por la producción como actividad también productiva. El cambio sólo aparece como independiente junto a la producción e indiferente con respecto a ella en el último estadio, en el cual el producto se cambia directamente para ser consumido. Pero, 1] no existe cambio sin división del trabajo, sea esta natural o constituya un resultado histórico; 2] el cambio privado presupone la producción privada; 3] la intensidad del cambio, lo mismo que su extensión y su índole están determinados por el desarrollo y la articulación de la producción. Por ejemplo: cambio entre la ciudad y el campo, cambio en el campo, en la ciudad, etc. El cambio aparece así, en todos sus momentos, como directamente incluido en la producción o determinado por ella.

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción domina tanto sobre sí misma en la determinación opuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no puedan ser lo dominante. Y lo mismo puede decirse de la distribución en tanto que distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A de-

cir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos. Por ejemplo, cuando el mercado, o sea la esfera del cambio, se extiende, la producción amplía su ámbito y se subdivide más en profundidad. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción del caso, por ejemplo de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población en la ciudad y en el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los conjuntos orgánicos [39]

3] EL MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si dejo de lado por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto

número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos singulares fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayo en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. Por ejemplo, la categoría económica más simple, como por ejemplo el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas relaciones, y también un cierto tipo de sistema familiar o comunitario o político, etc. Dicho valor no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antediluviana. Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad —y la conciencia filosófica está determinada de este modo—, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que —pero aquí tenemos de nuevo una tautología— la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* [en los hechos] un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición

y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que la mente se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.[80]

Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas? *Ça dépend* [eso depende]. Por ejemplo, Hegel tiene razón en comenzar la Filosofía del derecho con la posesión ya que constituye la relación jurídica más simple del sujeto.[81] Pero no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas. En cambio, sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a *poseer*, pero que no tienen *propiedad*. Frente a la propiedad, la relación de simples comunidades de familias o de tribus aparece como la categoría más simple. En la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada. Pero el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto. Puede imaginarse un salvaje aislado que sea poseedor. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica. No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella presupone siempre esta "categoría jurídica más concreta".[82] Sin embargo, quedaría siempre en pie el hecho de que las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y existió históricamente antes que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado, o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que

el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta. Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real.

Por otra parte, puede decirse que existen formas de sociedad muy desarrolladas, y sin embargo históricamente inmaduras, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía —por ejemplo, la cooperación, una división desarrollada del trabajo, etc.— sin que exista tipo alguno de dinero, como por ejemplo en el Perú.[83] También en las comunidades eslavas el dinero y el cambio que lo condiciona no aparecen o lo hacen muy raramente en el seno de cada comunidad, mientras que aparecen en cambio en sus confines, en el tráfico con otras comunidades; de allí que sea en general erróneo situar el cambio en el interior de las comunidades como el elemento constitutivo originario. Al principio aparece más bien en la relación de las diversas comunidades entre sí, antes que en las relaciones de los miembros en el interior de una misma y única comunidad. Además, aunque el dinero haya desempeñado desde muy temprano un papel múltiple, sin embargo, como elemento dominante, pertenece en la Antigüedad sólo a naciones unilateralmente determinadas, a naciones comerciales. Y hasta en la Antigüedad más culta, entre los griegos y los romanos, sólo en el período de su disolución alcanza el dinero su pleno desarrollo, el cual en la moderna sociedad burguesa constituye un supuesto. Esta categoría totalmente simple aparece históricamente en toda su plena intensidad sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad. Pero de ninguna manera impregna todas las relaciones económicas. Por ejemplo, el impuesto en especie y las prestaciones en especie continuaron siendo el fundamento del Imperio romano en su punto de mayor desarrollo. Allí, el sistema monetario propiamente dicho sólo se había desarrollado completamente en el ejército. Jamás llegó a dominar en la totalidad de la esfera del trabajo. De modo que, aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada.

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta

abstracción simple. El monetarismo, por ejemplo, pone todavía, de un modo completamente objetivo, la riqueza en el dinero, como cosa exterior a sí misma. Frente a este punto de vista se operó un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial transfirió la fuente de la riqueza del objeto a la actividad subjetiva, al trabajo comercial o manufacturero, pero concibiendo todavía a esta actividad siempre bajo el aspecto limitado de una actividad productora de dinero. Frente a este sistema, [se produjo otro progreso con] el sistema fisiocrático que considera como creadora de la riqueza a una forma determinada de trabajo —la agricultura— y concibe al objeto mismo no ya bajo el disfraz del dinero, sino como producto en general, como resultado general del trabajo. Todavía este producto, en razón de la naturaleza limitada de la actividad, es siempre un producto determinado de la naturaleza, un producto agrícola, un producto de la tierra *par excellence*.

Un inmenso progreso se operó cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, [como] trabajo en general, pero como trabajo pasado, materializado. La dificultad o importancia de esta transición lo prueba el hecho de que el mismo Adam Smith vuelve a caer de cuando en cuando en el sistema fisiocrático. Podría parecer ahora que de este modo se habría encontrado simplemente la expresión abstracta de la relación más simple y antigua, en que entran los hombres en tanto productores, cualquiera sea la forma de la sociedad. Esto es cierto en un sentido. Pero no en el otro. La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que

el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en tanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría "trabajo", el "trabajo en general", el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este [grado de] abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna. Podría decirse que aquello que en los Estados Unidos se presenta como un producto histórico —me refiero a esta indiferencia hacia un trabajo determinado—, entre los rusos, por ejemplo, se presenta como una disposición natural. Pero, en primer lugar, existe una diferencia enorme entre bárbaros con disposición para ser empleados en cualquier cosa y civilizados que se dedican ellos mismos a todo. Además, entre los rusos, a esta indiferencia hacia el carácter determinado del trabajo corresponde prácticamente la sujeción tradicional a un trabajo enteramente determinado, del que sólo pueden arrancarles las influencias exteriores.[84]

Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.[85]

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono.[86] Por consiguiente, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma

superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. Además, como la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica de desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas de sociedad anteriores aparecen en ella sólo de manera atrofiada o hasta disfrazadas. Por ejemplo la propiedad comunal. En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis* [con humor]. Ellas pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma —aquí no se trata, como es natural, de esos períodos históricos que se consideran a sí mismos como una época de decadencia—, las concibe de manera unilateral. La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo δυναμει, a su propia autocrítica. Del mismo modo, la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma. Precisamente porque la economía burguesa no se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, sobre todo del feudalismo contra el cual tuvo que luchar directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo.

Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se empieza a hablar de ella *como tal*. Este hecho debe ser tenido en cuenta porque ofrece elementos decisivos para la división [de nuestro estudio]. Nada parece más natural, por ejemplo, que comenzar por la renta del suelo, la propiedad territorial, desde el momento que se halla ligada a la tierra, fuente de toda producción y de toda existencia, así como a la primera forma de producción de todas las sociedades más o menos estabilizadas: la agricultura. Y sin embargo, nada sería más erróneo. En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve. Entre los pueblos pastores, por ejemplo (los pueblos dedicados exclusivamente a la caza y a la pesca están fuera de la esfera donde comienza el verdadero desarrollo). Existe entre ellos cierta forma esporádica de agricultura. De ese modo se determina la propiedad de la tierra. Esta propiedad es común y conserva esta forma en mayor o menor grado según que esos pueblos estén más o menos apegados a sus tradiciones, por ejemplo, la propiedad comunal entre los eslavos. Entre los pueblos que practican la agricultura sedentaria —esta sedentariedad es ya un gran paso—, donde ésta predomina como en la sociedad antigua y feudal, la propia industria y su organización, y las formas de propiedad que le corresponden, tienen en mayor o menor medida el carácter de propiedad territorial. [La industria] depende completamente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o bien, como en el Medievo, reproduce la organización rural en la ciudad y en sus relaciones. En el Medievo, el capital mismo —en la medida en que no es simplemente capital dinerario—, como instrumental artesanal tradicional, etc., tiene dicho carácter de propiedad territorial. En la sociedad burguesa ocurre lo contrario. La agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital. Lo mismo ocurre con la renta territorial. En todas las formas en las que domina la propiedad territorial, la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital, [predomina] el elemento socialmente, históricamente, creado. No se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo.[87] El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada, y debe ser considerado antes que la propiedad territorial. Una vez que am-

bos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca.

En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión "en la Idea" (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico).[38] Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa.

La pureza (la determinación abstracta) con que los pueblos comerciantes —fenicios, cartagineses— se presentan en el mundo antiguo, está dada precisamente por el predominio de los pueblos agricultores. El capital, como capital comercial o monetario, se presenta justamente bajo esta forma abstracta, allí donde el capital no es todavía el elemento dominante de las sociedades. Los lombardos, los judíos, ocupan la misma posición respecto de las sociedades medievales dedicadas a la agricultura.

Otro ejemplo de las distintas posiciones que ocupan las mismas categorías en los diversos estadios de la sociedad: una de las más recientes instituciones de la sociedad burguesa, las *jointstock-companies* [sociedades por acciones]. Aparecen, no obstante, también en sus comienzos, en las grandes compañías comerciales que gozan de privilegios y de monopolio.

El concepto mismo de riqueza nacional se insinúa entre los economistas del siglo XVII —y esta concepción subsiste en parte en los economistas del siglo XVIII— bajo un aspecto tal que la riqueza aparece creada únicamente para el estado, cuya potencia aparece proporcional a esta riqueza.[39] Era ésta una forma todavía inconscientemente hipócrita bajo la cual la riqueza misma y la producción de la riqueza se anunciaban como la finalidad de los estados modernos, considerados en adelante únicamente como medios para la producción de riqueza.

Efectuar claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten]: 1] las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; 2] las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre

las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). 3] Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del estado. Considerado en relación consigo mismo. Las clases "improductivas". Impuestos. Deuda nacional. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4] Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5] El mercado mundial y las crisis.[40]

4] PRODUCCIÓN. MEDIOS DE PRODUCCIÓN Y RELACIONES DE PRODUCCIÓN. RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y RELACIONES DE TRÁFICO. FORMAS DEL ESTADO Y DE LA CONCIENCIA EN RELACIÓN CON LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y DE TRÁFICO. RELACIONES JURÍDICAS. RELACIONES FAMILIARES.

Nota bene acerca de puntos que han de mencionarse aquí y que no deben ser olvidados:

1] *La guerra* se ha desarrollado antes que la paz: mostrar la manera en que ciertas relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etc., han sido desarrolladas por la guerra y en los ejércitos antes que en el interior de la sociedad burguesa. Del mismo modo, la relación entre las fuerzas productivas y relaciones de tráfico se presenta particularmente visible en el ejército.[41]

2] *Relación de la historiografía ideal, tal como ella se ha desarrollado hasta ahora, con la historiografía real. En particular, de las llamadas historias de la civilización,* que son todas historias de la religión y de los estados. (En esta ocasión decir algunas palabras sobre los distintos géneros de historiografía practicados hasta ahora. El género llamado objetivo. El subjetivo [moral, entre otros]. El filosófico.)

3] Relaciones de producción *derivadas* en general, relaciones *transmitidas,* no originarias, *secundarias y terciarias.* Aquí entran en juego las relaciones internacionales.

4] *Objeciones sobre el materialismo de esta concepción. Relación con el materialismo naturalista.*

5] *Dialéctica de los conceptos de fuerza productiva* (*medios de*

producción) y relaciones de producción. Una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real.

6] *La desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo,* por ejemplo, *artístico.* En general, el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Con respecto al arte, etc., esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas. Por ejemplo, de la cultura. Relación de los *United States* con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna.

7] *Esta concepción se presenta como un desarrollo necesario.* Pero justificación del azar. Cómo. (Entre otras cosas, también de la libertad.) (Influencia de los medios de comunicación. La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado.)

8] *El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales*; subjetivamente y objetivamente. Tribus, razas, etcétera.[42]

[*El arte griego y la sociedad moderna*]

1] En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare. Respecto de ciertas formas del arte, la épica por ejemplo, se reconoce directamente que, una vez que hace su aparición la producción artística como tal, ellas no pueden producirse nunca en su forma clásica, en la forma que hace época mundialmente; se admite así que en la propia esfera del arte, algunas de sus creaciones insignes son posibles solamente en un estadio poco desarrollado del desarrollo artístico. Si esto es verdad en el caso de relación entre los distintos géneros artísticos en el ámbito del propio arte, es menos sorprendente que lo mismo ocurra en la relación entre el dominio total del arte y el desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste tan sólo en formular una

concepción general de estas contradicciones. No bien son especificadas, resultan esclarecidas.

Tomemos, por ejemplo, la relación del arte griego, y luego, del de Shakespeare, con la actualidad. Es sabido que la mitología griega no fue solamente el arsenal del arte griego sino también su tierra nutricia. La idea de la naturaleza y de las relaciones sociales que está en la base de la fantasía griega, y, por lo tanto, del [arte] griego, ¿es posible con los *self-actors,* los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿A qué queda reducido Vulcano al lado de Roberts & Co., Júpiter al lado del pararrayos y Hermes frente al Crédit mobilier? Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación; desaparece por lo tanto con el dominio real sobre ellas. ¿En qué se convierte Fama frente a la *Printinghousesquare*?[43] El arte griego tiene como supuesto la mitología griega, es decir la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística. Éste es su material. No cualquier mitología, es decir no cualquier elaboración inconscientemente artística de la naturaleza (aquí la palabra naturaleza designa todo lo que es objetivo, comprendida la sociedad). La mitología egipcia no hubiese podido jamás ser el suelo, el seno materno del arte griego. Pero de todos modos era necesaria *una* mitología. Incompatible con un desarrollo de la sociedad que excluya toda relación mitológica con la naturaleza, toda referencia mitologizante a ella; y que requiera por tanto del artista una fantasía independiente de la mitología.

Por otra parte, ¿sería posible Aquiles con la pólvora y el plomo? ¿O, en general, *La Iliada* con la prensa o directamente con la imprenta? Los cantos y las leyendas, las Musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?

Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables.

Un hombre no puede volver a ser niño sin volverse infantil. Pero, ¿no disfruta acaso de la ingenuidad de la infancia, y no debe aspirar a reproducir, en un nivel más elevado, su verdad? ¿No revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer

un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el débil desarrollo de la sociedad en la que maduró. Es más bien su resultado; en verdad está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras en que ese arte surgió, y que eran las únicas en que podía surgir, no pueden volver jamás.[44]

KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS

TEXTOS SOBRE PROBLEMAS DE MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

H 392 K.E
2012
c. 1

CARLOS MARX Y FEDERICO ENGELS

Manifiesto Comunista

Basado en la traducción de Mauricio Amster
Revisada y corregida por Conrad Almuna

Prólogo de Mario Garcés

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

© LOM Ediciones
Primera edición, 2006
Segunda edición, 2012
ISBN: 978-956-00-0374-4
RPI: 156.258

EDICIÓN Y COMPOSICIÓN
LOM Ediciones, Concha y Toro 23, Santiago
TELÉFONO: (56-2) 688 52 73 | FAX: (56-2) 696 63 88
lom@lom.cl | *www.lom.cl*

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Impreso en Santiago de Chile

Capítulo I
Burgueses y proletarios

La historia de toda sociedad, hasta el presente[6], es la historia de la lucha de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos, han estado enfrentándose unos a otros en constante antagonismo, manteniendo una pugna ininterrumpida, ora disimulada, ora abierta, pugna que siempre ha terminado en una transformación revolucionaria de la sociedad entera o en la ruina mutua de las clases combatientes.

En las épocas pasadas de la Historia encontramos casi dondequiera una completa estructuración de la sociedad en clases distintas, una gradación múltiple de las posiciones sociales. En la Roma antigua hallamos patricios,

[6] Propiamente hablando, la historia *escrita*. La prehistoria de la sociedad, la organización social anterior a toda la historia escrita, era poco menos que desconocida en 1847. Desde entonces Haxthausen ha descubierto la propiedad colectiva de la tierra en Rusia. Maurer ha demostrado que esa era la base social en la formación histórica de todas las tribus germanas, y poco a poco se ha ido descubriendo que las comunas rurales de propiedad colectiva de la tierra han sido la forma primitiva de la sociedad desde la India hasta Irlanda. Por último, la organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha quedado explicada en su forma típica con el descubrimiento concluyente de Morgan, quien reveló la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la tribu. Con la disolución de esas comunidades primitivas comienza la división de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas *(Nota de F. Engels)*.

équites, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos; y, dentro de cada clase, nuevas gradaciones jerárquicas.

La moderna sociedad burguesa, surgida del ocaso de la sociedad feudal, no ha suprimido los viejos antagonismos de clase. Tan solo estableció, en lugar de las antiguas, nuevas clases, nuevas condiciones de opresión y nuevas formas de lucha.

No obstante, nuestra época –la época de la burguesía– se distingue por haber simplificado los antagonismos de clases. Cada vez más, la sociedad toda se divide en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente opuestas: la burguesía y el proletariado.

De los siervos medievales surgieron los vecinos de las primeras ciudades; de ese villanaje nacieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación del África abrieron a la burguesía un nuevo campo. Los mercados de la India y la China, la colonización de América, el trueque con las colonias, la multiplicidad de los medios de cambio y de las mercancías en general, permitieron al comercio, a la navegación y a la industria un incremento nunca visto, favoreciendo, a la vez, un rápido desarrollo del elemento revolucionario dentro de la sociedad feudal en descomposición.

La producción feudal o gremial de la industria era ya insuficiente para satisfacer la creciente demanda de los nuevos mercados. Fue sustituida por la manufactura. Los maestros gremiales fueron desalojados por la clase media

industrial; la división del trabajo entre las distintas corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el taller mismo.

Mas los mercados continuaban creciendo y aumentaba la demanda. La manufactura tampoco bastaba ya. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. El lugar de la manufactura fue ocupado por la gran industria moderna; la clase media industrial fue suplantada por los millonarios industriales, jefes de ejércitos enteros de trabajadores: los burgueses modernos.

La gran industria estableció el mercado mundial preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial facilitó un desarrollo inmenso del comercio, de la navegación y de las comunicaciones terrestres. Este desarrollo, a su vez, repercutió sobre la *expansión de* la industria y, en la misma medida en que se extendía la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrollaba la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término todas las clases legadas por la Edad Media.

Así vemos que la propia burguesía moderna es producto de un largo desarrollo, de una serie de alteraciones en los medios de producción y de comunicación.

Cada fase del desenvolvimiento de la burguesía ha ido acompañada de un correspondiente progreso político. Clase oprimida bajo los señores feudales; asociación armada y con administración propia en la comuna[7], acá, república

[7] Los habitantes de las ciudades de Italia y de Francia denominaban así su sistema municipal, una vez adquiridos o arrebatados a

urbana independiente; allá, tercer estado, tributario de la monarquía; más tarde, en el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías constitucionales o absolutas; base de las grandes monarquías en general, la burguesía –una vez establecidos la gran industria y el mercado mundial– alcanzaba para sí finalmente el poder político exclusivo en el Estado representativo moderno. El Estado moderno no es más que una junta de administración de los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado un papel eminentemente revolucionario en la Historia.

Dondequiera que ha llegado al poder, ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Ha roto sin piedad todos los abigarrados lazos del feudalismo que amarraban al hombre a su superior natural, sin dejar subsistir entre hombre y hombre más vínculo que el del interés desnudo, el inflexible "pago al contado". Ha ahogado los sacros temblores del éxtasis piadoso, la exaltación caballeresca, el sentimentalismo pequeñoburgués, en el agua helada del cálculo egoísta. Ha reducido la dignidad personal a un valor de cambio y, en vez de los incontables fueros y libertades caramente adquiridos, introdujo la única libertad de comercio sin escrúpulos. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido la explotación abierta, descarada, directa y en toda su brutalidad.

sus señores feudales los primeros derechos a la administración autónoma *(Nota de F. Engels)*.

La burguesía ha despojado de santa aureola a todas las actividades hasta entonces venerables y consideradas con respetuosa devoción. Ha convertido al médico, al jurisconsulto, al fraile, al poeta y al hombre de ciencia, en jornaleros suyos.

La burguesía ha arrancado el velo de sentimentalidad conmovedora a las relaciones de familia; las ha reducido a meras relaciones de dinero.

La burguesía vino a revelar cómo los alardes de la fuerza bruta, que la reacción tanto admira en la Edad Media, encuentran su complemento natural en la pereza más indolente. Ha sido la primera en demostrar lo que la actividad humana es capaz de llevar a cabo. Ha producido maravillas muy diferentes de las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas y ha realizado movimientos muy distintos de las migraciones de los pueblos y las Cruzadas.

La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, es decir, las condiciones de producción, o sea, todas las relaciones sociales. En el pasado, por el contrario, el mantenimiento invariable del antiguo modo de producir era la primera condición de existencia de todas las clases industriales. Los continuos cambios en la producción, el incesante sacudimiento de todas las relaciones sociales, la eterna incertidumbre y agitación, destacan a la época burguesa entre todas las anteriores. Quedan rotas todas las relaciones fijas y arraigadas, con su secuela de creencias e ideas venerables, mientras las recién establecidas caducan

antes de osificarse. Todo lo representativo y permanente se evapora, todo lo sacro es profanado, y el hombre se ve obligado al fin a contemplar sin ilusiones su posición en la vida y sus relaciones recíprocas.

La necesidad de mercados cada vez más extensos para la colocación de sus productos impulsa a la burguesía a recorrer el globo entero. Tiene que penetrar en todas partes, instalarse en todos los lugares, establecer comunicaciones dondequiera.

Al explotar el mercado mundial, la burguesía ha conferido un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran pesar de los reaccionarios, desarraigó a la industria del suelo nacional. Las antiquísimas industrias nacionales han quedado destruidas y continúan siéndolo día a día. Son desplazadas por industrias nuevas cuya introducción es vital para todas las naciones civilizadas, industrias que elaboran no ya las materias primas aborígenes sino las provenientes de las zonas más alejadas y cuyos artículos son consumidos no solo en el país, sino en todas las partes del mundo. En vez de las antiguas necesidades, satisfechas por la producción del país, surgen necesidades nuevas que reclaman para su satisfacción productos de las regiones y climas más remotos. En lugar del antiguo aislamiento y de la autarquía local y nacional, se introduce un tráfico ilimitado y la interdependencia de las naciones. Y lo mismo que en la producción material ocurre en la del espíritu. La producción intelectual de las naciones por separado se convierte en bien común. El particularismo y la estrechez nacionales resultan más y

más imposibles, y de las muchas literaturas nacionales y locales se va formando una literatura universal.

Con el rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y con la facilitación incesante de las comunicaciones, la burguesía atrae a la civilización hasta a las naciones más bárbaras. El bajo precio de sus mercancías es su artillería gruesa y con ella derriba todas las murallas chinas y obliga a capitular a la xenofobia bárbara más recalcitrante. Fuerza a todas las naciones a adoptar, so pena de sucumbir, los métodos de producción burgueses y las obliga a aceptar la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra, crea un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado ciudades enormes; ha aumentado enormemente la población urbana a expensas de la rural, sustrayendo así una parte considerable de la población al abrutamiento de la vida aldeana. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha hecho que los pueblos bárbaros o semibárbaros dependan de los civilizados, los pueblos campesinos de los burgueses, el Oriente del Occidente.

La burguesía suprime más y más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado a la población, ha centralizado los medios de producción y ha concentrado la propiedad en pocas manos. Consecuencia forzosa de ello fue la centralización política. Provincias independientes, apenas aliadas entre sí, con intereses, leyes, gobiernos y aranceles distintos, han

sido comprimidas en Una Nación, Un Gobierno, Una Ley, Un Interés nacional de clase y Una Aduana.

En su predominio como clase, apenas centenario, la burguesía ha creado fuerzas productivas más gigantescas y de mayor envergadura que las creadas por todas las generaciones anteriores juntas. Subyugación de las fuerzas de la naturaleza; maquinaria; aplicación de la química a la industria y a la agricultura; navegación a vapor; ferrocarriles; telégrafos eléctricos; roturación de continentes enteros; regulación de los ríos, poblaciones enteras como surgidas de la tierra: ningún siglo anterior presentía que semejantes fuerzas productivas estuviesen latentes en el seno del trabajo social.

Pero hemos visto que los medios de producción y de comercio, sobre cuya base se había formado la burguesía, se originaron dentro de la sociedad feudal. En una fase determinada del desarrollo de esos medios de producción y comercio, las condiciones de producción y de trueque de la sociedad feudal, la organización feudal de la labranza y de la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Entorpecían la producción en vez de fomentarla. Era preciso romperlas y fueron rotas.

En su lugar apareció la libre competencia, con la correspondiente constitución social y política y con el dominio económico y político de la clase burguesa.

A nuestra vista se está produciendo un movimiento similar. Las condiciones burguesas de producción y de comercio, las relaciones burguesas de propiedad, la moderna

sociedad burguesa que supo crear medios de producción y de cambio tan prodigiosos, semejan al brujo ya incapaz de dominar las fuerzas ocultas que conjurara.

Desde hace decenios, la historia de la industria y el comercio no es otra cosa que la historia de la rebelión de las modernas fuerzas productivas contra las modernas condiciones de producción, contra las relaciones de propiedad, vitales ambas para la burguesía y su dominio. Basta citar las crisis económicas cuya periodicidad siempre amenazante pone en tela de juicio la existencia de la sociedad burguesa entera. Durante las crisis comerciales queda regularmente destruida una gran parte no solo de los productos fabricados, sino también de las fuerzas productivas ya creadas. Con las crisis estalla una epidemia social que en cualquier época anterior habría parecido un contrasentido –la epidemia de la sobreproducción–. La sociedad se encuentra súbitamente relegada a un estado de barbarie momentánea; una plaga de hambre, una guerra de exterminio universal parecen haber cortado todos los abastecimientos; la industria y el comercio parecen aniquilados. ¿Por qué? Porque la sociedad disfruta de demasiada civilización, demasiados alimentos, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas a su disposición no sirven ya para fomentar la civilización burguesa y las relaciones burguesas de propiedad; al contrario, llegaron a ser demasiado poderosas para estas relaciones que ahora les estorban. De ahí que apenas logran salvar este obstáculo, ponen en desorden a la sociedad burguesa entera y amagan la existencia de la propiedad

burguesa. El sistema burgués se hizo demasiado estrecho para contener la riqueza que ha creado. ¿Con qué medios se sobrepone la burguesía a las crisis? Por un lado, con la destrucción forzosa de una masa de las fuerzas productivas; por otro, con la conquista de nuevos mercados y con una explotación más intensiva de los antiguos. ¿Con qué medios, pues? Con la preparación de crisis más generales y más formidables y con la reducción de los medios para prevenirlas.

Las armas de que se valió la burguesía para dar en tierra con el feudalismo se vuelven ahora contra la misma burguesía.

Pero la burguesía no solo ha forjado las armas que acarrean su muerte: ha engendrado también los hombres que han de manejar esas armas: los trabajadores modernos, los *proletarios*.

En la misma medida en que se desarrolla la burguesía, o sea, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los trabajadores modernos, que subsiste únicamente mientras encuentra trabajo y que solo encuentra trabajo cuando este incrementa el capital. Estos trabajadores, obligados a venderse por parte, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio y están igualmente expuestos a todas las vicisitudes de la competencia y a todas las fluctuaciones del mercado.

Con el progreso de la maquinaria y la división del trabajo, la labor del proletario ha perdido todo carácter independiente y, por ende, todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un mero accesorio de la máquina, al

que solo se exige la manipulación más sencilla, más monótona y más fácil de aprender. Los gastos que ocasiona un trabajador se reducen, por lo tanto, casi exclusivamente a los alimentos indispensables para su manutención y para la propagación de su especie. Pero el precio de una mercancía y, consecuentemente, también el del trabajo, es igual a su costo de producción. Así, cuanto más aborrecible se hace el trabajo, más exiguo resulta el salario. Es más: en la misma medida en que aumenta la maquinaria y la división del trabajo, aumenta también la masa de trabajo, ya con la prolongación de la jornada, ya con un mayor rendimiento exigido en un tiempo dado, ya con la aceleración de la marcha de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de trabajadores, hacinados en la fábrica, son organizadas militarmente. Como soldados rasos de la industria quedan sometidos a la vigilancia de toda una jerarquía de suboficiales y oficiales. Además de ser siervos de la clase burguesa y del Estado burgués, son esclavizados día a día y a toda hora por la máquina, por el capataz y, sobre todo, por el propio y particular fabricante burgués.

Este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto más abiertamente proclama el lucro como su único objetivo.

Cuanta menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto más se desarrolla la industria moderna, tantos más puestos masculinos son ocupados por mujeres y niños. Las diferencias de sexo y de edad dejaron

de tener significación social para la clase trabajadora. Ya no hay más que instrumentos de trabajo cuyo costo varía según la edad y el sexo.

Concluida la explotación del obrero por el fabricante al recibir aquel su salario en metálico, se arrojan sobre él los demás componentes de la burguesía: el dueño de la vivienda, el tendero, el prestamista, etc.

La pequeña clase media, los pequeños industriales, comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, todos ellos son absorbidos en el proletariado, en parte porque su pequeño capital es insuficiente para explotar una gran industria y sucumbe en la competencia con los capitalistas de más recursos y en parte también porque su destreza queda depreciada por los nuevos métodos de producción. Así, el proletariado se recluta en todas las clases de la población.

El proletariado pasa, en su evolución, por diversas etapas. Su lucha contra la burguesía comienza con su existencia.

Al principio son los trabajadores aislados, después los obreros de una fábrica y más tarde los del mismo ramo y localidad quienes luchan contra el burgués particular que los explota directamente. Dirigen sus ataques no solo contra las condiciones burguesas de producción sino también contra los propios instrumentos de esa producción; destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, hacen pedazos la maquinaria, prenden fuego a las fábricas, se afanan por reconquistar la posición perdida del trabajador medieval.

Durante esta etapa los trabajadores forman una masa diseminada por todo el país y dividida por la competencia. La cohesión compacta de los obreros no es todavía el resultado de su propia unidad; es el efecto de la unidad de la burguesía, que, para lograr sus objetivos políticos, debe y puede aún poner en movimiento al proletariado entero. Así, pues, en esta etapa no combaten a sus enemigos, sino a los enemigos de sus enemigos, los residuos de la monarquía absoluta, los terratenientes, los burgueses no industriales, los pequeños burgueses, con lo que todo el movimiento histórico se concentra en las manos de la burguesía. Toda victoria así obtenida es una victoria burguesa.

Pero el desarrollo de la industria no solo hace crecer al proletariado; lo concentra en masas y aumenta su fuerza, a la vez que esta se vuelve más consciente. Los intereses, las condiciones de vida del proletariado, se igualan cada vez más a medida que la maquinaria va borrando más y más las diferencias en el trabajo y reduce el salario en casi todas partes a un nivel igualmente inferior. La creciente competencia de los burgueses entre sí y las crisis económicas que de ella resultan hacen fluctuar los salarios cada vez más. El incesante perfeccionamiento de la maquinaria, cada vez más rápido, coloca al trabajador en una situación cada vez más precaria. Los choques aislados entre el obrero y el burgués adquieren más y más el carácter de conflicto entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses; se unen para defender sus salarios. Llegan incluso a formar asociaciones permanentes para el aprovisionamiento en caso de rebeliones ocasionales. Acá y allá el conflicto estalla en motines.

De vez en cuando los obreros triunfan, pero solo fugazmente. El resultado real de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la creciente unidad de los trabajadores. Esta unidad es fomentada por el desarrollo de los medios de comunicación que, producidos por la gran industria, ponen en contacto a los obreros de distintas localidades. Este contacto precisamente es necesario para centralizar los muchos conflictos locales de idéntico carácter en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es lucha política. Y la unión que los burgueses de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en conseguir, la logran en pocos años los proletarios modernos gracias al ferrocarril.

Esta organización de los proletarios en clase y, por ende, en partido político, es desbaratada a cada instante por la competencia entre los obreros mismos, pero se rehace siempre de nuevo, más fuerte, más firme y más poderosa. Al aprovechar las disensiones internas de la burguesía, la obliga a reconocer, en forma de leyes, ciertos intereses de los trabajadores: así el *bill*[8] de las diez horas en Inglaterra.

Las colisiones de la vieja sociedad fomentan en general y de diversos modos la evolución del proletariado. La burguesía vive en un estado de guerra permanente: primero, contra la aristocracia; más tarde, contra las fracciones de la burguesía cuyos intereses se oponen al progreso de la industria; siempre, contra la burguesía de otros países. En todas estas luchas, la burguesía se ve impelida a apelar al

[8] *bill* = ley

proletariado, a recurrir a su ayuda, arrastrándolo al movimiento político. De suerte que ella misma proporciona al proletariado sus propios elementos de formación, es decir, las armas contra sí misma.

Además, como acabamos de ver, partes considerables de la clase dominante son arrojadas, por el progreso de la industria, a las filas del proletariado, o al menos amenazadas en sus condiciones de vida. También ellas aportan al proletariado abundantes elementos de formación.

Finalmente, cuando la lucha de clases se acerca a su momento decisivo, el proceso de disolución que obra en el seno de la clase dominante y de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo, que una pequeña fracción de la clase dominante reniega de ella y se une a la clase revolucionaria, clase esta que tiene el porvenir en sus manos. Y del mismo modo que en otro tiempo una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, así se pasa ahora al proletariado una parte de la burguesía, aquella parte de los ideólogos burgueses que llegan a la comprensión teórica del movimiento histórico en su conjunto.

De todas las clases que actualmente se enfrentan a la burguesía, solo el proletariado es una clase realmente revolucionaria. Las demás clases degeneran y fenecen con la gran industria; el proletariado es su producto más genuino.

Las clases medias, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos combaten a la burguesía para salvar de la ruina su existencia como clase media. De manera que no son revolucionarias, sino conservadoras. Es más: son reaccionarias en cuanto

que pretenden que la Historia retroceda. Cuando son revolucionarias, lo son en vista de su inminente caída en el proletariado; defienden así sus intereses futuros y no los actuales; abandonan su propio punto de vista para asumir el del proletariado.

La canalla proletaria, esa podre pasiva de los más bajos fondos de la vieja sociedad, se ve ocasionalmente arrastrada al movimiento por una revolución obrera. A juzgar por todas las circunstancias de su existencia, será más propensa a venderse a las maquinaciones reaccionarias.

Las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya deshechas en las condiciones de vida del proletariado. El proletario no tiene bienes; sus relaciones con la mujer y los hijos no tienen nada en común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno avasallamiento por el capital, lo mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, lo han despojado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral y la religión son para él otros tantos prejuicios, tras los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado conquistaron el poder, trataron de consolidar la posición lograda sometiendo a la sociedad entera a las condiciones de su conquista. Los proletarios pueden adueñarse de las fuerzas productivas de la sociedad tan solo aboliendo su modo de apropiación particular y, con ello, todo modo de apropiación practicado hasta la fecha. Los proletarios no tienen nada suyo que salvaguardar; tienen que destruir todas las garantías privadas, todas las seguridades privadas existentes.

Todos los movimientos habidos hasta ahora fueron movimientos de minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, el estrato más bajo de la sociedad actual, no puede alzarse ni erguirse sin hacer saltar toda la superestructura de los estratos que forman la sociedad oficial.

De primera intención, la lucha del proletariado contra la burguesía es, por su forma aunque no por su contenido, una lucha nacional. El proletariado de cada país debe, naturalmente, acabar primero con su propia burguesía.

Al trazar las bases generales de la evolución del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos latente en el seno de la sociedad actual, hasta el punto en que dicha guerra estalla en una revolución abierta en la que el proletariado, una vez derrocada violentamente la burguesía, establece su poder.

Como hemos visto, hasta nuestros días toda sociedad se fundaba en el antagonismo entre las clases opresoras y oprimidas. Mas para poder oprimir a una clase, han de garantizársele las condiciones dentro de las cuales pueda al menos mantenerse viva en la esclavitud. El siervo pudo ascender a miembro de la comuna dentro del régimen de servidumbre, igual que el plebeyo llegó a ser burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, al contrario, en vez de beneficiarse con el progreso industrial, se hunde más y más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en indigente y el pauperismo aumenta aún más a prisa que la población y la

riqueza. Salta a la vista, pues, que la burguesía es incapaz de permanecer por más tiempo como clase dominante de la sociedad y de imponer a la sociedad, como norma legal, las condiciones de vida de su clase. Es incapaz de gobernar porque es incapaz de asegurar la existencia de su esclavo, ni siquiera dentro de la esclavitud, porque se ve forzada a dejarlo hundirse hasta el punto de alimentarlo en vez de hacerse alimentar por él. La sociedad no puede seguir viviendo bajo su dominación; de ahí que la existencia de la burguesía sea incompatible con la de la sociedad misma.

La condición esencial para la existencia y el dominio de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos particulares, la formación y multiplicación del capital. La condición para la existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado depende exclusivamente de la competencia de los obreros entre sí. El progreso industrial del que la burguesía es exponente involuntario y pasivo, sustituye el aislamiento de los trabajadores resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria le socava a la burguesía la misma base de su sistema de producción y de apropiación de los productos. Produce, antes que nada, sus propios sepultureros. Su derrumbe y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.

Capítulo II
Proletarios y comunistas

¿Cuál es la relación entre los comunistas y los proletarios en general?

Los comunistas no son, frente a otros partidos proletarios, un partido extraño.

No tienen intereses separados de los del conjunto del proletariado.

No proclaman principios extraños sobre los cuales pretendan modelar el movimiento proletario.

Los comunistas se distinguen de los demás partidos proletarios, por una parte, en que ponen de relieve y hacen valer, en las diversas luchas de los proletarios, los intereses comunes del proletariado entero, independientemente de la nacionalidad; y, por otra, en que defienden siempre los intereses del movimiento en su conjunto en las diversas etapas del desarrollo de la lucha entre el proletariado y la burguesía.

De manera que los comunistas son, en el aspecto práctico, la fracción más resuelta y más pujante de los partidos obreros de todos los países; en el teórico tienen, respecto al resto del proletariado, la visión cabal de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
BIBLIOTECA

Los fines inmediatos de los comunistas son los mismos que los de todos los partidos proletarios: formación del proletariado como clase, derrocamiento del dominio burgués, conquista del poder político por el proletariado.

Las tesis teóricas de los comunistas no se fundan en modo alguno sobre ideas o principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Son tan solo la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla a nuestra vista. La abolición de las relaciones de propiedad subsistentes no es ninguna característica distintiva del comunismo.

Todas las relaciones de propiedad han estado sujetas a cambios históricos constantes, a transformaciones históricas continuas.

La Revolución Francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en favor de la propiedad burguesa.

Lo que distingue al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Pero la moderna propiedad privada burguesa es la última y la más acabada expresión del modo de producir y apropiarse los productos, basado en los antagonismos de clase y en la explotación de unos por otros.

En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en una sola frase: abolición de la propiedad privada.

Se nos ha reprochado a los comunistas que queremos abolir la propiedad adquirida con trabajo personal,

la propiedad que es la base de toda libertad, actividad e independencia individuales.

¡Propiedad merecida, ganada con esfuerzo personal! ¿Se trata de la propiedad del pequeño burgués o del pequeño labrador, que precedieron a la propiedad burguesa? No necesitamos abolirla; el progreso industrial la ha abolido ya, la está aboliendo a diario.

¿O se trata de la propiedad privada moderna, burguesa?

El trabajo asalariado, el trabajo del proletario, ¿crea propiedad a este? De ningún modo. Crea el capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado, que solo puede prosperar a condición de producir más trabajo asalariado para explotarlo de nuevo. La propiedad en su forma actual se mueve en el plano del antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado. Veamos los dos extremos de este antagonismo. Ser capitalista no significa una categoría meramente personal en la producción, sino una posición social.

El capital es un producto colectivo que solo puede ser puesto en movimiento por la actividad mancomunada de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, aun de todos sus miembros. De suerte que el capital no es un poder personal: es un poder social.

Por consiguiente, cuando el capital es convertido en propiedad común perteneciente a todos los miembros de la sociedad, ello no significa que la propiedad personal se convierta en propiedad social. Solo el carácter social de la propiedad se transforma: pierde su carácter clasista.

Pasemos al trabajo asalariado.

El precio medio del trabajo asalariado es el salario mínimo, es decir, la suma de los medios de subsistencia necesarios para mantener vivo al obrero como tal. De modo que lo que el obrero asalariado adquiere mediante su actividad, solo alcanza para reproducir su escueta existencia. De ninguna manera queremos suprimir esta adquisición personal de los productos del trabajo, inherente a la reproducción de la vida inmediata, adquisición que no deja ningún b*eneficio neto* que pudiera conferir poder sobre el trabajo ajeno. Solo queremos abolir el carácter miserable de esta adquisición, en que el obrero vive tan solo para incrementar el capital y únicamente en tanto que lo requiere el interés de la clase dominante.

En la sociedad burguesa el trabajo humano es solo un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista el trabajo acumulado es solo un medio de ampliar, enriquecer y estimular la existencia de los trabajadores.

Así, en la sociedad burguesa el pasado domina al presente; en la comunista, el presente domina al pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y personal, mientras el individuo activo está sometido y su personalidad anulada.

¡Es la abolición de tal estado de cosas lo que la burguesía llama abolición de la personalidad y de la libertad! No le falta razón. Se trata ciertamente de la abolición de la personalidad, de la independencia y de la libertad burguesas.

Dentro de las actuales condiciones de producción burguesas se entiende la libertad como comercio libre, como compra y venta libres.

Mas, cuando se acaba el comercio, también se acaba la libertad de comercio. Las peroratas sobre el libre intercambio, igual que todas las demás charlatanerías liberales de nuestros burgueses, solo tienen sentido por contraste con el comercio restringido, con el burgués avasallado de la Edad Media, pero no frente a la abolición comunista del intercambio, de las condiciones de producción burguesas y de la burguesía misma.

A ustedes les horroriza que queramos abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad actual la propiedad privada está abolida para nueve de cada diez de sus miembros; existe precisamente por el hecho de no existir para esos nueve. De modo que nos reprochan querer abolir una propiedad que presupone, como condición esencial, la carencia de propiedad para la inmensa mayoría de la población.

En suma, ustedes nos reprochan que queramos abolir vuestra propiedad. Ciertamente que lo queremos.

Desde el instante en que el trabajo no puede ser convertido en capital, en dinero, en renta territorial, en una palabra, en poder social monopolizable, es decir, desde el instante en que la propiedad personal no puede trocarse en propiedad burguesa, desde ese mismo instante ustedes declaran que el hombre como individuo queda suprimido.

Confiesan, por lo tanto, que al hablar del individuo no se refieren sino al burgués, al propietario burgués. Y este individuo, por cierto, debe ser suprimido.

El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse los productos sociales; solo suprime el poder de sojuzgar el trabajo ajeno mediante esta apropiación.

Se ha objetado que con la abolición de la propiedad privada cesaría toda actividad y que cundiría una pereza general.

De ser así, tiempo ha que la burguesía habría caído en la indolencia; porque en su sistema los que trabajan no ganan y los que ganan no trabajan. Todo el reparo viene a caer en la tautología de que al no haber capital, no hay trabajo asalariado.

Todas las objeciones dirigidas en contra del sistema comunista de apropiación y de producción fueron extendidas asimismo a la apropiación y a la producción de los bienes espirituales. Así como para el burgués la desaparición de la propiedad clasista equivale a la desaparición de la producción misma, del mismo modo la desaparición de la cultura clasista se identifica para él con la desaparición de la cultura en general. La cultura cuya pérdida deplora significa para la inmensa mayoría tan solo su conversión en máquinas.

Pero dejen de discutir con nosotros mientras interpretan la abolición de la propiedad burguesa según sus conceptos burgueses de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas mismas son el producto de las condiciones de producción y de propiedad burguesas, así como vuestro

derecho no es otra cosa que la voluntad de su clase erigida en ley; una voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones de vida de vuestra clase.

La concepción interesada que les hace presentar sus condiciones de producción y de propiedad –originadas, en el curso de la producción, por circunstancias históricas transitorias– como leyes eternas de la Naturaleza y de la Razón, la comparten con todas las clases dominantes ya sucumbidas. Lo que ustedes piensan respecto de la propiedad antigua o de la propiedad feudal no deben pensarlo más respecto de la propiedad burguesa.

¡Abolición de la familia! Hasta los más radicales se indignan frente a este infame designio de los comunistas.

¿En qué se funda la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro particular. En su forma acabada no existe más que para la burguesía y encuentra su complemento en la forzosa carencia de familia para los proletarios y en la prostitución pública.

La familia del burgués se acaba, naturalmente, al acabarse este complemento suyo, y los dos desaparecen con la desaparición del capital.

¿Nos reprochan querer abolir la explotación de los hijos por sus padres? Confesamos este delito. Pero dicen ustedes que estamos suprimiendo las relaciones más entrañables al reemplazar la educación doméstica por la educación social.

Vuestra educación, ¿no está igualmente determinada por la sociedad, por las condiciones sociales en que educan a vuestros hijos, por la intromisión directa o indirecta de la sociedad mediante la escuela, etc.? Los comunistas

no inventan la injerencia de la sociedad en la educación; tan solo modifican su carácter: arrebatan la educación a la influencia de una clase dominante.

Las peroratas burguesas sobre la familia y la educación, sobre las tiernas relaciones entre padres e hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria va destruyendo todos los lazos familiares entre los proletarios y transformando a los hijos en simples artículos de comercio e instrumentos de trabajo.

"Ustedes, los comunistas, quienes establecer la comunidad de las mujeres", nos grita a coro la burguesía.

El burgués considera a su mujer como un mero instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser explotados en común y, naturalmente, no puede imaginarse otra cosa sino que la propiedad colectiva comprenda también a las mujeres.

No sospecha que se trata precisamente de abolir la condición de la mujer como mero instrumento de producción.

Nada más ridículo, por otra parte, que la indignación ultramoral de nuestros burgueses ante la supuesta comunidad oficial de las mujeres atribuidas a los comunistas. Los comunistas no necesitan implantar la comunidad de las mujeres, pues ha existido casi siempre.

Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición a las mujeres y a las hijas de sus proletarios, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran su principal placer en la seducción recíproca de sus esposas.

El matrimonio burgués es realmente una comunidad de esposas. A lo sumo podría reprocharse a los comunistas que,

en vez de una comunidad de mujeres hipócrita y disimulada, quieran establecer una comunidad franca y oficial. Por otra parte, se sobrentiende que, al abolirse las actuales condiciones de producción, desaparece también la comunidad de las mujeres derivada de tales condiciones, es decir, la prostitución oficial y extraoficial.

Se les reprocha también a los comunistas el querer abolir la patria, la nacionalidad.

Los trabajadores no tienen patria. No se les puede despojar de lo que no tienen. En tanto que el proletariado, en primer lugar, debe conquistar el poder político, erigirse en clase nacionalmente dominante, constituirse él mismo en nación, es todavía nacional, pero de ningún modo en el sentido burgués.

El aislamiento y los antagonismos nacionales de los pueblos se borran cada vez más con el mero desarrollo de la burguesía, con la libertad de comercio, con el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y con las condiciones de vida que les corresponden.

El poder del proletariado los hará desaparecer más aún. La unidad de acción, al menos en los países civilizados, es una de las condiciones primordiales de su liberación.

A medida que se vaya aboliendo la explotación de un hombre por otro, quedará abolida la explotación de una nación por otra.

Junto con la desaparición del antagonismo en el seno de las naciones cesará la hostilidad mutua entre ellas.

Las acusaciones contra el comunismo formuladas desde los puntos de vista religiosos, filosóficos e ideológicos en general no merecen un examen más detenido.

¿Es necesaria una mayor perspicacia para comprender que al cambiar las condiciones de vida del hombre, sus relaciones sociales y su existencia social, cambian también sus ideas, sus criterios y sus conceptos, en una palabra, su conciencia?

¿No demuestra la historia de las ideas que la producción espiritual se modifica con la material? Las ideas dominantes de una época fueron siempre tan solo las ideas de la clase dominante.

Se habla de ideas que revolucionan a una sociedad entera; con ello se enuncia solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad han germinado los elementos de una sociedad nueva, que la disolución de las viejas condiciones de vida marcha a la par con la disolución de las viejas ideas.

Al entrar en ocaso el mundo antiguo, las religiones antiguas fueron vencidas por la religión cristiana.

Cuando las ideas cristianas sucumbían en el siglo XVIII ante las ideas racionalistas, la sociedad feudal libraba un duelo a muerte con la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y libertad de conciencia solo expresaban el triunfo de la libre competencia en el dominio de los sentimientos.

"Es cierto –se nos dirá– que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se modifican en el transcurso del desarrollo histórico. Pero la religión, la

moral, la filosofía, la política y el derecho se han mantenido siempre en medio de esos cambios".

"Hay, además, verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todas las circunstancias sociales. Pero el comunismo suprime las verdades eternas; suprime la religión y la moral en vez de darles una forma nueva, contradiciendo así todo el desenvolvimiento histórico habido hasta ahora".

¿A qué se reduce esta acusación? La historia de toda sociedad se ha movido hasta ahora en el plano de los antagonismos de clase, que en las diferentes épocas presentaban formas diferentes. Mas cualquiera que fuese la forma adoptada, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos pasados. No es de extrañar, por lo tanto, que la conciencia social de todas las épocas se haya movido siempre, a despecho de toda multiplicidad y diversidad, dentro de ciertas formas comunes, formas de conciencia, que solo con la desaparición definitiva del antagonismo de clase llegan a disolverse completamente.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad heredadas; no es de extrañar, pues, que en el curso de su desarrollo rompa del modo más radical con las ideas tradicionales.

Pero dejemos de lado los reparos de la burguesía en contra del comunismo.

Ya hemos visto más arriba que el primer paso en la revolución obrera es la erección del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado empleará su poder político para arrebatar paulatinamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, en manos del proletariado organizado en clase dominante, y para multiplicar lo más pronto posible el volumen de las fuerzas productivas.

De primera intención, como es natural, esto solo puede suceder mediante una intervención despótica en el derecho de propiedad y en las condiciones de producción burguesas, es decir, con medidas que económicamente parecen insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasan a sí mismas y que son inevitables como medio de transformar todo el sistema de producción.

Estas medidas serán naturalmente distintas en los distintos países.

En los países más adelantados podrían, sin embargo, aplicarse en general las siguientes:

1. Expropiación de la tierra y asignación de la renta de los bienes raíces a los gastos del Estado.
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición de la herencia.
4. Confiscación de los bienes de todos los emigrados y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco Nacional, con capital del Estado y monopolio exclusivo.

6. Centralización de los transportes en manos del Estado.
7. Incremento de las fábricas nacionales y de los instrumentos de producción; roturación y mejoramiento de las tierras de acuerdo con un plan colectivo.
8. Trabajo obligatorio para todos; institución de ejércitos industriales, particularmente en la agricultura.
9. Explotación unificada de la agricultura y de la industria; expedientes para el allanamiento gradual de las distinciones entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo infantil en las fábricas, en su forma actual; vinculación del sistema educativo con la producción material, etcétera.

Una vez desaparecidas, en el curso del desarrollo, las diferencias de clases y concentrada toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público pierde su carácter político. El poder político propiamente dicho es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. Cuando el proletariado en lucha contra la burguesía se constituye necesariamente en clase, cuando se erige por una revolución en clase dominante y, como clase dominante, suprime violentamente las viejas relaciones de producción, entonces suprime, junto con esas relaciones de producción, las condiciones determinantes

del antagonismo de clases, de las clases mismas, y con ello su propia dominación como clase.

En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surge una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos.

Capítulo III
Literatura socialista y comunista

1. El socialismo reaccionario

a) El socialismo feudal

En virtud de su posición histórica, las aristocracias francesa e inglesa estaban predestinadas a escribir libelos contra la sociedad burguesa moderna. En la Revolución Francesa de julio de 1830, y en el movimiento reformista inglés, habían sucumbido una vez más ante el odiado advenedizo. Ya no cabía pensar en una lucha política seria. Les quedaba únicamente la lucha literaria. Pero también en el terreno literario resultaba ya inaplicable la vieja fraseología de la Restauración. Para suscitar simpatía, la aristocracia hubo de olvidar, aparentemente, sus intereses y formular su acta de acusación contra la burguesía en defensa de los intereses de la clase obrera explotada. Así se dio la satisfacción de poder desatarse en invectivas contra su nuevo amo y musitarle al oído profecías más o menos nefastas.

De este modo nació el socialismo feudal, mitad elegía, mitad libelo, mitad eco del pasado, mitad futura amenaza; a veces hiriendo a la burguesía en el corazón con su crítica amarga, ingeniosa y demoledora; siempre ridículo por su absoluta incapacidad de comprender la marcha de la historia moderna.

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D. F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7º N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

edición al cuidado de eugenia huerta

primera edición, 1971
decimotercera reimpresión, 1987
segunda edición, corregida y nuevamente compuesta, 1989
séptima reimpresión, 2009
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 978-968-23-1561-9

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico

impreso en mújica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa
marzo de 2009

ÍNDICE

NOTA DEL EDITOR 7

INTRODUCCIÓN, *por* ERIC J. HOBSBAWM 9

FORMAS QUE PRECEDEN A LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA. (ACERCA DEL PROCESO QUE PRECEDE A LA FORMACIÓN DE LA RELACIÓN DE CAPITAL O A LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA), *por* KARL MARX 67

FORMAS QUE PRECEDEN A LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA. (ACERCA DEL PROCESO QUE PRECEDE A LA FORMACIÓN DE LA RELACIÓN DE CAPITAL O A LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA.)[1]

Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso, no para el disfrute sino como valor de uso para el dinero, del mismo modo, otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorium[a] natural —y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental. Bajo estas dos formas el trabajador se comporta con las condiciones objetivas de su trabajo como con su propiedad: estamos ante la unidad del trabajo con sus supuestos materiales. En consecuencia, el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad. Se comporta del mismo modo con el otro y, según que este *supuesto* esté puesto como derivado de la entidad comunitaria o de las familias individuales que constituyen la comunidad, se comporta con los otros como con copropietarios, como con tantas otras encarnaciones de la propiedad común, o como con propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo lo absorbía y dominaba, es puesta como un particular ager publicus[b] diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra.

---

[a] Taller, lugar de trabajo.
[b] Tierra pública.

En ambas formas, los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios —y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es *la creación de valor*, aun cuando es posible que se ejecute plustrabajo para intercambiarlo por productos ajenos, i.e.[a] por plusproductos, sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global. El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto *histórico*.

En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por intermarriage[b] entre familias, o una combinación de tribus. Dado que se puede admitir que la *vida pastoral*, o más en general el *nomadismo*, constituye la primera forma de los modos de existencia, en la cual la tribu no se instala en una sede determinada sino que aprovecha para el pastaje lo que va encontrando —pues los hombres no son por naturaleza sedentarios (para ello deberían encontrarse en un ámbito natural tan especialmente fértil como para que se establecieran en él al igual que monos en un árbol; al no ocurrir esto, [[andarán]] roaming[c] como las bestias salvajes)—, en consecuencia, la *colectividad tribal*, la entidad comunitaria natural, no aparece como *resultado* sino como *supuesto de la apropiación colectiva* (temporaria) *del suelo y de su utilización*. Cuando finalmente se asiente, el que esta colectividad originaria se modifique en mayor o menor grado dependerá tanto de diversas condiciones externas, climáticas, geográficas, físicas, etc., como de su particular disposición natural, etc.: de su carácter tribal. La colectividad tribal resultante de un proceso natural, o, si se quiere, la horda —la comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc.— es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de autorreproducción y de objetivación

[a] Abreviatura de *id est*, esto es.
[b] Matrimonios mixtos.
[c] Vagabundeando.

de ésta (actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.). La tierra es el gran laboratorium, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la *base* de la entidad comunitaria. [[Los hombres]] se comportan con ella ingenuamente, [[tratándola]] como *propiedad de la entidad comunitaria*, de la entidad comunitaria que se produce y reproduce a través del trabajo viviente. Cada individuo se comporta como *propietario* o *poseedor* sólo en tanto miembro, member, de esta comunidad. La *apropiación* real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos *producto* del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o *divinos* de éste. Contando siempre con esta misma relación fundamental como base, esta forma puede realizarse de maneras muy diversas. P. ej., de ningún modo está en contradicción con ella el que, tal como en la mayor parte de las formas fundamentales *asiáticas*, la *unidad omnicomprensiva*, que está por encima de todas estas pequeñas entidades comunitarias, aparezca como el *propietario* superior o como el *único propietario*, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores *hereditarios*. Dado que la *unidad* es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva, ésta misma puede aparecer como algo particular por encima de las muchas entidades comunitarias particulares y efectivas y, en consecuencia, el individuo resulta en ellas desprovisto in fact de propiedad, o la propiedad —i.e. el comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con [[condiciones]] que le pertenecen, objetivas, [[que son para él el]] cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica— aparece mediada para él por una franquicia que la unidad global —unidad que se realiza en el déspota como padre de las muchas entidades comunitarias— [[otorga]] al individuo por intermedio de la comunidad particular. El plusproducto —que además se ve determinado legalmente como consecuencia de la apropiación efectiva a través del trabajo— pertenece entonces de por sí a esta unidad suprema. Por lo tanto, en medio del despotismo oriental y de la carencia de propiedad que parece existir jurídicamente en él, existe de hecho, como fundamento, esta propie-

dad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de ese modo se vuelve enteramente self-sustaining[a] y contiene en sí misma todas las condiciones de la reproducción y de la plusproducción. Una parte de su plustrabajo pertenece a la colectividad superior, que en última instancia existe como *persona*, y este plustrabajo se hace efectivo tanto en tributos, etc., como en el trabajo común destinado a exaltar a la unidad, en parte al déspota real, en parte a la entidad tribal imaginada, al dios. Este tipo de propiedad comunitaria, en tanto se realiza realmente en el trabajo, puede a su vez aparecer [[de dos maneras]]: por un lado, las pequeñas comunidades pueden vegetar independientemente una al lado de la otra y en ellas el individuo trabaja independientemente, con su familia, en el lote que le ha sido asignado (un trabajo determinado para *reservas colectivas*, por así decirlo para *insurance*,[b] por un lado, y para *costear los gastos de la entidad comunitaria en cuanto tal*, o sea para la guerra, para el servicio divino, etc.; el dominium[c] señorial en su sentido más originario se encuentra primeramente aquí, p. ej. en las comunidades eslavas, en las rumanas, etc. Aquí se da la transición a la prestación personal, etc.), o, por el otro lado, la unidad puede extenderse hasta incluir también el carácter colectivo del trabajo mismo, lo cual puede constituir un sistema formalizado como en México, en especial en Perú, entre los antiguos celtas, algunas tribus de la India. Además, el carácter colectivo puede estar presente en la tribu de modo que la unidad esté representada por un jefe de la familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia. Según esto, la entidad comunitaria tendrá una forma más despótica o más democrática. En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo, [[p. ej.]] *sistemas de regadío*, muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades. En

[a] Autosuficiente.
[b] Seguridad, garantía.
[c] Dominio.

estos casos, las ciudades propiamente dichas surgen junto a estas aldeas sólo en aquel punto que es particularmente favorable para el comercio con el exterior o allí donde el gobernante y sus sátrapas intercambian sus ingresos (plusproducto) por trabajo, gastan esos ingresos como labour-funds.

La segunda forma —que, como la primera, ha dado lugar a modificaciones esenciales, históricamente, etc.—, producto de una vida histórica más dinámica, de los avatares y de las modificaciones de las tribus originarias, tiene también como primer supuesto la *entidad comunitaria*, pero no como en el primer caso en cuanto sustancia, de la cual los individuos son meros accidentes o con respecto a la cual sólo constituyen componentes naturales; tampoco supone la tierra como base, sino la ciudad como sede ya desarrollada (centro[a]) de los campesinos (propietarios de la tierra). La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra. La tierra en sí —y no importa qué dificultades ofrezca para su laboreo, para su apropiación real— no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo, como con su taller, como con el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto. Las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad en su ocupación. La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas. Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra —como organización militar y guerrera—, y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria. La concentración de las viviendas en la ciudad es base de esta organización guerrera. La naturaleza de la organización tribal lleva por sí misma a [[la constitución de]] linajes superiores e inferiores, diferenciación ésta que se desarrolla aún más por la mezcla con tribus sojuzgadas, etc. La propiedad comunitaria como propiedad estatal —ager publi-

[a] En el ms., "Zentrum" ("centro") sin paréntesis y escrito encima de "Sitz" ("sede").

cus— se ve en este caso separada de la propiedad privada. La propiedad del individuo no es aquí inmediatamente y de por sí propiedad comunitaria, como en el primer case,[a] donde, a su vez, tampoco es propiedad del individuo separado de la comunidad, pues éste es más bien sólo su poseedor. Cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo sólo pueda ser valorizada, de hecho, a través del trabajo común —como p. ej. en el Oriente por las acequias—, cuanto mayor sea el grado en que a través de migraciones, a través del movimiento histórico, se haya roto el carácter natural de la tribu, cuanto más se aleje la tribu de su sede original y ocupe tierra *ajena* y entre, por tanto, en condiciones de trabajo esencialmente nuevas, con un mayor desarrollo de la energía del individuo —su carácter común aparece y debe aparecer hacia afuera sobre todo como unidad negativa—, tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en *propietario privado* del suelo, de parcelas particulares, cuyo laboreo particular le corresponde a él y a su familia. La comunidad —como estado— es, por un lado, la relación recípocra entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan, y, en igual medida, la autonomía de éstos resulta de su relación recíproca en tanto miembros de la comunidad, [[de la]] salvaguardia del ager publicus para las necesidades colectivas y para la gloria colectiva, etc. En este caso, sigue siendo presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado. Se relaciona con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero, al mismo tiempo, en tanto ésta es su ser como miembro de la comunidad, y el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa, etc. La comunidad, si bien ya es aquí un *producto histórico* no sólo de fact, sino también como algo reconocido como tal y que por tanto *tiene un origen*, es *supuesto* de la *propiedad* del suelo —es decir

[a] Caso.

de la relación entre el sujeto que trabaja y los presupuestos naturales del trabajo, [[dados]] como algo que le pertenece—, pero esta pertenencia es mediada por su ser miembro del estado, por el ser del estado, y por lo tanto por un *supuesto* que es pensado como divino, etc. Concentración en la ciudad, con el campo como territorio; economía campesina en pequeña escala, que trabaja para el consumo inmediato; manufactura como actividad doméstica accesoria de las mujeres e hijas (hilar y tejer) o independizada sólo en algunas ramas específicas (fabri,[a] etc.). El supuesto de la perduración de esta[b] organización comunitaria es el mantenimiento de la igualdad entre sus self-sustaning peasants[c] libres y el trabajo propio como condición para la perduración de su propiedad. [[Los individuos]] se comportan con las condiciones del trabajo como propietarios, pero, en realidad, estas condiciones aún deben ser puestas constantemente por el trabajo personal como condiciones y elementos objetivos de la personalidad del individuo. Por otro lado, la orientación de esta pequeña comunidad guerrera la empuja más allá de estos límites, etc. (Roma, Grecia, judíos, etc.). "Una vez que los augurios", dice Niebuhr, "le aseguraron a Numa la aprobación divina de su elección, la primera preocupación del piadoso rey no fue el servicio del templo sino el de los hombres. Dividió las tierras que Rómulo había ganado en la guerra y había dejado para que fueran ocupadas: instauró el culto de Término. Todos los legisladores antiguos, y sobre todo Moisés, fundaron el éxito de sus preceptos en favor de la virtud, la rectitud y las buenas costumbres sobre la propiedad de la tierra o, por lo menos, sobre la posesión hereditaria segura de la tierra para el mayor número posible de ciudadanos." (Vol. I, 245, 2a. ed., *Hist. Rom.*)[2] El individuo es placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object, but self-sustainance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as a member of the commune.[d] La perduración de la commune

[a] Artesanos, más en particular artesanos que trabajaban con metales.
[b] "dieses"; en edic. 1939, "des" ("de la").
[c] Campesinos autosuficientes.
[d] Colocado en condiciones tales para ganar su vida que su objetivo no

es la reproducción de todos los members de la misma como self-sustaining peasants, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la commune. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo —de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través de la existencia de la comunidad, y ésta a su vez a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc., de los miembros de la comunidad. El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo wealth producing,[a] sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia afuera y hacia adentro. La propiedad es quiritaria,[b] romana, el propietario privado de la tierra sólo lo es como romano, pero como romano es propietario privado de la tierra.

Una [tercera][c] forma de la propiedad de las condiciones naturales de su trabajo por parte de los individuos que trabajan, self-sustaining members of the community,[d] es la germánica. En este caso no ocurre como en la forma específicamente oriental, en la que el miembro de la comunidad es como tal copropietario de la propiedad colectiva (donde la propiedad *sólo* existe como propiedad de la tierra, el miembro individual como tal es sólo *poseedor* de una parte específica, hereditaria o no, pues a ninguno le pertenece de por sí una fracción de propiedad, sino como miembro inmediato de la comunidad, en cuanto está en unidad directa con ella y no en cuanto se diferencia de ella. En consecuencia, este individuo[e] es sólo poseedor. Sólo existe propiedad *colectiva* y únicamente *posesión privada*. Los modos de esta posesión en relación con la propiedad colectiva pueden mo-

es la adquisición de riqueza sino la subsistencia, su propia reproducción como miembro de la comunidad; su propia reproducción como propietario de la parcela y, en tal carácter, como miembro de la comuna.

[a] Productor de riqueza.

[b] En el texto aparece la palabra "Quiritorium", que no está registrada como palabra latina, pero que probablemente sea un error por "quiritium": propio de los ciudadanos romanos, quiritario. Más adelante Marx utiliza la palabra alemana "quiritarische".

[c] "eine [dritte]"; en edic. 1939 "eine [andere]" ("otra").

[d] Miembros autosuficientes de la comunidad.

[e] "dieser Einzelne"; en ms., "diese Einheit" ("esta unidad").

dificarse por completo histórica o localmente, etc., según que el trabajo mismo ocurra a cargo del poseedor privado aislado o, a su vez, esté determinado por la comunidad o por la unidad situada por encima de las comunidades particulares). Tampoco ocurre como en la forma griega, romana (en suma, en la forma antigua clásica), en la cual la tierra es ocupada por la comunidad y es suelo romano: una parte corresponde a la comunidad como tal, en cuanto diferente de sus miembros, ager publicus en sus diversas formas; la otra parte es dividida y cada parcela es romana en cuanto es la propiedad privada, el dominio, de un romano, la parte que le pertenece del laboratorio, pero, a su vez, él sólo es romano en cuanto posee derecho soberano sobre una parte de la tierra romana.

[[En la Antigüedad, el comercio y los oficios urbanos eran poco apreciados, mientras que la agricultura era altamente respetada; en la Edad Media, la evolución opuesta.]][1] [[El derecho al usufructo de la tierra comunitaria a través de su posesión les correspondía originariamente a los patricios; éstos luego se lo otorgaron a sus clientes; la *transferencia en propiedad* [[de tierras]] del ager publicus les correspondió exclusivamente a los plebeyos; todas las asignaciones en favor de los plebeyos y compensación por una parte de la tierra comunitaria. *Propiedad territorial propiamente dicha*, a excepción de la situada al pie de[a] los muros de la ciudad, originariamente sólo en manos de los plebeyos (comunidades rurales luego absorbidas).]][2] [[Carácter esencial de la plebe romana como un conjunto de campesinos, tal como se pone de manifiesto en su propiedad quiritaria. Los antiguos consideraban unánimemente el trabajo de la tierra como la *ocupación propia* del hombre libre, la escuela de los soldados. Allí está contenida la antigua cepa de la nación, que se modifica en las ciudades, donde se establecen artesanos y comerciantes extranjeros y donde también llegan los nativos atraídos por la ganancia. Donde existe esclavitud, el liberto busca su subsistencia a través de tales ocupaciones, en las cuales a menudo reúne riquezas: de tal modo, también en la Antigüedad estos oficios se encontraban sobre todo en sus

[a] "unter den"; en la edic. 1939, "um die" ("alrededor de").

manos y, por consiguiente, no eran decorosos para el ciudadano; de ahí la opinión de que sería peligroso otorgar a los artesanos la ciudadanía plena (por regla general, entre los antiguos griegos estaban excluidos de ella).

Οὐδενὶ ἐξῆν. Ῥωμαίων οὔτε Κάπηλον οὔτε χειροτέχνην βιοῦ ἔχειν.[a]

Los antiguos no tenían ni siquiera vagamente la idea de la dignidad propia a la organización corporativa, tal como ésta aparece en la historia de las ciudades medievales, e incluso en éstas, en cuanto las corporaciones vencieron a los linajes, el espíritu militar declinó por completo y, por consiguiente, también el respeto por la ciudad fuera de ella y su libertad.]][5] [[Las tribus de los estados antiguos estaban constituidas de dos maneras: sobre la base de *linajes* o sobre la base de *lugares*. Las tribus *basadas en linajes* superan en antigüedad a las tribus basadas en el lugar y en casi todas partes fueron suplantadas por éstas. Su forma más estricta, más extrema, es la organización de castas, separadas las unas de las otras, sin derecho a matrimonio mixto y enteramente diferenciadas en cuanto a su dignidad, correspondiéndole a cada una un oficio exclusivo e incambiable. Las *tribus locales* correspondieron originariamente a una división de la tierra en distritos y aldeas, de tal modo que, en el Ática bajo Clístenes, aquel que en el momento de la división se encontraba en una aldea fue registrado como un demotes[b] de esa aldea, miembro de la phylé[c] de la región a la que pertenecía la aldea. La regla era que, de ahí en adelante, sus descendientes, sin que importara su lugar de residencia, quedaran en la misma phylé y el mismo demos, con lo cual también esta división asumió una apariencia de agrupación de parentesco.[6] El linaje *romano*[d] no [[era un]] parentesco de sangre: al nombre colectivo, Cicerón agrega como indicación: "descendencia de [[hombres]] libres".[7] Los sacra[e] co-

[a] A ningún romano le estaba permitido dedicarse al comercio al menudeo o ser artesano.

[b] Miembro de un demos, circunscripción territorial básica.

[c] Tribu.

[d] "Das römische Geschlechter"; en edic. 1939, "Diese römischen Geschlechter" ("estos linajes romanos").

[e] Santuarios.

munes de los gentiles[a] romanos desaparecieron más tarde (ya en tiempos de Cicerón). Lo que se mantuvo más tiempo fue la herencia [[conjunta]] de los miembros del linaje muertos sin deudos y sin testamento. En los tiempos más antiguos, los miembros de la gens tenían la obligación de ayudar a soportar cargas extraordinarias a aquellos de los suyos necesitados de asistencia.[8] (Entre los germanos [[esto se da]] desde sus orígenes y en todas partes; máxima persistencia entre los ditmarsos[b].)[9] Las gentes,[c] corporaciones.[10] En el mundo antiguo no existió ninguna organización más general que los linajes.[11] Así, entre los galeses, los aristocráticos Campbells y sus vasallos constituyen un clan]].[12] Dado que el patricio representa en mayor grado la entidad comunitaria, él es el *possessor*[d] del ager publicus y lo utiliza por intermedio de sus clientes, etc. (y también se lo va apropiando gradualmente). La comunidad germánica no se concentra en la ciudad; la mera concentración —la ciudad como centro de la vida rural, domicilio de los trabajadores de la tierra e igualmente centro de la conducción de la guerra— otorga entonces a la comunidad como tal una existencia externa, diferente de la del individuo. La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamento señorial, como una superfetación sobre la estructura propiamente económica); la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la [[historia]] moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad.

[e]Como resultado de la concentración en la ciudad, la co-

[a] Miembros de la gens o grupo teóricamente consanguíneo que constituía la unidad social básica.

[b] Habitantes de una zona de Holstein, en el actual estado de Schleswig Holstein.

[c] Plural de gens.

[d] Poseedor.

[e] El cuaderno siguiente, que aquí comienza, lleva el encabezamiento:

munidad como tal posee una existencia económica; la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas independientes. En este caso, el todo no consiste en sus partes. Es una especie de organismo autónomo. Entre los germanos, entre quienes los cabezas de familia se establecen en los bosques, separados por grandes distancias, la comunidad solamente existe, considerada sólo *externamente*, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros, aun cuando su unidad *existente en sí* [[misma]] está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes, etc. En consecuencia, la *comunidad* aparece como una *reunión*, no como una *unión*, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe in fact como *estado*, como *entidad estatal*, tal como entre los antiguos, porque no existe como *ciudad*. Para que la comunidad adquiera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en *asamblea*, mientras que en Roma, p. ej., la comunidad *existe*, fuera de estas asambleas, en la presencia de la *ciudad misma* y de los funcionarios que están a su frente, etc. Sin duda, se da también entre los germanos el ager publicus, la tierra comunitaria o tierra del pueblo, diferenciada de la propiedad del individuo. Se trata de la tierra de caza, praderas, reservorios de leña, de aquella parte de la tierra que no puede ser dividida si es que ha de prestar servicios como medio de producción en esta forma determinada. Sin embargo este *ager publicus* no aparece, como entre los romanos, p. ej., como la existencia económica particular del estado paralelamente a los propietarios privados, de tal modo que estos propietarios privados son tales en cuanto estaban excluidos, estaban privados, tal como los plebeyos, [del] usufructo del ager publicus. Entre los germanos, el ager publicus aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en cuanto posesión común de una tribu por la cual hay que luchar contra tribus enemigas. La propiedad del individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad comunitaria aparecen como mediadas, es decir como relación recíproca de los sujetos autónomos. Au fond,[a] el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.). En el mundo antiguo, la ciudad con sus tierras colindantes es el todo económico; en el mundo germánico, el domicilio individual, que sólo aparece como un punto en la tierra que le pertenece; no una concentración de muchos propietarios, sino [[una]] familia como unidad autónoma. En la forma asiática (por lo menos en la predominante) no hay propiedad, sino sólo posesión por parte del individuo; la comunidad [[es]] propiamente el propietario efectivo, en consecuencia, propiedad sólo como *propiedad colectiva* del suelo. Entre los antiguos (los romanos como el ejemplo más clásico, la cosa en la forma más pura, más delineada), [[se da]] la forma contrapuesta de la propiedad estatal y la propiedad privada, de tal modo que ésta existe mediada por aquélla o la estatal misma existe en esta forma doble. Por consiguiente, el propietario privado es al mismo tiempo ciudadano urbano. Desde el punto de vista económico, la ciudadanía estatal se reduce a la forma simple del campesino habitante de una ciudad. En la forma germánica, el campesino no es ciudadano del estado, es decir, no es habitante de la ciudad, sino que el fundamento es la vivienda familiar autónoma, aislada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares de la misma tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua. La propiedad individual de la tierra no aparece aquí como forma contrapuesta a la propiedad comunitaria, ni tampoco como mediada a través de ésta, sino a la inversa. La comunidad sólo existe en la relación recíproca entre estos propietarios individuales de la tierra, en cuanto tales. La propiedad comunitaria como tal sólo aparece como un complemento comunitario de las residencias individuales de la tribu y de las apropiaciones individuales del suelo. La comunidad no es la sustancia con respecto a la cual el individuo aparece sólo como accidente, ni tampoco lo general que, como tal, sea

"Cuaderno v (El capítulo del capital. Continuación)". En la hoja liminar del cuaderno dice: "Cuaderno v, enero 1858. Londres. (Comenzado el 22 de enero.)"

[a] En el fondo.

una *unidad existente* como representación y a la vez como presencia de la ciudad y de sus necesidades urbanas diferenciadas de las del individuo, o como suelo urbano, en cuanto existencia particular de la ciudad, la diferencia de la existencia económica particular del miembro de la comunidad. Por el contrario, la comunidad en sí, como comunidad en la lengua, en la sangre, etc., es algo que, por un lado, constituye un supuesto del propietario individual, pero, por otro lado, como existencia sólo se da en su *reunión efectiva* para objetivos comunes y, en la medida en que tiene una existencia económica particular a través del uso en común de zonas de caza, praderas, etc., éstas son utilizadas por cada propietario individual en cuanto tal, no (como en Roma) en cuanto representante del estado; propiedad efectivamente común de los propietarios individuales, no de la asociación de estos propietarios, que poseería en la ciudad misma una existencia separada de la de cada uno como [[propietario]] individual.

La cuestión es propiamente la siguiente: en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, [[en todas estas formas]] hay: 1) apropiación de la condición natural del trabajo —de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como laboratorium, como reservorio de materias primas— no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*; por un lado, [[se da]] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste; 2) pero este *comportamiento* con el suelo, con la tierra, [[tratándolo]] como propiedad del individuo que trabaja —el cual, en consecuencia, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto*

de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción—, [[este comportamiento]] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como *miembro de una comunidad*, o sea [[a través de]] su existencia natural como miembro de una tribu, etc. Así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo. Cuanto más, podría nutrirse de él como sustancia, al igual que los animales. El comportamiento respecto a la tierra como propiedad es siempre mediado por la ocupación, pacífica o violenta, de la tierra por la tribu, por la comunidad en cualquiera de sus formas en mayor o menor grado naturales o ya resultado del desarrollo histórico. En este caso, el individuo nunca puede hacerse presente en la forma puntual con que aparece en cuanto mero trabajador libre. Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de[a] la cual es mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo es mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otro lado, la existencia efectiva de la comunidad está determinada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Que esta propiedad mediada por la existencia en la comunidad aparezca como *propiedad colectiva*, en la cual el individuo sólo sea poseedor y no se dé propiedad privada alguna del suelo, o que la propiedad aparezca en la doble forma de propiedad estatal y privada, la una junto a la otra, de tal modo que esta última se presente como puesta por la primera, y en consecuencia sólo el ciudadano del estado pueda y deba ser propietario privado, pero, por otro lado, su propiedad como ciudadano del estado tenga, al mismo tiempo, una existencia particular, o que, finalmente, la propiedad comunal aparezca sólo como ampliación de la propiedad individual, pero ésta se presente como la base y la comunidad en general no tenga existencia para sí fuera de la asamblea de los miembros y de

[a] "durch" en el ms., "als" ("como").

su asociación para objetivos comunes, estas diversas formas de comportamiento de los miembros de la comunidad o tribu con respecto al suelo de la tribu —la tierra en la cual se ha establecido— dependen en parte de las condiciones económicas bajo las cuales éste se comporta con el suelo como propietario, es decir, bajo las cuales se apropia por el trabajo de los frutos de éste, lo cual, a su vez, dependerá del clima, de las características físicas del suelo, del modo físicamente condicionado de su explotación, de su trato con las tribus enemigas o vecinas y de los cambios producidos por las migraciones, experiencias históricas, etc. Para que la comunidad siga existiendo según el modo antiguo, como tal, es necesaria la reproducción de sus miembros bajo las condiciones objetivas presupuestas. La producción misma, el progreso de la población (la cual[n] también pertenece [[al ámbito de]] la producción) suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada. La forma asiática es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración. Esto está implícito en sus supuestos: que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad, que [[hay un]] círculo self-sustaining de la producción, una unidad de la agricultura y la manufactura, etc. Si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico; por otro lado, el cambio de este supuesto económico, provocado por su propia dialéctica, empobrecimiento, etc. En especial la influencia de la organización guerrera y la conquista, que en Roma, p. ej., es esencialmente parte de las condiciones económicas de la comunidad misma, destruye el vínculo real sobre el cual ésta se basa. En todas estas formas, la *reproducción* de las relaciones *presupuestas* entre el individuo y su comunidad —relaciones en mayor o menor grado naturales o producto de un proceso histórico, pero tradicionales— y de una existencia *objetiva determinada*, para él *predeterminada*, tanto con respecto a las condiciones del trabajo como con respecto a sus compañeros de

[n] "diese": en edic. 1939, "dieser" ("el cual").

trabajo y de tribu, es el fundamento del desarrollo, que, en consecuencia, es en adelante un desarrollo *limitado*, pero que, al traer la superación de los límites, representa decadencia y ruina. El desarrollo de la esclavitud, la concentración de la propiedad de la tierra, el intercambio, el sistema monetario, la conquista, etc. [[actuaron]] así entre los romanos aun cuando todos estos elementos parecieron compatibles con el fundamento y parecieron en parte ampliaciones inofensivas de éste, en parte excesos derivados de él mismo. Pueden darse aquí grandes desarrollos dentro de un ámbito determinado. Los individuos pueden aparecer como grandes. Pero no hay que pensar aquí en un desarrollo libre y pleno, ni del individuo, ni de la sociedad, pues tal desarrollo está en contradicción con la relación originaria.

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo,[13] o Bruto prestar su dinero al mejor interés.[14] La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes —monopolistas del carrying trade[a]— que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí, por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contrapone el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno, pero no con el objetivo del dominio sino del goce privado, etc. En todas [[estas]] formas se hace presente con la configuración de cosa, trátese de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hom-

[a] Comercio itinerante, que implica transporte de bienes.

bre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[[Qué, sino]] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[[Qué, sino]] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[[Qué, sino una elaboración como resultado de]] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[[Como resultado de]] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [[mundo]] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*.

Lo que el señor Proudhon llama la génesis *extraeconómica de* la propiedad —y por propiedad entiende precisamente propiedad de la tierra—[15] es la relación *preburguesa* del individuo con las condiciones objetivas del trabajo y, sobre todo, con las —condiciones objetivas del trabajo— *naturales*, pues en tanto el sujeto que trabaja [[es]] individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico;[a] él mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. Esta condición no es su producto, sino algo dado previamente: le está presupuesta como existencia natural fuera de él. Antes de que analicemos esto más en detalle, agreguemos que el bueno de Proudhon no sólo podía, sino que debía, acusar tanto al *capital* como al *trabajo asalariado* —como formas de propiedad— de provenir de una génesis *extraeconómica*, pues la preexistencia de las condiciones objetivas del trabajo como algo separado del trabajador, como *capital*, y la preexistencia para el capitalista del trabajador como desprovisto de propiedad, como trabajador abstracto, el intercambio tal como se da entre valor y trabajo vivo, representan un *proceso histórico* —por más que el capital y el trabajo asalariado mismo reproduzcan esta relación y la elaboren tanto en su alcance objetivo como en profundidad—, un proceso histórico que, como hemos visto, constituye la historia de la génesis del capital y del trabajo asalariado. En otras palabras: la *génesis extraeconómica* de la propiedad no significa sino la *génesis histórica* de la economía burguesa, de las formas de producción que alcanzan su expresión teórica o ideal a través de las categorías de la economía política. El hecho de que la historia preburguesa, y cada una de sus fases, tenga también su *economía* y un *fundamento económico* de su movimiento, es au fond la mera tautología de que la vida del hombre, d'une manière ou d'une autre,[a] descansó desde siempre sobre la producción *social*, cuyas relaciones llamamos precisamente relaciones económicas.

Las *condiciones originales de la producción* (o, lo que es lo mismo, de la[b] reproducción de un número creciente de personas a través del proceso natural de ambos sexos, pues esta reproducción, si bien aparece por un lado como apropiación de los objetos por el sujeto, por el otro aparece igual-

[a] "pues en tanto... inorgánico"; la redacción original de este párrafo era: "pues, en tanto el individuo que trabaja era un individuo natural, existencia natural, la primera condición objetiva de su trabajo aparecen (*sic* el plural) como aquellas [[vinculadas]] con la naturaleza, la tierra, su cuerpo inorgánico...". Marx eliminó luego algunas palabras, sin corregir las restantes.

[a] De una manera u otra.

[b] "der" ("de la"); en edic. 1939, "die" ("la").

mente, como conformación de los objetos por un fin subjetivo, como sujeción de los objetos a ese fin; transformación de estos objetos en resultado y receptáculos de la actividad subjetiva) originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación no tiene lugar, sino que una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra. En otras palabras: las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el *presupuesto* de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto. Estas *condiciones naturales de existencia*, con respecto a las cuales él se comporta como con un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva. El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu, de una tribu en el sentido romano, etc., que luego a través de la mezcla y de la oposición con otras toma una configuración históricamente diversa, y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra, suelo) como con la existencia inorgánica de sí mismo, como con una condición de su producción y reproducción. Como miembro natural de la entidad comunitaria participa de la propiedad colectiva y tiene una parte particular en posesión, así como, en tanto ciudadano romano de nacimiento, tiene (at least)[a] un derecho ideal al ager publicus y un derecho real a tal o cual número de juggera[b] de tierra, etc. Su *propiedad*, es decir la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como *suyos*, es mediada a través del hecho de ser él miembro natural de una entidad comunitaria. (La abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser el lenguaje, etc., y apenas esto, es manifiestamente el producto de un estado histórico muy posterior.) En relación con el individuo es p. ej. claro que él mismo se comporta con respecto a la lengua como con *su propia* lengua sólo en cuanto miembro natural de una comunidad humana. La lengua como producto de un individuo es un absurdo. Pero en la misma medida lo es [[la]] propiedad.

La lengua misma es tanto el producto de una entidad comunitaria como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria y la existencia de esa comunidad en cuanto ella misma hablante. [[La producción colectiva y la propiedad colectiva, tal como se presenta p. ej. en el Perú, es manifiestamente una forma *secundaria*, introducida y transmitida por tribus conquistadoras, que conocieron ellas mismas la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple, tal como aparecen en India y entre los eslavos. Igualmente, la forma que encontramos entre los celtas en Gales, p. ej., parece ser una forma transmitida, *secundaria*, introducida por conquistadores en las tribus conquistadas, que se encontraban en un nivel más bajo. El perfeccionamiento y la elaboración sistemática de este sistema a partir de un centro supremo muestra un origen tardío. De igual modo que en Inglaterra el feudalismo importado alcanzó una forma más acabada que en Francia, donde había surgido naturalmente.]] [[En tribus pastoras nómades —y todos los pueblos pastores son originariamente nómades— la tierra, al igual que las otras condiciones

[a] Por lo menos.
[b] Yugada, medida romana de superficie equivalente a ¼ de hectárea.

naturales, aparece con un carácter ilimitado elemental, p. ej. en las estepas y altiplanicies asiáticas. Se la utiliza para pastaje, etc., es consumida por los rebaños, que a su vez son base de la existencia de los pueblos pastores. Se comportan con la tierra como con su propiedad, aun cuando nunca fijan esa propiedad. Lo mismo en la tierra de caza de las tribus indias salvajes de América: la tribu considera a cierta región como su zona de caza y reafirma esto por la violencia frente a otras tribus o trata de expulsar a otras tribus de la región que ella misma reclama. En las tribus pastoras nómades, la comunidad está de hecho siempre reunida, como grupo en movimiento, caravana, horda, y las formas de super y subordinación se desarrollan a partir de las condiciones de este modo de vida. En este caso, de lo que hay *apropiación y reproducción* es de hecho del rebaño y no de la tierra, la que, no obstante, es siempre utilizada temporariamente, en forma *colectiva*, en los puntos en que se hace alto.]] El único límite que puede encontrar la entidad comunitaria en su comportamiento con las condiciones naturales de la producción —la tierra— (pasando ya directamente a la consideración de los pueblos sedentarios) como con condiciones *suyas*, es otra *entidad comunitaria* que ya las reclame como su cuerpo inorgánico. Por eso es la *guerra* uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de ésta. (En verdad podemos aquí contentarnos con hablar de propiedad originaria del suelo, pues entre los pueblos pastores la propiedad de productos de la tierra naturalmente existentes —las ovejas f.i.[a]— es al mismo tiempo propiedad de las praderas que transitan. En general, en la propiedad del suelo está comprendida la de los productos orgánicos de éste.) [[Si al hombre mismo se lo conquista junto con el suelo, como accesorio orgánico de éste, se lo conquista entonces como una de las condiciones de la producción y así surge la esclavitud y servidumbre, que pronto adultera y modifica la forma originaria de toda entidad comunitaria y llega a convertirse en base de ésta. De tal modo, la estructura simple resulta negativamente determinada.]]

[a] Abreviatura de "for instance" ("por ejemplo").

Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, suyas, *presupuestas* junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo. No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de producción, sino que él existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto él mismo, como objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia. Las formas de estas *condiciones naturales de la producción* son dobles: 1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria; en consecuencia, la existencia de esta entidad comunitaria, que en su forma originaria es *organización tribal, organización tribal* modificada en mayor o menor grado; 2) el comportamiento con el *suelo* como con algo que es *suyo* por intermedio de la entidad comunitaria, como frente a una propiedad territorial colectiva que, al mismo tiempo, es *posesión individual* para el individuo o de tal modo que sólo se reparten los frutos, pero el suelo mismo y su labranza permanecen en común. Si bien las viviendas, etc., aunque se trate de los carros de los escitas, siempre aparecen, no obstante, en posesión del individuo. Una condición natural de producción para el individuo viviente es su pertenencia a una *sociedad natural*, tribu, etc. Ésta es ya condición, p. ej. para su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva se da sólo bajo esa condición. Su existencia subjetiva en cuanto tal está condicionada por esa condición, al igual que lo está por su comportamiento con la tierra como con su laboratorium. (Por cierto, la propiedad es originariamente *mueble*, pues el hombre se apropia d'abord de los frutos disponibles de la tierra, lo que incluye, entre otras cosas, a los animales y para él, en especial, los domesticables. Aunque incluso este estado —caza, pesca, pastoreo, recolección de los frutos de los árboles, etc.— supone siempre apropiación de la tierra, sea para una residencia fija, sea para el roaming, sea para apacentar los animales, etcétera.)

La *propiedad* significa entonces *pertenecer a una tribu* (entidad comunitaria) (tener en ella existencia subjetiva-objetiva) y por intermedio del comportamiento de esta en-

tidad comunitaria frente a la tierra, comportamiento del individuo con la tierra, con la condición originaria de la producción —pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto— como con presupuestos correspondientes a su individualidad, modos de existencia de ésta. *Reducimos esta propiedad al comportamiento frente a las condiciones de la producción.* ¿Por qué no del consumo, ya que originariamente el producir del individuo se limita al reproducir su propio cuerpo a través de la apropiación de objetos ya listos, preparados para el consumo por la naturaleza misma? Incluso allí donde sólo hay que *encontrar y descubrir*, esto ya muy pronto requiere esfuerzo, trabajo —tal como en la caza, la pesca, el pastoreo— y producción (i.e. desarrollo) de ciertas capacidades por parte del sujeto. Pero además, los estados en que puede tomarse lo existente sin instrumento alguno (por consiguiente incluso sin productos del trabajo ya destinados a la producción), sin cambio de forma (que ya tiene lugar incluso en el pastoreo), etc. deben considerarse como estados que muy pronto desaparecen y que en ninguna parte son normales; tampoco como estados originarios normales. Por lo demás, las condiciones originarias de la producción incluyen por sí mismas materias consumibles directamente, sin trabajo, tales como frutos, animales, etc.; en consecuencia, el fondo de consumo mismo aparece como un comportamiento del *fondo originario de producción.*

La condición fundamental de la propiedad basada en la tribu (a la que originariamente se reduce la entidad comunitaria) —ser miembro de la tribu— hace a la tribu extranjera conquistada por otra tribu, a la tribu sometida, una tribu *sin propiedad* y la reduce a [[ser]] una *condición inorgánica* de la reproducción, con la que la entidad comunitaria se comporta como con una condición propia. Por ello, esclavitud y servidumbre son tan sólo desarrollos posteriores de la propiedad basada en la organización tribal. Modifican necesariamente todas las formas de ésta. La forma a la que menos pueden afectar es la forma asiática. En la unidad self-sustaining de manufactura y agricultura, en la que se basa esta forma, la conquista no es condición tan necesaria como allí donde la *propiedad de la tierra, la agricultura*, predomina exclusivamente. Por otro lado, dado que en esta forma el individuo

nunca se convierte en propietario sino sólo en poseedor, él mismo es au fond la propiedad, el esclavo de aquello [en] que se hace presente la unidad de la comunidad, y aquí la esclavitud no elimina las condiciones del trabajo ni modifica la relación esencial.

Está claro hasta aquí que:

La propiedad, en tanto es sólo el comportamiento consciente —y puesto para el individuo por la entidad comunitaria y proclamado y garantizado como ley— con las condiciones de producción como con condiciones *suyas* y en tanto la existencia del productor aparece como una existencia dentro de las condiciones objetivas *a él pertenecientes*, sólo se efectiviza a través de la producción misma. La apropiación efectiva no ocurre primeramente en la relación pensada con estas condiciones, sino en la relación activa, real, el poner efectivo de éstas como las condiciones de su actividad subjetiva.

Pero, en consecuencia, queda al mismo tiempo claro que *estas condiciones se modifican.* A través de la caza que las tribus llevan a cabo, una región llega a convertirse en distrito de caza; a través de la agricultura, la tierra, el suelo, es puesta por primera vez como prolongación del cuerpo del individuo. Después que se construyó la *ciudad de Roma* y sus ciudadanos cultivaron las tierras circundantes, las condiciones de la comunidad pasaron a ser otras que las anteriores. El objetivo de todas estas entidades comunitarias es [[su]] conservación, *es decir la reproducción como propietarios de los individuos que la componen, es decir su reproducción en el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo el comportamiento de los miembros entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma. Pero, al mismo tiempo, esta reproducción es necesariamente nueva producción y destrucción de la forma antigua.* Por ejemplo, allí donde cada uno de los individuos puede poseer cierto número de acres de tierra, ya el mero aumento de la población constituye un impedimento. Para superarlo se hace necesaria la colonización y ésta hace necesaria la guerra de conquista. Como resultado, esclavos, etc. También ampliación del ager publicus p. ej. y patricios, que representan a la comunidad, etc. De tal modo la conservación de la comunidad antigua implica la destrucción de las condiciones en las que se basa,

se convierte en su opuesto. Si se pensara que la productividad pudiera aumentarse dentro del mismo territorio, etc. a través del desarrollo de las fuerzas productivas (este [[desarrollo]] muestra en la agricultura tradicional una lentitud máxima), esto requeriría nuevos modos, combinaciones del trabajo, gran parte de la jornada dedicada a la agricultura, etc., y de tal modo se eliminarían a su vez las viejas condiciones económicas de la entidad comunitaria. En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas, p. ej. la aldea se vuelve ciudad, la tierra inculta, campo despejado, etc., sino que también se modifican los productores por cuanto despliegan nuevas cualidades, se desarrollan a sí mismos a través de la producción, se transforman, construyen nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de interrelación, nuevas necesidades y nuevo lenguaje. Cuanto más tradicional el modo de producción mismo —y éste perdura largamente en la agricultura, más largamente aún en la combinación oriental de la agricultura y la manufactura—, es decir, cuanto más permanece igual a sí mismo el *proceso efectivo* de la apropiación, tanto más constantes son las antiguas formas de propiedad y con ello la entidad comunitaria en general. Donde [[se da]] ya separación de los miembros de la comunidad como propietarios privados con respecto a sí mismos como comunidad urbana y como propietarios de territorio urbano, se hacen presentes también condiciones a través de las cuales el individuo puede *perder* su propiedad, es decir se da la doble relación que lo hace ciudadano de igual rango [[que los demás]], miembro de la entidad comunitaria, y lo hace *propietario*. En la forma oriental esta *pérdida* de la propiedad casi no es posible, excepto a través de influjos completamente exteriores, pues el miembro individual de la comunidad nunca entra en una relación libre con ella, tal que pudiera perder su nexo objetivo, económico, con la comunidad. Está definitivamente arraigado. Esto se basa también en la unión de manufactura y agricultura, de ciudad (la aldea) y campo. Entre los antiguos, la manufactura aparece como una decadencia (ocupación de los libertini,[a] clientes, extranjeros), etc. Este desarrollo del

[a] Libertos.

trabajo productivo (separado de la subordinación pura a la agricultura como trabajo doméstico de gente libre, manufactura destinada sólo a la agricultura y la guerra o para el servicio divino, y manufactura utilizada por la entidad comunitaria, como construcción de casas, de calles, de templos), que se desarrolló necesariamente a través del trato con extranjeros, esclavos, del ansia de intercambiar el plusproducto, etc., disuelve el modo de producción sobre el cual está basada la entidad comunitaria y [[también]] por lo tanto el *individuo objetivo*, esto es, el individuo determinado como romano, griego, etc. De igual modo actúa el intercambio, el endeudamiento, etcétera.

La unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo mediada por la comunidad —esa unidad, que, por un lado, aparece como la particular forma de propiedad—, tiene su realidad viviente en un modo determinado *de la producción* misma; un modo que aparece tanto como comportamiento de los individuos entre sí cuanto como comportamiento activo determinado de ellos con la naturaleza inorgánica, modo de trabajo determinado (el cual es siempre trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario). Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo particular de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas.

Un estadio determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan, al cual corresponden relaciones determinadas de los mismos entre sí y con la naturaleza: a eso se reduce en última instancia su entidad comunitaria, así como la propiedad basada sobre ella. Hasta cierto punto, reproducción. Luego se trastrueca en disolución.

Propiedad significa entonces originariamente —y lo mismo en su forma asiática, eslava, antigua, germánica— comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se re-

produce) con las condiciones de su producción o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. La producción misma tiene como objetivo la reproducción del productor en y con estas sus condiciones objetivas de existencia. Este comportamiento como propietarios —no en cuanto resultado sino en cuanto presupuesto del trabajo, i.e. de la producción— presupone una existencia determinada del individuo como miembro de una entidad comunitaria o tribal (de la cual él mismo es hasta cierto punto propiedad). La esclavitud, la servidumbre, etc., donde el trabajador mismo aparece entre las condiciones naturales de la producción para un tercer individuo o entidad comunitaria (éste *no* es p. ej. el caso en la esclavitud general del Oriente; *sólo* [lo es] desde el point of view[a] europeo) y, en consecuencia, la propiedad no es el comportamiento con las condiciones objetivas del trabajo por parte del individuo que trabaja para él mismo, es siempre un resultado secundario, nunca originario, aunque necesario y consecuente, de la propiedad fundada sobre la entidad comunitaria y sobre el trabajo en el seno de la entidad comunitaria. Es por cierto muy fácil imaginarse un [[individuo]] poderoso, físicamente superior, que primero captura animales y luego captura hombres, para capturar por medio de ellos más animales, que en suma se sirve del hombre como de una condición natural preexistente de su reproducción al igual que se sirve de cualquier otro ser natural (con lo cual su propio trabajo se reduce al mando, etc.). Pero tal imagen es estúpida —por más correcta que sea desde el punto de vista de entidades comunitarias o tribales dadas— porque parte del desarrollo de hombres *aislados*. El hombre sólo se aísla[b] a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*, aun cuando de ninguna forma como un ζῷον πολιτικόν[c] en el sentido político. El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve. No bien la cosa ha llegado a tal punto que él como individuo aislado ya se relaciona sólo consigo mismo, resulta sin embargo que los medios para ponerse a sí mismo como individuo aislado han llegado a consistir en su volverse ser general y comunal. En esta entidad comunitaria, la existencia objetiva del individuo como propietario, digamos p. ej. como propietario de la tierra, está presupuesta y por cierto bajo ciertas condiciones que lo encadenan a la entidad comunitaria o que, más aún, lo convierten en un eslabón de esa cadena. En la sociedad burguesa, el obrero p. ej. está presente de una manera puramente subjetiva, desprovista de carácter objetivo, pero la cosa, que se le *contrapone*, ha devenido la *verdadera entidad comunitaria*, a la que él trata de devorar y por la cual es devorado.

Todas las formas (en mayor o menor grado naturales, pero todas al mismo tiempo resultado también del proceso histórico), en las cuales la entidad comunitaria presupone a los sujetos en una unidad objetiva determinada con sus condiciones de producción, en las cuales se da una existencia subjetiva determinada que presupone a la entidad comunitaria misma como condiciones de producción, necesariamente corresponden sólo a un desarrollo limitado, limitado por principio, de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve a esas comunidades y tal disolución es ella misma un desarrollo de las fuerzas productivas humanas. Se trabaja primero a partir de un cierto fundamento: primero natural, luego supuesto histórico. Pero luego este fundamento o supuesto mismo es eliminado o puesto como un presupuesto que ha de desaparecer y que se ha vuelto demasiado estrecho para el despliegue de la masa humana en progreso.

En tanto la antigua propiedad territorial reaparece en la propiedad parcelaria, se le debe incluir en la economía política y nos ocupamos de ella en el fragmento sobre la propiedad de la tierra.

(Volver a todo esto más en detalle y con mayor profundidad.)[16]

Aquello que nos ocupa aquí en primer lugar: el comportamiento del trabajo con el capital, o con las condiciones objetivas del trabajo [presentes] como capital, presupone un

[a] Punto de vista.

[b] Aquí se pierde en español la relación entre "der Einzelne" ("el individuo") y "sich vereinzeln" ("aislarse").

[c] Animal político.

proceso histórico, que disuelve las diversas formas en las cuales el trabajo es propietario o el propietario trabaja. Así, ante todo: 1) disolución del comportamiento para con la tierra —suelo— como con una condición natural de la producción, con la cual el trabajador se comporta como con su propia existencia inorgánica, como con el laboratorium de sus fuerzas y el dominio de su voluntad. Todas las formas en las cuales está presente esta propiedad suponen una *entidad comunitaria*, cuyos miembros, cualesquiera que sean las diferencias formales que puedan existir entre ellos, como miembros de la misma son *propietarios*. La forma originaria de esta propiedad es, en consecuencia, ella misma *propiedad común inmediata (forma oriental*, modificada en la eslava, desarrollada hasta su antítesis, pero, no obstante, aún fundamento oculto, bien que antitético, en la propiedad antigua y germana). 2) *Disolución de las relaciones* en las cuales él aparece como *propietario del instrumento*. Así como la forma arriba citada de la propiedad de la tierra supone una *entidad comunitaria real*, de igual modo, esta propiedad del instrumento por parte del trabajador supone una forma particular del desarrollo del trabajo manufacturero como *trabajo artesanal*; con esto se conecta el sistema de las corporaciones de oficio, etc. (El sistema manufacturero oriental antiguo puede ser considerado ya bajo 1.) Aquí el trabajo mismo es aún mitad artesanía, mitad fin en sí mismo, etc. Maestría.[a] El capitalista mismo, aún maestro. La habilidad particular para un trabajo también asegura la posesión del instrumento, etc. Luego, carácter hereditario, en cierta medida, del modo de trabajo, junto con la organización del trabajo y el instrumento de trabajo. Organización urbana medieval. El trabajo todavía como algo propio; desarrollo determinado autosuficiente de capacidades unilaterales, etc. 3) Implícito en ambos casos, que el trabajo antes de la producción —en consecuencia durante la producción, *antes* de la finalización de la misma— tiene en su posesión los medios de consumo necesarios para vivir como productor. Como propietario de la tierra, él aparece provisto directamente del fondo de consumo necesario. Como maestro artesano, lo ha heredado, ganado, ahorrado, y, como joven artesano, es primero *aprendiz*, caso en el cual aún no aparece como trabajador propiamente dicho, autónomo, sino que comparte patriarcalmente el costo con el maestro. Como oficial (efectivo) hay una cierta comunidad del fondo de consumo que posee el maestro. Si bien ese fondo no es *propiedad* de los oficiales, no obstante, de acuerdo con las leyes de la corporación, con sus tradiciones etc., es por lo menos su posesión común, etc. (Proseguir con este tema.) 4) Por otro lado, disolución, igualmente, de las relaciones en las cuales los *trabajadores mismos*, las *capacidades vivas de trabajo* están aún *inmediatamente* incluidas entre las *condiciones objetivas de trabajo* y como tales son apropiadas y son por lo tanto esclavos o siervos. Para el capital, el trabajador no es condición alguna de la producción, sino que sólo lo es el trabajo. Si él puede cumplirlo por medio de máquinas, o simplemente por medio del agua o del aire, tant mieux.[a] Y el capital no se apropia del trabajador sino de su trabajo, no inmediatamente, sino mediado por el intercambio.

[a] No está claro si en el sentido de habilidad o de sistema de maestros o de ambos a la vez.

Éstos son, entonces, por un lado, presupuestos históricos para que encontremos al trabajador como trabajador libre, como capacidad de trabajo puramente subjetiva, desprovista de objetividad, enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su *no propiedad*, como a *propiedad ajena*, como *valor* que es para sí mismo. Pero, por otro lado, preguntamos: ¿qué condiciones son necesarias para que el trabajador encuentre frente a sí un *capital*?

[[En la fórmula del capital, en el cual el trabajo vivo se comporta con el material en bruto, tanto como con el instrumento, como también con los medios de subsistencia requeridos durante el trabajo tratándolos como no propiedad, de manera negativa,[b] d'abord *está implícita la no propiedad de la tierra*, se niega aquel estado en el cual el individuo que trabaja se comporta con la tierra como con algo propio, esto es, que trabaja, que produce, como propietario del suelo. La propiedad del suelo implica potencialmente tanto la propiedad

[a] Tanto mejor.
[b] El referente de "negativo" está oscuro en el original.

del material en bruto como la del instrumento originario, la tierra misma, como también la de los frutos espontáneos de ésta. Puesto esto en su forma más originaria, significa comportarse con la tierra como propietario, encontrar en ella material en bruto como algo disponible, también instrumento y medio de subsistencia no creados por el trabajo sino por la tierra misma. Una vez reproducida esta relación, los instrumentos secundarios y los frutos de la tierra creados por el trabajo mismo, aparecen como incluidos en la propiedad de la tierra en sus formas más primitivas. En consecuencia, en la relación del trabajador con las condiciones de trabajo en cuanto capital, este estadio histórico [[es]] negado d'abord como comportamiento que implica una relación más plena de propiedad. Éste es el estadio histórico núm. I, el cual en esta relación es negado o es presupuesto como históricamente disuelto. Pero, en segundo lugar, allí donde [[se da]] *la propiedad del instrumento*, o el comportamiento del trabajador con el instrumento como con algo propio, allí donde el trabajador trabaja como propietario del instrumento (lo cual a su vez presupone la subsunción del instrumento bajo su trabajo individual, es decir que presupone estadios particulares limitados del desarrollo de la productividad del trabajo), allí donde está puesta esta forma del *trabajador como propietario* o del *propietario trabajador* como forma autónoma junto a la *propiedad de la tierra* y fuera de ésta ([[esto es, donde se da]] el desarrollo artesanal y urbano del trabajo), no como en el primer caso en cuanto accidente de la propiedad de la tierra y subsumida bajo ésta ([[y]] en consecuencia también el material en bruto y los medios de subsistencia son ahora *mediados* en cuanto propiedad del artesano, mediados por su trabajo artesanal, por su propiedad del instrumento), [[allí, entonces,]] ya está presupuesto un segundo estadio histórico junto y a la vez fuera del primero, y el primero mismo, a su vez, ya debe aparecer significativamente modificado a través de la *autonomización de este tipo de propiedad o de propietario trabajador*. Dado que el instrumento mismo es ya producto del trabajo y, en consecuencia, el elemento que constituye la propiedad ya es puesto como resultado del trabajo, la entidad comunitaria ya no puede aparecer aquí en la forma natural, como en el primer caso

—la entidad comunitaria, sobre la que está fundado este tipo de propiedad—, sino como entidad comunitaria que ya es ella misma producida, generada, secundaria, producida[a] por el trabajo mismo. Resulta claro que allí donde la propiedad del instrumento es el comportamiento con las condiciones de producción del trabajo como con una propiedad, el instrumento *sólo* aparece en el trabajo efectivo *como medio* para el trabajo individual; el arte de apropiarse efectivamente del instrumento, de manejarlo como medio de trabajo, aparece como una habilidad particular del trabajador, la cual lo pone como propietario del instrumento. En suma, el carácter esencial de la organización corporativa gremial, del trabajo artesanal como sujeto de éste en cuanto[b] constituyente de propietarios, ha de reducirse al comportamiento con el instrumento de producción —instrumento de trabajo como propiedad— a diferencia del comportamiento con la tierra, con el suelo (con la materia prima en cuanto tal) como con algo propio. El que el comportamiento con este momento singular de las condiciones de producción constituya al sujeto trabajador como propietario, que lo haga un propietario que trabaja, [[o sea]] este estadio histórico núm. II —que, de acuerdo con su naturaleza, sólo puede existir como opuesto del primero o, si se quiere, al mismo tiempo como ampliación del primero modificado— es algo que también es negado en la primera fórmula del capital. La tercera *forma posible*, o sea comportarse como propietario sólo con los medios de subsistencia, encontrarlos a éstos, dados como condición natural del sujeto que trabaja, sin comportarse con el suelo ni con el instrumento ni tampoco con el trabajo mismo como con algo propio, es au fond la fórmula de la esclavitud y servidumbre, que también es negada, que está puesta como estadio históricamente disuelto en la relación del trabajador con las condiciones de producción como capital. Las formas originarias de la propiedad se reducen necesariamente a la relación con los distintos momentos objetivos como propios; constituyen el fundamento económico de formas distintas

[a] "Produziertes"; en edic. 1939, "schon produziertes" ("producida ya").
[b] En edic. 1939 figuraba una coma que modificaba el sentido de esta frase.

de entidades comunitarias y, de igual modo, tienen como supuesto, por su parte, formas determinadas de entidad comunitaria. Estas formas [[son]] esencialmente modificadas al ser colocado el trabajo entre las *condiciones objetivas de la producción* (servidumbre y esclavitud) con lo cual se modifica y se pierde el carácter afirmativo simple de todas las formas de propiedad incluibles en el núm. 1. Todas ellas contienen en sí la esclavitud como posibilidad y, por ello, como su propia abolición. En lo que se refiere a la núm. 2, donde el tipo particular del trabajo —la maestría en tal trabajo y correspondientemente la propiedad del instrumento de trabajo = propiedad de las condiciones de producción—, excluye por cierto esclavitud y servidumbre, pero bajo la forma de la organización de castas puede contener un desarrollo análogo negativo.]] [[La tercera forma; [[la]] de la propiedad de los medios de subsistencia —cuando no se reduce a la esclavitud y la servidumbre—, no puede contener [[una]] relación del individuo *que trabaja* con las condiciones de existencia; sólo puede, en consecuencia, ser la relación del miembro de la entidad comunitaria originaria, fundada en la propiedad de la tierra, pero que ha perdido la propiedad de la tierra y todavía no ha pasado al tipo II, tal como en el caso de la plebe romana en la época del panes et circenses.[a]]] [[La relación del retainer[b] con su señor territorial, o la prestación personal, es esencialmente diferente. Pues au fond, ella representa sólo un modo de existencia del propietario mismo de la tierra, el cual ya no trabaja, pero cuya propiedad incluye entre las condiciones de la producción a los trabajadores mismos como siervos, etc. Aquí, la *relación señorial* como relación esencial de la apropiación. Con el animal, con el suelo, etc., no puede tener lugar au fond relación señorial alguna a través de la apropiación aun cuando el animal pueda servir. La apropiación de una *voluntad* ajena es supuesto de la relación señorial. Por cierto, lo desprovisto de voluntad, como el animal p. ej., puede entonces servir, pero no hace a su propietario *señor*. De lo visto resulta que la *relación señorial* y la *relación de servidumbre* corresponden igual-

[a] Pan y circo.
[b] Servidor ligado a la casa del señor.

mente a esta fórmula de la apropiación de los instrumentos de producción y constituyen un fermento necesario del desarrollo y de la decadencia de todas las relaciones de propiedad y de producción originarias, a la vez que expresan también el carácter limitado de éstas. Sin duda se reproducen —en forma mediada— en el capital y, de tal modo, constituyen también un fermento para su disolución y son emblema del carácter limitado de aquél.]]

[["La potestad de venderse a sí mismo y a los suyos por necesidad fue un derecho penoso y general: tuvo vigencia en el norte así como entre los griegos y en Asia; casi igualmente difundido estaba el derecho del acreedor a tomar como su siervo a aquel que se atrasara en el pago y a hacerle pagar hasta donde pudiera con su trabajo o con la venta de su persona." (*Niebuhr*, I, p. 600.)]][17]

[[*Niebuhr* dice en algún lugar que, para los escritores griegos que escribían en la época de Augusto, la dificultad y la falsa comprensión de la relación entre patricios y plebeyos y su confusión de esta relación con la relación entre patrones y clientes[18] provenía de que ellos "escribían en una época en la cual *ricos y pobres eran las únicas clases verdaderas de ciudadanos*, en la cual el menesteroso, por más noble que pudiera ser su origen, necesitaba un protector y al millonario, aun cuando fuera un liberto, se le buscaba como protector. Difícilmente pudieran ya reconocer siquiera rastros de relaciones hereditarias de lealtad." (I, 620.)]][19] [["Los artesanos se encontraban en ambas clases" —*metecos y libertos y sus descendientes*— "y el plebeyo que abandonaba la agricultura pasaba [[al tipo de]] ciudadanía a que aquéllos estaban limitados. Ni siquiera estaban privados de pertenecer a los *gremios legales* y sus corporaciones eran tan altamente respetadas que se atribuyó su fundación a Numa; eran 9: tocadores de pífano, orfebres, carpinteros, tintoreros, talabarteros, curtidores, caldereros, alfareros y la novena corporación, que reunía a los demás oficios. . . Algunos de ellos eran ciudadanos autónomos, isopolitas,[a] que no dependían de ningún patrón (cuando tal derecho existía), y descendientes de siervos, cuyo lazo se había disuelto a través de la extinción

[a] Ciudadanos con iguales derechos.

del linaje de sus patrones: todos ellos eran tan ajenos a las disputas de los viejos ciudadanos y de la comunidad como las corporaciones florentinas a las querellas entre linajes, tales como [[las de]] los güelfos y gibelinos; probablemente los siervos estuvieran en su totalidad a disposición de los patricios." (I, 623.)]][20]

Por un lado se presuponen procesos históricos que han colocado a una masa de individuos de una nación etc., en una situación que, si bien en un primer momento no es la de verdaderos trabajadores libres, es, no obstante, la de quienes lo son *δυνάμει*,[a] cuya única propiedad en su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo por valores preexistentes, individuos a los que todas las condiciones objetivas de la producción se les contraponen como *propiedad ajena*, como su *no propiedad*, pero al mismo tiempo como intercambiables en cuanto *valores* y por lo tanto hasta un certain degree[b] apropiables a través de trabajo vivo. Tales procesos históricos de disolución implican a la vez la disolución de las relaciones de servidumbre que fijan al trabajador al suelo y al señor de la tierra, pero presuponen fácticamente propiedad de medios de subsistencia por parte del siervo: éste es, en verdad, su proceso de separación de la tierra,* disolución de las relaciones de propiedad territorial que lo constituían como yeoman,[c] pequeño propietario de la tierra, libre y que trabaja, o como arrendatario (colonus), como campesino libre,* disolución de las relaciones de corporación, que presuponen su propiedad del instrumento de trabajo y el trabajo mismo como habilidad artesanal determinada, como propiedad (no como fuente de ésta); igualmente, disolución de las relaciones de clientela en las diversas formas en que *no propietarios* aparecen en el séquito de su señor como consumidores conjuntos del surplusproduce,[d] y

[a] Potencialmente.
[b] Cierto grado.
[c] Campesino inglés, pequeño propietario.

* La disolución de las formas aún más antiguas de propiedad colectiva y de comunidad real es algo obvio.

[d] Plusproducto.

que como equivalente llevan la librea de su señor, toman parte en sus querellas, realizan prestaciones de servicios personales, imaginarios o reales, etc. Un examen más detallado mostrará que en todos estos procesos de disolución se disuelven las relaciones de producción en que predomina el valor de uso, la producción para el uso[a] inmediato; el valor de cambio y la producción del mismo tiene como presupuesto el predominio por parte de la otra forma: por consiguiente, en todas estas relaciones predominan[b] las contribuciones en especie y los servicios en especie sobre los pagos en dinero y las prestaciones en dinero. Pero esto sólo lo mencionamos al pasar. Con una consideración más circunstanciada se encontrará igualmente que todas las relaciones disueltas sólo eran posibles dado un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales (y, en consecuencia, también de las espirituales).

Lo que nos interesa aquí en primer lugar es esto: el proceso de disolución que transforma a una masa de individuos de una nación, etc., en trabajadores asalariados *δυνάμει* (en individuos obligados al trabajo y a la venta de trabajo sólo a través de su carencia de propiedad), supone, por el otro lado, no que las fuentes de ingreso y, en parte, las condiciones de propiedad de estos individuos existentes hasta ese momento han *desaparecido*, sino, a la inversa, que *sólo* su utilización ha cambiado, que la índole de su existencia se ha transformado, que han pasado a otras manos como *fondo libre* o también que han quedado en parte en *las mismas* manos. Pero esto es claro: el mismo proceso que ha separado a una multitud de individuos de sus relaciones preexistentes afirmativas —d'une manière ou d'une autre— con las *condiciones objetivas del trabajo*, proceso que ha negado estas relaciones y de ese modo ha transformado a estos individuos en *trabajadores libres*, este mismo proceso ha liberado *δυνάμει* a estas *condiciones objetivas del trabajo* —suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, dinero o todo esto [[en conjunto]]— de su *ligazón vigente hasta entonces* con los individuos ahora separados de

[a] "Gebrauch"; en el ms. "Gebrauchswert" ("valor de uso").
[b] "vorherrschen"; en edic. 1939 "vorherrscht" ("predomina").

ellas. Éstas aún *existen* bajo otra forma: como *fondo libre*, en el cual se han extinguido todas las viejas relaciones políticas, etc., y que aún están contrapuestas a ese individuo desprovisto de propiedad sólo bajo la forma de *valores*, de valores con base firme en sí mismos. El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las *condiciones objetivas de producción*, ha contrapuesto estas condiciones, como *capital*, a los trabajadores libres. El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados; por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres, debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como una autonomización de estas mismas condiciones.

Si la relación de capital y trabajo asalariado no es considerada como la relación ya de por sí determinante y que predomina sobre el todo de la producción,* sino como una relación que se genera históricamente, es decir, si se considera la transformación originaria de dinero en capital, el proceso de intercambio entre el capital existente sólo *δυνάμει*, por un lado, con el trabajador libre existente sólo *δυνάμει*, por el otro, se impone naturalmente la simple observación, a la que los economistas otorgan tanto peso, de que el lado que se presenta como capital debe estar en posesión de materias primas, instrumentos de trabajo y medios de subsistencia para que el trabajador pueda vivir durante la producción, antes de que la producción llegue a su término. Además, esto suscita la impresión de que debe haber ocurrido previamente una acumulación —una acumulación previa al trabajo y no surgida de éste— por parte del capitalista, la cual lo capacita para poner a trabajar a los obreros y para mantenerlos

* Pues en este caso el capital presupuesto como condición del trabajo asalariado es producto del trabajo asalariado mismo y, como condición de éste, se presupone a sí mismo, es creado por el trabajo como presupuesto para el trabajo mismo.

efectivamente, para mantenerlos como capacidad viviente de trabajo.* Este acto del capital no puesto por el trabajo e independiente de él es trasladado luego desde esa historia de su génesis hasta el presente, se los transforma en un momento de su realidad y su efectividad, en un momento de su autoformación. Luego, se deriva finalmente de allí el derecho del capital a los frutos del trabajo ajeno o, más bien, se deriva su modo de adquisición a partir de las leyes simples y "justas" del intercambio de equivalentes.

La riqueza existente bajo la forma de dinero sólo puede cambiarse por las condiciones objetivas del trabajo porque y cuando éstas están separadas del trabajo mismo. Hemos visto que en parte se puede acumular dinero a través del puro y simple camino del intercambio de equivalentes: sin embargo, esto constituye una fuente tan poco significativa que, desde un punto de vista histórico, si se presupone que el dinero se ha ganado a través del intercambio de trabajo propio, ni siquiera merece ser mencionada. Esto ocurre más bien a través de la usura —en particular ejercitada también con respecto a la propiedad de la tierra— y a través de un patrimonio mueble acumulado mediante las ganancias comerciales, patrimonio-dinero que se transforma en capital en sentido estricto, en capital industrial. Más adelante tendremos oportunidad de hablar más largamente de ambas formas, en tanto ellas no aparecen como formas propiamen-

* No bien el capital y el trabajo asalariado son puestos como presupuestos de sí mismos, como base presupuesta de la producción misma, la cosa se presenta en un principio así: que el capitalista crea los medios necesarios de subsistencia además del fondo de material en bruto y medios de trabajo necesarios para que el trabajador se reproduzca, o sea, realiza el *trabajo necesario*, posee un fondo de material en bruto e instrumentos de trabajo en los cuales el trabajador efectiviza su plustrabajo, esto es, el beneficio del capitalista. Un análisis más profundo pone de relieve que el trabajador crea constantemente un doble fondo para el capitalista o que bajo la forma del capital crea un doble fondo, del cual una parte satisface de continuo las condiciones de su propia existencia y la otra las condiciones de existencia del capital. Como hemos visto, en el pluscapital —y pluscapital en relación con su relación antediluviana con el trabajo— está todo el capital real, actual, y todo elemento del mismo es uniformemente *trabajo ajeno* objetivado y apropiado por el capital, *apropiado* sin intercambio, sin entrega de equivalentes para él.

te dichas del capital, sino como formas más tempranas de patrimonio, como supuestos para el capital.

Tal como hemos visto, está presente en el concepto del capital, en su génesis, el que surja del *dinero* y, por lo tanto, del patrimonio que existe bajo la forma de dinero. Está allí igualmente presente el que surja de la circulación, que aparezca como *producto* de la circulación. La formación del capital no proviene de la propiedad de la tierra (aquí [[puede surgir]] a lo más del *arrendatario* en tanto éste es comerciante en productos agrícolas); tampoco de la corporación (aunque en este último punto [[hay]] una posibilidad), sino del patrimonio mercantil y usurario. Pero sólo encuentra las condiciones para comprar trabajo libre una vez que éste es separado de sus condiciones objetivas de existencia por el proceso histórico. Sólo entonces encuentra también la posibilidad de comprar estas *condiciones* mismas. Bajo las condiciones de organización corporativa, p. ej., el mero dinero, que no es él mismo corporativo, que es de los maestros, no puede comprar telares para hacerlos trabajar, está prescrito cuántos puede trabajar un maestro, etc. En suma, el instrumento mismo está aún tan adherido al trabajo vivo mismo, aparece como su dominio hasta tal punto, que verdaderamente no circula. Lo que capacita al patrimonio-dinero para devenir capital es la presencia, por un lado, de los trabajadores libres; segundo, la presencia como igualmente *libres* y vendibles de los medios de subsistencia y materiales, etc., que antes eran d'une manière ou d'une autre *propiedad* de las masas, que ahora han quedado desprovistas de lo objetivo. Pero, en este período previo o primer período del capital, la otra condición del trabajo —cierta habilidad, instrumento como medio de trabajo, etc.— está *ya presente* para ese patrimonio, en parte como resultado de la organización corporativa urbana, en parte como resultado de la industria doméstica o ligada a la agricultura como actividad accesoria. El proceso histórico no es el resultado del capital, sino el presupuesto del mismo. A través de este proceso, el capitalista se inserta como intermediario (histórico) entre la propiedad de la tierra, o entre la propiedad en general, y el trabajo. La historia nada sabe de las ilusiones sentimentales según las cuales el capitalista y el trabajador establecen una asociación, etc.: de ello no se encuentra rastro alguno en el desarrollo del capital como categoría. Esporádicamente puede desarrollarse localmente la *manufactura* en un marco que corresponda aun a un período completamente distinto, como p. ej. en las ciudades italianas, *junto a* las corporaciones. Pero como forma generalizada, predominante, de una época, las condiciones para el capital deben estar desarrolladas no sólo localmente, sino en gran escala. (No se opone a esto el hecho de que al ocurrir la disolución de las corporaciones, algunos maestros se transformen en capitalistas industriales; no obstante, el caso es raro y lo es de acuerdo con la naturaleza de la cosa. En conjunto, la organización corporativa se arruina, el maestro y el oficial se arruinan, allí donde surgen el capitalista y el obrero.)

Es obvio —y esto se ve examinando más circunstanciadamente las épocas históricas de que aquí se habla— que, en efecto, la *época de la disolución* de los modos previos de producción y de los modos previos de comportamiento del trabajador con las condiciones objetivas del trabajo es *al mismo tiempo una época* en la que, por un lado, el *patrimonio-dinero* se ha desarrollado hasta alcanzar cierta amplitud, y que por otro lado, éste crece y se extiende en virtud de las mismas circunstancias que aceleran esa disolución. Él mismo es también uno de los agentes de esa disolución, así como esa disolución es una condición de la transformación de ese patrimonio en capital. Pero la mera existencia del patrimonio-dinero, e incluso el que éste gane por su parte una especie de supremacy,[n] no basta de ningún modo para que esa *disolución* resulte en *capital*. Si no, la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien, hubieran comenzado una nueva historia. También allí la disolución de las viejas relaciones de propiedad estaba ligada con el desarrollo del patrimonio-dinero, del comercio, etc. Pero en vez de conducir a la industria, esta disolución condujo in fact al predominio del campo sobre la ciudad. La *forma originaria del capital* no ocurre, como se piensa, porque el capital *acumule* medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas o, en suma, por-

[n] Supremacía.

que acumule las condiciones *objetivas* de la producción separadas del suelo y ya fundidas con el trabajo humano.* El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos momentos se dan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución y es *éste* el que hace al dinero capaz de transformarse en *capital*. El dinero mismo, en tanto participa activamente en este proceso histórico, sólo es activo en cuanto él mismo interviene como un medio de separación extremadamente enérgico y en cuanto colabora en la producción de los *trabajadores libres* desprovistos de lo objetivo, *despojados*; pero, seguramente, no porque cree para ellos las condiciones objetivas de su existencia, sino porque ayuda a acelerar su separación de éstas: su carencia de propiedad. Cuando, p. ej., los grandes terratenientes ingleses licenciaron a sus retainers, que consumían junto con ellos el surplusproduce de la tierra, y, además, sus arrendatarios expulsaron a los pequeños campesinos sin tierra, etc., arrojaron así, en primer lugar, una masa de fuerza de trabajo al *mercado de trabajo*, una masa que era libre en un doble sentido, libre de las antiguas relaciones de clientela o de servidumbre y de las relaciones de prestación y, en segundo lu-

* Resulta claro a primera vista qué círculo absurdo se daría si, por un lado, los *trabajadores* que el capital debe poner en acción para ponerse a sí mismo como capital debieran primero ser *creados*, debieran ser llamados a la vida, a través de la acumulación del *capital*, debieran esperar de éste su ¡que el trabajo sea!, mientras, por otra parte, el capital mismo no fuera capaz de *acumularse* sin trabajo ajeno; lo máximo que podría hacer sería acumular *su propio trabajo*, es decir, existir entonces él mismo como *no capital y no dinero*, pues el trabajo antes de la existencia del capital sólo puede valorizarse a sí mismo en formas tales como la del trabajo artesanal, la agricultura en pequeña escala, etc., en suma, sólo en formas que no permiten *acumular* o sólo lo permiten en escasa medida, en formas que sólo dejan un pequeño surplusproduce, al cual *consumen* en su mayor parte. Finalmente tendremos que investigar más detenidamente esta imagen de la *acumulación*.

gar, libre de toda posesión y de toda forma de existencia como cosa, de toda forma de existencia objetiva, libre de toda propiedad, a la que se le presentaba como única fuente de recursos la venta de su capacidad de trabajo o la mendicidad, el vagabundeo y el robo. Está históricamente comprobado que esa masa intentó al principio esto último, pero que fue empujada fuera de esa vía, por medio de la horca, la picota, el látigo, hacia el estrecho camino que lleva al mercado de trabajo; de tal modo que los *gobiernos*, f.i. Henry VII, VIII, etc., aparecen como condiciones del proceso histórico de disolución y como creadores de las condiciones para la existencia del capital.[21] Por otro lado, los medios de subsistencia, etc., que los propietarios de la tierra antes consumían junto con los retainers, estuvieron ahora a disposición del dinero que quisiera comprarlos para comprar trabajo through their instrumentality.[a] El dinero no había *creado* estos medios de subsistencia, ni los había *acumulado*: tales medios estaban allí, eran consumidos y reproducidos antes de que se los consumiera y reprodujera por intermedio del dinero. Lo que había cambiado no era otra cosa que el hecho de que ahora estos medios de subsistencia eran arrojados al *mercado de cambio*, eran separados de su conexión inmediata con las bocas de los retainers, etc., y eran transformados de valores de uso en valores de cambio, por lo cual caían bajo la supremacía del patrimonio-dinero. Lo mismo ocurrió con los instrumentos de trabajo. El patrimonio-dinero no descubrió ni fabricó el torno de hilar ni el telar. Pero, separados de su[b] tierra, los hilanderos y tejedores con sus telares y tornos cayeron bajo el imperio del patrimonio-dinero, etc. *Lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio.* Ésa es su *verdadera acumulación*; la acumulación de trabajadores en [[ciertos]] puntos junto con sus instrumentos. De éstos hemos de tratar más detenidamente al ocuparnos de la llamada acumulación del capital. El patrimonio-dinero —como patrimonio mercantil— ayudó sin duda a acelerar y disolver las antiguas re-

[a] Por su intermedio.
[b] En el ms. figura otro pronombre posesivo.

laciones de producción y le hizo posible al propietario de la tierra p. ej., tal como tan bien lo mostró Adam Smith,[22] cambiar sus cereales, ganados, etc., por valores de uso traídos del extranjero en vez de derrochar con retainers los valores de uso producidos por él mismo y de encontrar[a] en su mayor parte su riqueza en la masa de retainers que consumían junto con él. Le dio una mayor significación al valor de cambio del ingreso del propietario de la tierra. Esto tuvo también lugar en lo que toca a sus arrendatarios, los cuales ya eran medio capitalistas, pero lo eran, no obstante, de una manera aún muy cubierta de ornamentos. El desarrollo del valor de cambio —merced al *dinero* existente bajo la forma de una capa social de mercaderes— disuelve la producción más orientada hacia el valor de uso inmediato y las formas de propiedad a ella correspondientes —relaciones del trabajo con respecto a sus condiciones objetivas— y empuja así a la creación del *mercado de trabajo* (que no debe confundirse con el mercado de esclavos).

Sin embargo, incluso esta acción del dinero sólo era posible bajo el supuesto de la *actividad artesanal urbana*, la cual *no* estaba basada sobre el capital y el trabajo asalariado, sino sobre la organización del trabajo en corporaciones, etc. El trabajo urbano mismo había creado medios de producción, para los cuales las corporaciones eran tan gênants[b] como las antiguas relaciones de propiedad de la tierra para una agricultura mejorada, que en parte era ella misma, a su vez, consecuencia de la gran venta de los productos agrícolas en las ciudades, etc. Las otras circunstancias que, por ejemplo en el siglo XVI acrecentaron la masa de las mercancías circulantes así como también la del dinero, crearon nuevas necesidades y elevaron así el valor de cambio de los productos locales, subieron los precios, etc., todo lo cual estimuló, por un lado, la disolución de las antiguas relaciones de producción, aceleró la separación del trabajador, o del no trabajador pero capaz de trabajar, con respecto a las condiciones objetivas de su reproducción y estimuló así la transformación del dinero en capital. Nada más estúpido entonces que

[a] "finden". Su significado es "encontrar", que aquí no resulta muy claro.
[b] Molestas.

concebir esta *formación originaria* del capital como si éste hubiera acumulado y creado las *condiciones objetivas de la producción* —medios de subsistencia, material en bruto, instrumentos— y las hubiera brindado a los trabajadores *despojados* de ellas. Más bien, el patrimonio-dinero ayudó en parte a despojar de estas condiciones a las fuerzas de trabajo de los individuos capaces de trabajar y en parte este proceso avanzó sin él. Una vez que esta formación originaria hubo alcanzado cierto nivel, el patrimonio-dinero pudo colocarse como intermediario entre las condiciones objetivas de la vida así liberadas y las fuerzas de trabajo vivas, liberadas, pero también *aisladas y vacantes*, y pudo así comprar la una con las otras. Pero yendo ahora a lo que hace a la *formación del patrimonio-dinero* mismo, antes de su transformación en capital, ella pertenece a la prehistoria de la economía burguesa. La usura, el comercio, el régimen urbano y el fisco que surge con él desempeñan papeles centrales en este proceso. También el *atesoramiento* por parte de los arrendatarios, campesinos, etc., aunque en menor grado. Se ve aquí al mismo tiempo cómo el desarrollo del intercambio y del valor de cambio, que en todas partes es mediado por el comercio, o cuya intermediación puede ser llamada comercio (el dinero mantiene una existencia autónoma en la capa mercantil, así como la circulación la tiene en el comercio), trae consigo tanto la disolución de las *relaciones de propiedad del trabajo sobre sus* condiciones de existencia, como la disolución del *trabajo mismo tratado como una de las condiciones objetivas de la producción*;[a] sólo relaciones que expresan un predominio tanto del valor de uso y de la producción orientada al uso inmediato como de una entidad comunitaria real, existente aún de manera inmediata como presupuesto de la producción. La producción basada sobre el valor de cambio y la entidad comunitaria basada sobre el intercambio de estos valores de cambio supone y produce la separación del trabajo con respecto a sus condiciones objetivas (por más que los valores de cambio tal como vimos en el capítulo acerca del dinero, parezcan poner la propiedad puramente como re-

[a] En la edic. 1939, el cambio de caso del artículo determinado que acompaña a "trabajo" modifica completamente el sentido.

sultado del trabajo, parezcan poner[a] como condición la propiedad privada del producto del trabajo propio, y el trabajo como condición general de la riqueza).[b] Este intercambio de equivalentes tiene lugar, [[si bien]] es sólo la capa superficial de una producción que descansa sobre la apropiación de trabajo ajeno sin *intercambio*, pero bajo la *apariencia del intercambio*. Este sistema del intercambio descansa sobre el *capital* como su fundamento y si se lo considera separado de él, si se lo considera tal como se muestra en la superficie, como sistema *autónomo*, lo que se da es una mera *apariencia*, pero una *apariencia necesaria*. Por eso no debemos ya asombrarnos de que el sistema de los valores de cambio —intercambio de equivalentes medidos por el trabajo— se transmute o más bien muestre como su trasfondo oculto la *apropiación de trabajo ajeno sin intercambio*, separación plena de trabajo y propiedad. Precisamente el dominio del valor de cambio mismo y de la producción que produce valor de cambio *supone* capacidad ajena de trabajo como valor de cambio, es decir, separación de la capacidad viva de trabajo con respecto a sus condiciones objetivas; comportamiento con éstas, o con su propia objetividad, como con propiedad ajena; comportamiento con esas condiciones, en una palabra, [[tratándolas]] como *capital*. Sólo en los tiempos del ocaso de la organización feudal, donde no obstante aún se lucha dentro de ésta —tal como en Inglaterra en el siglo XIV y en la primera mitad del XV—, se da la época de oro del trabajo en proceso de emancipación. Para que el trabajo otra vez vuelva a comportarse con sus condiciones objetivas como con su propiedad debe aparecer otro sistema en lugar del sistema del intercambio privado, el cual, como hemos visto, pone el intercambio de trabajo objetivado por capacidad de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del trabajo vivo sin intercambio. La manera en que el dinero se transforma en capital, se hace visible a menudo históricamente en forma por completo simple y manifiesta como cuando el mercader, p. ej., hace trabajar para sí más tejedores e hilan-

[a] La edic. 1939 convierte una conjunción en prefijo y modifica así el sentido de este verbo.

[b] Signo de cierre de paréntesis ausente en la edic. 1939.

deros, que hasta ese momento trabajaban en el tejido y el hilado como actividad accesoria de la agricultura, de tal modo que convierte su actividad accesoria en ocupación central; pero de ahí en adelante está más seguro de ellos y los ha convertido en trabajadores asalariados bajo su imperio. Mudarlos entonces de sus lugares de origen y reunirlos en una casa de trabajo es un paso posterior. En este simple proceso se ve claramente que el capitalista no ha preparado material en bruto, ni instrumentos, ni medios de subsistencia para los tejedores e hilanderos. Todo lo que él ha hecho es limitarlos cada vez más a un tipo de trabajo, en el cual se vuelven dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para* y *por intermedio de* él. Originariamente éste sólo compraba trabajo a través de la compra del producto: no bien los trabajadores se han limitado a la producción de este valor de cambio y, por consiguiente, deben producir valor de cambio inmediato, intercambiar todo su trabajo por dinero para poder seguir existiendo, caen bajo el imperio del comerciante y finalmente desaparece también la apariencia de que ellos le *vendan* a él sus productos. Él compra su trabajo y les quita primero la propiedad del producto, enseguida también la del instrumento o se las deja como *propiedad aparente*, para disminuir sus propios costos de producción. Las formas históricas originarias, en las cuales el capital aparece al comienzo esporádica o *localmente, junto a* los antiguos modos de producción, pero destruyéndolos cada vez más por todas partes, incluyen por un lado la verdadera *manufactura* (aún no fábrica); ésta surge allí donde se produce en masa para la exportación, para el mercado externo, o sea, sobre la *base del gran comercio marítimo y terrestre*, en los emporios de éste, tales como las ciudades italianas, Constantinopla, las ciudades de Flandes, las holandesas, algunas españolas, como Barcelona, etc. En un comienzo, la manufactura no somete a la llamada *industria urbana*, sino a la *industria campesina accesoria*, hilandería, tejido, al trabajo que requiere en menor grado habilidad artesanal corporativa, formación artística artesanal. Fuera de aquellos grandes emporios, donde la producción existe ya basada en un mercado *externo* y está, en consecuencia, orientada *naturalmente*, por así decirlo, hacia el valor de

cambio —[[hay allí]] entonces manufacturas conectadas directamente con la navegación, las construcciones navales mismas etc.—, ésta se instala primeramente no en las ciudades sino en el campo, en las aldeas no corporativas, etc. La industria campesina accesoria contiene la amplia base de la manufactura, mientras que la industria urbana requiere un mayor progreso de la producción para poder ser llevada a cabo dentro de una organización fabril. Lo mismo ocurre con ramas tales de la producción como las fábricas de vidrio, de metal, aserraderos, etc., que desde un principio requieren mayor concentración de fuerzas de trabajo, que desde un principio utilizan más fuerzas naturales, requieren producción en masa e, igualmente, concentración de los medios de trabajo, etc. Lo mismo con las fábricas de papel, etc. Por otro lado, el surgimiento del arrendatario y la transformación de la población agrícola en jornaleros libres. Aunque esta transformación sólo más tardíamente se impone en el campo hasta sus últimas consecuencias y en su forma más pura, comienza allí más tempranamente. Los antiguos, que nunca salieron de la industria propiamente urbana, nunca pudieron por ello llegar a la gran industria. El primer presupuesto de ésta es la inserción del campo en toda su amplitud en la producción no de valores de uso, sino de valores de cambio. Las fábricas de vidrio, las fábricas de papel, los establecimientos siderúrgicos, etc., no pueden organizarse en forma corporativa. Requieren la producción en masa, la venta en un mercado general, *patrimonio-dinero* por parte del empresario: no porque él cree las condiciones subjetivas u objetivas, sino porque bajo las antiguas relaciones de propiedad y relaciones de producción esas condiciones no pueden ser combinadas. La disolución de las relaciones de servidumbre, así como el surgimiento de la manufactura, transforman luego cada vez más todos los ramos del trabajo en ramos movidos por el capital. Por cierto, en sus peones y jornaleros ajenos a las corporaciones, las ciudades mismas también contienen un elemento para la formación del trabajo asalariado propiamente dicho.

Si, como hemos visto, la transformación del dinero en capital supone un proceso histórico, que ha separado las condiciones objetivas del trabajo, que las ha autonomizado contra los trabajadores, por otra parte, el efecto del capital, una vez que él ya ha surgido, y su proceso consisten en someter toda la producción y en desarrollar y extender por todas partes la separación entre trabajo y propiedad, entre el trabajo y las condiciones objetivas del trabajo. Se verá en el desarrollo posterior cómo el capital aniquila al trabajo artesanal, a la pequeña propiedad de la tierra [[en la]] que [[el propietario]] trabaja, etc., y a sí mismo en aquellas formas en que *no* aparece en oposición al trabajo, en el *pequeño capital* y en las especies intermedias híbridas, situadas entre los modos de producción antiguos (o las formas que éstos asuman como resultado de su renovación sobre la base del capital) y el modo de producción clásico, adecuado, del capital mismo.[23]

La única acumulación presupuesta en la génesis del capital es la del *patrimonio-dinero*, que considerado en y por sí mismo es enteramente improductivo, en tanto sólo surge de la circulación y sólo a ella pertenece. El capital se forma rápidamente un mercado interno a través de la aniquilación de toda la industria campesina accesoria y así hila y teje para todos, a todos viste, etc., en suma, otorga la forma de valores de cambio a todas las mercancías antes creadas como valores de uso inmediato, un proceso que se deriva por sí mismo de la separación de los trabajadores con respecto al suelo y a la propiedad (aun cuando sea bajo la forma servil) de las condiciones de producción.

En el caso de la artesanía urbana, por más que esté esencialmente basada sobre el intercambio y la creación de valores de cambio, el objetivo fundamental inmediato de esta producción es la *subsistencia como artesano, como maestro artesano*, en consecuencia el valor de uso, no el *enriquecimiento*, no el *valor de cambio como valor de cambio*. Por ello, en todas partes la producción está subordinada a un consumo presupuesto, la oferta está subordinada a la demanda y se amplía sólo lentamente.

La producción de capitalistas y trabajadores asalariados es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital. La economía usual, que sólo tiene en vista las cosas producidas, se olvida de esto por completo. En cuanto en este proceso el trabajo objetivado es puesto al

mismo tiempo como *no objetividad* del trabajador, como objetividad de una subjetividad contrapuesta al trabajador, como *propiedad* de una voluntad ajena a él, el capital es al mismo tiempo necesariamente el *capitalista* y la idea de algunos socialistas de que necesitamos el capital, pero no a los capitalistas, es enteramente falsa. En el concepto del capital está puesto que las condiciones objetivas del trabajo —y éstas son el propio producto del capital— asuman frente a éste una *personalidad* o, lo que es lo mismo, que sean puestas como propiedad de una personalidad ajena. En el concepto del capital está contenido el capitalista. No obstante, este error no es de ningún modo mayor que el de todos los filólogos, p. ej., que hablan de *capital* en la Antigüedad, de capitalistas romanos, griegos. Eso es sólo otro modo de decir que en Roma y Grecia el trabajo era *libre*, lo que difícilmente estos señores estarían dispuestos a afirmar. El que a los dueños de plantaciones en América no sólo los llamemos ahora capitalistas, sino que lo *sean*, se basa en el hecho de que ellos existen como una anomalía dentro de un mercado mundial basado en el trabajo libre. Si se tratara de la palabra capital, que no aparece entre los antiguos,* las hordas que aún vagan con sus manadas por las estepas del Asia septentrional serían los mayores capitalistas, pues originariamente capital significa ganado, por lo cual el contrato de medianería que, por efecto de la falta de capital, es aún frecuentemente celebrado en el sur de Francia se llama precisa y excepcionalmente[a] *bail de bestes à cheptel*.[b 24] Si nos aventuráramos en un mal latín, nuestros capitalistas o *capitales homines*

* Aunque entre los griegos a la principalis summa rei creditae[c] corresponde la ἀρχεία[d 25].

[a] El sentido de este adverbio es oscuro en el original.

[b] Arriendo de ganado. La palabra "cheptel", del latín "capitale", designa tanto el contrato consistente en encargar el cuidado del ganado a cambio de una parte en los beneficios, como el ganado mismo.

[c] El monto principal de lo prestado, o sea la parte principal de una deuda, el capital prestado, sin incluir los intereses.

[d] Parece haber aquí un error hasta ahora no corregido, dado que la palabra griega que tiene el significado de "fondo de capital" es αρχαιον.

serían aquellos "qui debent censum de capite".[a 26]

En la determinación del concepto de capital se presentan dificultades que no existen en el caso del dinero: el *capital* es esencialmente el *capitalista*, pero, al mismo tiempo, es, a su vez, capital en cuanto elemento diferente del capitalista o [[sea en cuanto]] producción en general. Así, encontraremos más adelante que bajo el *capital* se subsumen muchos [[elementos]] que, de acuerdo con su concepto, no parecen entrar dentro de él. El capital se presta, p. ej. Se lo acumula, etc. En todas estas descripciones parece ser una mera cosa y coincidir completamente con la materia en que consiste. Pero esto y otras cosas se aclararán en el curso del desarrollo [[del tema]]. (Notemos al pasar y por diversión lo que sigue: el buen Adam Müller, quien toma muy míticamente todas las maneras figuradas de hablar, ha oído [[mencionar]] en la vida corriente el *capital viviente* en contraposición con el *capital muerto* y cubre esto de atavíos teosóficos.[27] El rey Ethelstan le podía haber enseñado al respecto: Reddam de meo proprio decimas Deo, tam in *vivente capitali* (ganado vivo), quam in *mortuis fructibus terrae*[b] (frutos muertos de la tierra).[28] El dinero permanece siempre como la misma forma en el mismo sustrato y por eso es fácil que se lo conciba como mera cosa. Pero una misma cosa, mercancía, dinero, etc., puede representar capital o rédito, etc. De tal modo, resulta claro incluso para los economistas que el dinero no es algo tangible, sino que la misma cosa puede ser subsumida ya bajo la determinación del capital, ya bajo otra determinación contrapuesta y que de acuerdo con esto *es* o *no es* capital. Es, entonces, manifiestamente una *relación* y *sólo puede ser una relación de producción*.

Hemos visto cómo la verdadera naturaleza del capital sólo se hace presente al final del *segundo ciclo*. Lo que ahora tenemos que considerar es el *ciclo* mismo o la *rotación del capital*. Originariamente la producción parecía estar más

[a] Hombres que pagan una contribución por cabeza, una capitación. El adjetivo "capitales" no puede traducirse de otro modo, sino sólo como "aquellos que pagan la contribución por cabeza".

[b] De mis recursos devolveré la décima parte a Dios, tanto en ganado vivo como en frutos muertos de la tierra. En edic. 1939 "Capitale" y "mortuis fructuis".

allá de la circulación y la circulación más allá de la producción. El ciclo del capital —la circulación puesta como circulación del capital— abarca ambos momentos. En él, la producción aparece como punto final e inicial de la circulación y viceversa. La autonomía de la circulación se ha rebajado a una mera apariencia, al igual que el estar-más-allá de la producción.

NOTAS

[1] Las notas incorporadas a esta sección de las "formas que preceden a la producción capitalista" no agotan, ni mucho menos, las fuentes directas e indirectas que utiliza Marx. La redacción del IMEL advierte que Marx había fichado más de 50 obras en sus cuadernos de lectura y de extractos en el curso de los años 1840-1858.

[2] Cf. B.G. Niebuhr, *Römische Geschichte. Erster Theil, zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe*, Berlín, 1827, p. 245. Extractos (de la edición inglesa de 1847-1851) en un cuaderno no numerado y sin fecha, pero redactado *ca.* febrero de 1855 en Londres.

[3] *Ibid.*, p. 418.

[4] *Ibid.*, pp. 435-436.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, pp. 614-615 y las notas 1 224 y 1 225.

[7] *Ibid.*, p. 326.

[8] *Ibid.*, pp. 328-329.

[9] *Ibid.*, p. 330.

[10] *Ibid.*, p. 331.

[11] *Ibid.*, p. 333.

[12] *Ibid.*, p. 335.

[13] Cf. M. Porcii Catonis, *De re rustica*.

[14] Cf. M. Tulli Ciceronis, *Epistolarum ad Atticum*, v, 21, 10-13; vi, 1, 3-7; 2, 7-10; 3, 5-7.

[15] P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, t. II, París, 1846, p. 265; cf. también K. Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1970, p. 139.

[16] Marx volverá sobre este tema en el manuscrito *Zur Kritik der politischen Ökonomie* de 1861-1863.

[17] Cf. B.G. Niebuhr, *op. cit.*, p. 600.

[18] *Ibid.*, pp. 606-620.

[19] *Ibid.*, p. 620.

[20] *Ibid.*, p. 623.

[21] Cf. F.M. Eden, *The state of the poor, or, An history of the labouring classes in England, from the conquest to the present period*, Londres, 1797, vol. I, pp. 75-76, 79, 82-83, 94-121. Extractos de esta obra se encuentran en un cuaderno de Engels que Marx pudo utilizar en Manchester aproximadamente en julio de 1845, vinculando estos extractos a los suyos de la *History of the middle and working classes, with a popular exposition of the economical and political principles which have influenced the past and the present condition of the industrious orders*, Londres-Dublín-Edimburgo, 3a. ed., 1833, de J. Wade, del cual cf. las pp. 22-54.

[22] A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, with notes from Ricardo, McCulloch, Chalmers, and other eminent political economists*, Londres, nueva edición en cuatro volúmenes, 1843 [*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958], y MEGA, II/3, pp. 482-483.

[23] Tales desarrollos que, como es lógico, deberían haber sido incorporados en la sección sobre la competencia y la concentración de los capitales no figuran en este manuscrito de 1857-1858.

[24] Cf. *Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a Carolo Dufresne Domino Du Cange cum supplementis integris Monachorum Ordinis S. Benedicti D.P. Carpenterii, adelungi, aliorum, suisque digessit G.A.L. Henschel*, París, 1842, *Tomus secundus, p. 139 vide supra*; "2, *Capitale, debitae pecuniae caput*". Extractos en el mismo cuaderno no fechado ni numerado, cuya redacción es aproximadamente de febrero-marzo de 1858 en Londres, y que contiene los extractos de Aristóteles, *De republica*. . . y *Ethica Nicomachea*.

[25] *Ibid.*, p. 139.

[26] *Ibid.*, pp. 141-142.

[27] A.H. Müller, *Die Elemente der Staatkunst, Berlín, 1809*, parte I, pp. 226-241. Extractos en un cuaderno no numerado ni fechado, pero cuya redacción es aproximadamente de febrero-marzo de 1858 en Londres.

[28] Cf. *Glossarium*. . ., 2°. tomo, p. 140, donde se lee: "Capitale vivens, in legibus Aethelstani: Reddam de meo proprio decimas Deo, tam in vivente capitali, quam in mortuis fructibus terrae."

Traducción de
WENCESLAO ROCES

CARLOS MARX

EL CAPITAL

Crítica de la Economía Política

III

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán:
Tomo I, 1867; Tomo II, 1885; Tomo III, 1894
Primera edición en español, 1946
Segunda edición en español, 1959
Primera reimpresión, 1964
Segunda reimpresión, 1966
Tercera reimpresión, 1968
Cuarta reimpresión, 1971
Quinta reimpresión, 1972
Sexta reimpresión, 1972
Séptima reimpresión, 1973
Octava reimpresión, 1973
Novena reimpresión, 1974
Décima reimpresión, 1975
Decimoprimera reimpresión, 1976
Decimosegunda reimpresión, 1976
Decimotercera reimpresión, 1978
Decimocuarta reimpresión, 1979
Decimoquinta reimpresión, 1980
Decimosexta reimpresión, 1980
Decimoséptima reimpresión, 1982
Decimoctava reimpresión, 1982
Decimonovena reimpresión, 1983
Vigésima reimpresión, 1985
Vigésima primera reimpresión, 1987
Vigésima segunda reimpresión, 1990

Título original:
Das Kapital

D.R. © 1946, Fondo de Cultura Económica
D.R. © 1987, Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-0025-8 (Obra completa)
ISBN 968-16-0028-2 (Tomo III)

Impreso en México

PRÓLOGO

Por fin logro dar a la publicidad el libro III de la obra fundamental de Marx, el remate de la parte teórica. Al editar el libro II, en 1885, estaba persuadido de que la edición del III sólo presentaría algunas dificultades técnicas, con excepción de algunos capítulos muy importantes. Así ha sido, en efecto; pero entonces no podía formarme una idea de las dificultades que habían de plantearme precisamente estos capítulos, los más importantes de todos, ni de otros obstáculos surgidos posteriormente y que contribuyeron también a retrasar la aparición del libro.

En primer lugar, lo que más vino a entorpecer mi labor fue una afección bastante larga de la vista, que redujo a un mínimum durante años enteros mi jornada de trabajo y que aún hoy me impide, como no sea en casos excepcionales, coger la pluma para escribir con luz artificial. Venían a sumarse a éstos otros trabajos indeclinables: reediciones y traducciones de anteriores trabajos de Marx y míos, con la consiguiente labor de revisión, prólogos, adiciones, no pocas veces imposibles sin nuevos estudios, etc. Sobre todo, la edición inglesa del libro I, de cuyo texto soy yo responsable en última instancia y que, por tanto, me ha robado mucho tiempo. Quien siga un poco de cerca el enorme incremento de la literatura socialista internacional durante los diez años últimos y sobre todo el aumento del número de traducciones de las anteriores obras de Marx y mías comprenderá la razón que me asiste al alegrarme de que sea tan limitado el número de idiomas en que mi intervención puede ser útil a los traductores y en que, por tanto, tengo el deber de no rehusar mi ayuda para la revisión de sus trabajos.

Por otra parte, el incremento de la literatura no era sino un síntoma del correspondiente desarrollo del propio movimiento obrero internacional. Y éste me imponía también nuevos deberes: Desde los primeros días de nuestra actuación pública había recaído sobre Marx y sobre mí una buena parte del trabajo de mediar entre los movimientos nacionales de los socialistas y obreros en los distintos países; este trabajo crecía a medida que iba fortaleciéndose el movimiento en su conjunto. También en este aspecto llevaba Marx la carga principal del trabajo; pero, al morir él, esta labor, cada vez más intensa, vino a pesar sobre mí. Entretanto, se ha convertido en norma, y tiende, afortunadamente, a convertirse cada vez más, el régimen de trato directo entre los distintos partidos obreros nacionales; a pesar de ello, mi intervención personal en estos asuntos se ve reclamada todavía con mayor frecuencia de lo que yo querría, en gracia a mis trabajos teóricos. Sin embargo, para quien como yo ha actuado durante más de cincuenta años en este movimiento, los trabajos relacionados con él constituyen un deber indeclinable, que reclama ser cumplido puntualmente. En nuestra agitada época ocurre como en el siglo XVI: en las materias relacionadas con los intereses públicos sólo existen teóricos puros en el campo de la reacción, y eso es lo que explica

bases materiales y las formas sociales de él. Al alcanzar una cierta fase de madurez, la forma histórica concreta es abandonada y deja el puesto a otra más alta. La llegada del momento de la crisis se anuncia al presentarse y ganar extensión y profundidad la contradicción y el antagonismo entre las relaciones de distribución y, por tanto, la forma histórica concreta de las relaciones de producción correspondientes a ellas, de una parte, y de otra las fuerzas productivas, la capacidad de producción y el desarrollo de sus agentes. Estalla entonces un conflicto entre el desarrollo material de la producción y su forma social.[2]

2 Véase la obra sobre *Competition and Co-operation* (1832?).

Capítulo LII

LAS CLASES

Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción.

Es en Inglaterra, indiscutiblemente, donde más desarrollada se halla y en forma más clásica la sociedad moderna, en su estructuración económica. Sin embargo, ni aquí se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases. También en la sociedad inglesa existen fases intermedias y de transición que oscurecen en todas partes (aunque en el campo incomparablemente menos que en las ciudades) las líneas divisorias. Esto, sin embargo, es indiferente para nuestra investigación. Ya hemos visto que es tendencia constante y ley de desarrollo del régimen capitalista de producción el establecer un divorcio cada vez más profundo entre los medios de producción y el trabajo y el ir concentrando los medios de producción desperdigados en grupos cada vez mayores; es decir, el convertir el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital. Y a esta tendencia corresponde, de otra parte, el divorcio de la propiedad territorial para formar una potencia aparte frente al capital y al trabajo,[1] o sea, la transformación de toda la propiedad del suelo para adoptar la forma de la propiedad territorial que corresponde al régimen capitalista de producción.

El problema que inmediatamente se plantea es éste: ¿qué es una clase? La contestación a esta pregunta se desprende en seguida de la que demos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales?

Es, a primera vista, la identidad de sus rentas y fuentes de renta. Trátase de tres grandes grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir, de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.

Es cierto que desde este punto de vista también los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos

1 F. List observa acertadamente: "El régimen predominante de las grandes finanzas cultivadas por cuenta propia sólo demuestra la ausencia de civilización, de medios de comunicación, de industrias nacionales y de ciudades ricas. Por eso encontramos generalizado este régimen en Rusia, Polonia, Hungría, Mecklemburgo. Antiguamente, era también predominante en Inglaterra; pero al aparecer el comercio y la industria las grandes fincas se desintegraron en explotaciones de tipo mediano y se impuso el régimen de arriendos" (*Die Ackerverfassung, die Zwergwirtschaft und die Auswanderung*, 1842, p. 10).

sociales distintos, cuyos componentes viven de rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse del infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo social separa tanto a los obreros como a los capitalistas y a los terratenientes, a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de tierras de labor, propietarios de bosques, propietarios de minas, de pesquerías, etc.

[Al llegar aquí se interrumpe el manuscrito *(F. E.)*]

APÉNDICE

Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850[1]

Exceptuando unos pocos capítulos, todos los apartados importantes de los anales de la revolución de 1848 a 1849 llevan el epígrafe de *¡Derrota de la revolución!*

Pero lo que sucumbía en estas derrotas no era la revolución. Eran los tradicionales apéndices prerrevolucionarios, resultado de relaciones sociales que aún no se habían agudizado lo bastante para tomar una forma bien precisa de contradicciones de clase; personas, ilusiones, ideas, proyectos de los que no estaba libre el partido revolucionario antes de la revolución de Febrero y de los que no podía liberarlo la *victoria de Febrero*, sino sólo una serie de *derrotas*.

En una palabra: el progreso revolucionario no se abrió paso con sus conquistas directas tragicómicas, sino por el contrario, engendrando una contrarrevolución cerrada y potente, engendrando un adversario, en la lucha contra el cual el partido de la subversión maduró, convirtiéndose en un partido verdaderamente revolucionario.

Demostrar esto es lo que se proponen las siguientes páginas.

I

La derrota de junio de 1848

Después de la revolución de Julio[21], cuando el banquero liberal Laffitte acompañó en triunfo al Hôtel de Ville* a su compadre**, el duque de Orleáns[22], dejó caer estas palabras: «*Desde ahora, dominarán los banqueros*». Laffitte había traicionado el secreto de la revolución.

La que dominó bajo Luis Felipe no fue la burguesía francesa, sino *una fracción* de ella: los banqueros, los reyes de la Bolsa, los reyes de los ferrocarriles, los propietarios de minas de carbón y de hierro y de explotaciones forestales y una parte de la propiedad territorial aliada a ellos: la llamada *aristocracia financiera*. Ella ocupaba el trono, dictaba leyes en las Cámaras y adjudicaba los cargos públicos, desde los ministerios hasta los estancos.

La *burguesía industrial* propiamente dicha constituía una parte de la oposición oficial, es decir, sólo estaba representada en las Cámaras como una minoría. Su oposición se manifestaba más decididamente a medida que se destacaba más el absolutismo de la aristocracia financiera y a medida que la propia burguesía industrial creía tener asegurada su dominación sobre la clase obrera, después de las revueltas de 1832, 1834 y 1839[23], ahogadas en sangre. *Grandin*, fabricante de Ruán, que tanto en la Asamblea Nacional Constituyente como en la Legislativa había sido el portavoz más fanático de la reacción burguesa, era en la Cámara de los Diputados el adversario más violento de Guizot. *León Faucher*, conocido más tarde por sus esfuerzos impotentes por llegar a ser un Guizot de la contrarrevolución francesa, sostuvo en los últimos tiempos de Luis Felipe una guerra con la pluma a favor de la industria, contra la especulación y su caudatario, el Gobierno. *Bastiat* desplegaba una gran agitación en contra del sistema imperante, en nombre de Burdeos y de toda la Francia vinícola.

La *pequeña burguesía* en todas sus gradaciones, al igual que la *clase campesina*, había quedado completamente

* Ayuntamiento. (*N. de la Edit.*)

** En el texto un retruécano: «compère» es compadre y coparticipante en las intrigas. (*N. de la Edit.*).

excluida del poder político. Finalmente, en el campo de la oposición oficial o completamente al margen del *pays légal** se encontraban los representantes y portavoces *ideológicos* de las citadas clases, sus sabios, sus abogados, sus médicos, etc.; en una palabra, sus llamados «*talentos*».

Su penuria financiera colocaba de antemano la monarquía de Julio[24] bajo la dependencia de la alta burguesía, y su dependencia de la alta burguesía convertíase a su vez en fuente inagotable de una creciente penuria financiera. Imposible supeditar la administración del Estado al interés de la producción nacional sin restablecer el equilibrio del presupuesto, el equilibrio entre los gastos y los ingresos del Estado. ¿Y cómo restablecer este equilibrio sin restringir los gastos públicos, es decir, sin herir intereses que eran otros tantos puntales del sistema dominante y sin someter a una nueva regulación el reparto de impuestos, es decir, sin trasferir una parte importante de las cargas públicas a los hombros de la alta burguesía?

A mayor abundamiento, el *incremento de la deuda pública interesaba directamente* a la fracción burguesa que gobernaba y legislaba a través de las Cámaras. El *déficit del Estado* era precisamente el verdadero objeto de sus especulaciones y la fuente principal de su enriquecimiento. Cada año, un nuevo déficit. Cada cuatro o cinco años, un nuevo empréstito. Y cada nuevo empréstito brindaba a la aristocracia financiera una nueva ocasión de estafar a un Estado mantenido artificialmente al borde de la bancarrota; éste no tenía más remedio que contratar con los banqueros en las condiciones más desfavorables. Cada nuevo empréstito daba una nueva ocasión para saquear al público que colocaba sus capitales en valores del Estado, mediante operaciones de Bolsa en cuyos secretos estaban iniciados el Gobierno y la mayoría de la Cámara. En general, la inestabilidad del crédito del Estado y la posesión de los secretos de éste daban a los banqueros y a sus asociados en las Cámaras y en el trono la posibilidad de provocar oscilaciones extraordinarias y súbitas en la cotización de los valores del Estado, cuyo resultado tenía que ser siempre, necesariamente, la ruina de una masa de pequeños capitalistas y el enriquecimiento fabulosamente rápido de los grandes especuladores. Y si el déficit del Estado respondía al interés directo de la fracción burguesa dominante, se explica por qué los gastos públicos *extraordinarios* hechos en los últimos años del reinado de Luis Felipe ascendieron a mucho más del doble de los gastos públicos extraordinarios hechos bajo Napoleón, habiendo alcanzado casi la suma anual de 400.000.000 de francos, mientras que la suma total de la exportación anual de Francia, por término medio, rara vez se remontaba a 750.000.000. Las enormes sumas que pasaban así por las manos del Estado daban, además, ocasión para contratos de suministro, que eran otras tantas estafas, para sobornos, malversaciones y granujadas de todo género. La estafa al Estado en gran escala, tal como se practicaba por medio de los empréstitos, se repetía al por menor en las obras públicas. Y lo que ocurría entre la Cámara y el Gobierno se reproducía hasta el infinito en las relaciones entre los múltiples organismos de la Administración y los distintos empresarios.

Al igual que los gastos públicos en general y los empréstitos del Estado, la clase dominante explotaba la *construcción de ferrocarriles*. Las Cámaras echaban las cargas principales sobre las espaldas del Estado y aseguraban los frutos de oro a la aristocracia financiera especuladora. Se recordará el escándalo que se produjo en la Cámara de los Diputados cuando se descubrió accidentalmente que todos los miembros de la mayoría, incluyendo una parte de los ministros, se hallaban interesados como accionistas en las mismas obras de construcción de ferrocarriles que luego, como legisladores, hacían ejecutar a costa del Estado.

En cambio, las más pequeñas reformas financieras se estrellaban contra la influencia de los banqueros. Por ejemplo, la *reforma postal*. Rothschild protestó. ¿Tenía el Estado derecho a disminuir fuentes de ingresos con las que tenía que pagar los intereses de su deuda, cada vez mayor?

La monarquía de Julio no era más que una sociedad por acciones para la explotación de la riqueza nacional de Francia, cuyos dividendos se repartían entre los ministros, las Cámaras, 240.000 electores y su séquito. Luis Felipe era el director de esta sociedad, un Roberto Macaire en el trono. El comercio, la industria, la agricultura, la nave-

* O sea, al margen de quienes tenían derecho al voto. (*N. de la Edit.*)

gación, los intereses de la burguesía industrial tenían que sufrir constantemente riesgo y quebranto bajo este sistema. Y la burguesía industrial, en las jornadas de Julio, había inscrito en su bandera: *gouvernement à bon marché*, un gobierno barato.

Mientras la aristocracia financiera hacía las leyes, regentaba la administración del Estado, disponía de todos los poderes públicos organizados y dominaba a la opinión pública mediante la situación de hecho y mediante la prensa, se repetía en todas las esferas, desde la corte hasta el *café borgne**, la misma prostitución, el mismo fraude descarado, el mismo afán por enriquecerse, no mediante la producción, sino mediante el escamoteo de la riqueza ajena ya creada. Y señaladamente en las cumbres de la sociedad burguesa se propagó el desenfreno por la satisfacción de los apetitos más malsanos y desordenados, que a cada paso chocaban con las mismas leyes de la burguesía; desenfreno en el que, por ley natural, va a buscar su satisfacción la riqueza procedente del juego, desenfreno por el que el placer se convierte en crápula y en el que confluyen el dinero, el lodo y la sangre. La aristocracia financiera, lo mismo en sus métodos de adquisición, que en sus placeres, no es más que el *renacimiento del lumpemproletariado en las cumbres de la sociedad burguesa.*

Las fracciones no dominantes de la burguesía francesa clamaban: *¡Corrupción!* El pueblo gritaba: *À bas les grands voleurs! À bas les assassins!*, ** cuando en 1847, en las tribunas más altas de la sociedad burguesa, se presentaban públicamente los mismos cuadros que por lo general llevan al lumpemproletariado a los prostíbulos, a los asilos y a los manicomios, ante los jueces, al presidio y al patíbulo. La burguesía industrial veía sus intereses en peligro; la pequeña burguesía estaba moralmente indignada; la imaginación popular se sublevaba. París estaba inundado de libelos: *La dynastie Rothschild****, *Les juifs rois de l'époque*****, etc., en los que se denunciaba y anatemizaba, con más o menos ingenio, la dominación de la aristocracia financiera.

* Cafetín de mala nota. (*N. de la Edit.*)
** ¡Mueran los grandes ladrones! ¡Mueran los asesinos! (*N. de la Edit.*)
*** La dinastía de los Rothschild. (*N. de la Edit.*)
**** Los usureros, reyes de la época. (*N. de la Edit.*)

La Francia de los especuladores de la Bolsa había inscrito en su bandera: *Rien pour la gloire!** La gloria no da nada! *La paix partout et toujours!* **. ¡La guerra hace bajar la cotización del 3 y del 4 por ciento! Por eso, su política exterior se perdió en una serie de humillaciones del sentimiento nacional francés, cuya reacción se hizo mucho más fuerte, cuando, con la anexión de Cracovia por Austria[25], se consumó el despojo de Polonia y cuando, en la guerra suiza del Sonderbund[26], Guizot se colocó activamente al lado de la Santa Alianza[27]. La victoria de los liberales suizos en este simulacro de guerra elevó el sentimiento de la propia dignidad entre la oposición burguesa de Francia, y la insurrección sangrienta del pueblo en Palermo actuó como una descarga eléctrica sobre la masa popular paralizada, despertando sus grandes recuerdos y pasiones revolucionarios***.

Finalmente *dos acontecimientos económicos mundiales* aceleraron el estallido del descontento general e hicieron que madurase el desasosiego hasta convertirse en revuelta.

La plaga de la patata y las malas cosechas de 1845 y 1846 avivaron la efervescencia general en el pueblo. La carestía de 1847 provocó en Francia, como en el resto del continente, conflictos sangrientos. ¡Frente a las orgías desvergonzadas de la aristocracia financiera, la lucha del pueblo por los víveres más indispensables! ¡En Buzancais, los insurrectos del hambre ajusticiados[28]! ¡En París, estafadores más que hartos arrancados a los tribunales por la familia real!

El otro gran acontecimiento económico que aceleró el estallido de la revolución fue una *crisis general del comercio y de la industria* en Inglaterra; anunciada ya en el otoño de 1845 por la quiebra general de los especuladores de acciones ferroviarias, contenida durante el año 1846 gracias a una serie de circunstancias meramente accidentales —como la inminente derogación de los aranceles cerealistas—, estalló, por fin, en el otoño de 1847, con las quiebras de los grandes comerciantes en productos coloniales

* ¡Nada por la gloria! (*N. de la Edit.*)
** ¡La paz en todas partes y siempre! (*N. de la Edit.*)
*** Anexión de Cracovia por Austria, de acuerdo con Rusia y Prusia, el 11 de noviembre de 1846. Guerra del Sonderbund, del 4 al 28 de noviembre de 1847. Insurrección de Palermo, el 12 de enero de 1848. A fines de enero, bombardeo de la ciudad durante nueve días por los napolitanos. (*Nota de Engels a la edición de 1895*).

de Londres, a las que siguieron muy de cerca las de los Bancos agrarios y los cierres de fábricas en los distritos industriales de Inglaterra. Todavía no se había apagado la repercusión de esta crisis en el continente, cuando estalló la revolución de Febrero.

La asolación del comercio y de la industria por la epidemia económica hizo todavía más insoportable el absolutismo de la aristocracia financiera. La burguesía de la oposición provocó en toda Francia una *campaña de agitación en forma de banquetes* a favor de una *reforma electoral*, que debía darle la mayoría en las Cámaras y derribar el ministerio de la Bolsa. En París, la crisis industrial trajo, además, como consecuencia particular, la de lanzar sobre el mercado interior una masa de fabricantes y comerciantes al por mayor que, en las circunstancias de entonces, no podían seguir haciendo negocios en el mercado exterior. Estos elementos abrieron grandes tiendas, cuya competencia arruinó en masa a los pequeños comerciantes de ultramarinos y tenderos. De aquí un sinnúmero de quiebras en este sector de la burguesía de París y de aquí su actuación revolucionaria en Febrero. Es sabido cómo Guizot y las Cámaras contestaron a las propuestas de reforma con un reto inequívoco; cómo Luis Felipe se decidió, cuando ya era tarde, por un ministerio Barrot; cómo se llegó a colisiones entre el pueblo y las tropas, cómo el ejército se vio desarmado por la actitud pasiva de la Guardia Nacional[12] y cómo la monarquía de Julio hubo de dejar el sitio a un gobierno provisional.

Este *Gobierno provisional*, que se levantó sobre las barricadas de Febrero, reflejaba necesariamente, en su composición, los distintos partidos que se repartían la victoria. No podía ser otra cosa más que una *transacción entre las diversas clases* que habían derribado conjuntamente la monarquía de Julio, pero cuyos intereses se contraponían hostilmente. Su *gran mayoría* estaba formada por representantes de la burguesía. La pequeña burguesía republicana, representada por Ledru-Rollin y Flocon; la burguesía republicana, por los hombres del *National*[29]; la oposición dinástica, por Crémieux, Dupont de L'Eure, etc. La clase obrera no tenía más que dos representantes: Luis Blanc y Albert. Finalmente, Lamartine no representaba propiamente en el Gobierno provisional ningún interés real, ninguna clase determinada: era la misma revolución

de Febrero, el levantamiento conjunto, con sus ilusiones, su poesía, su contenido imaginario y sus frases. Por lo demás, el portavoz de la revolución de Febrero pertenecía, tanto por su posición como por sus ideas, a la *burguesía*.

Si París, en virtud de la centralización política, domina a Francia, los obreros, en los momentos de sacudidas revolucionarias, dominan a París. El primer acto del Gobierno provisional al nacer fue el intento de substraerse a esta influencia arrolladora, apelando del París embriagado a la serena Francia. Lamartine discutía a los luchadores de las barricadas el derecho a proclamar la República, alegando que esto sólo podía hacerlo la mayoría de los franceses; había que esperar a que éstos votasen, y el proletariado de París no debía manchar su victoria con una usurpación. La burguesía sólo consiente al proletariado *una* usurpación: la de la lucha.

Hacia el mediodía del 25 de febrero, la República no estaba todavía proclamada, pero, en cambio, todos los ministerios estaban ya repartidos entre los elementos burgueses del Gobierno provisional y entre los generales, abogados y banqueros del *National*. Pero los obreros estaban decididos a no tolerar esta vez otro escamoteo como el de julio de 1830. Estaban dispuestos a afrontar de nuevo la lucha y a imponer la República por la fuerza de las armas. Con esta embajada se dirigió *Raspail* al Hôtel de Ville. En nombre del proletariado de París, *ordenó* al Gobierno provisional que proclamase la República; si en el término de dos horas no se ejecutaba esta orden del pueblo, volvería al frente de 200.000 hombres. Apenas se habían enfriado los cadáveres de los caídos y apenas se habían desmontado las barricadas; los obreros no estaban desarmados y la única fuerza que se les podía enfrentar era la Guardia Nacional. En estas condiciones se disiparon a escape los recelos políticos y los escrúpulos jurídicos del Gobierno provisional. Aún no había expirado el plazo de dos horas, y todos los muros de París ostentaban ya en caracteres gigantescos las históricas palabras:

République Française! Liberté, Égalité, Fraternité!

Con la proclamación de la República sobre la base del sufragio universal, se había cancelado hasta el recuerdo de los fines y móviles limitados que habían empujado a la burguesía a la revolución de Febrero. En vez de unas cuan-

tas fracciones de la burguesía, todas las clases de la sociedad francesa se vieron de pronto lanzadas al ruedo del poder político, obligadas a abandonar los palcos, el patio de butacas y la galería y a actuar personalmente en la escena revolucionaria. Con la monarquía constitucional, había desaparecido también toda apariencia de un poder estatal independiente de la sociedad burguesa y toda la serie de luchas derivadas que el mantenimiento de esta apariencia provoca.

El proletariado, al dictar la República al Gobierno provisional y, a través del Gobierno provisional, a toda Francia, apareció inmediatamente en primer plano como partido independiente, pero, al mismo tiempo, lanzó un desafío a toda la Francia burguesa. Lo que el proletariado conquistaba era el terreno para luchar por su emancipación revolucionaria, pero no, ni mucho menos, esta emancipación misma.

Lejos de ello, la República de Febrero, tenía, antes que nada, que *completar la dominación de la burguesía*, incorporando a la esfera del poder político, junto a la aristocracia financiera, a *todas las clases poseedoras*. La mayoría de los grandes terratenientes, los legitimistas[7], fueron emancipados de la nulidad política a que los había condenado la monarquía de Julio. No en vano la *Gazette de France*[30] había hecho agitación juntamente con los periódicos de la oposición, no en vano La Rochejacquelein, en la sesión de la Cámara de los Diputados de 24 de febrero, había abrazado la causa de la revolución. Mediante el sufragio universal, los propietarios nominales, que forman la gran mayoría de Francia, los *campesinos*, se erigieron en árbitros de los destinos del país. Finalmente, la República de Febrero, al derribar la corona, detrás de la que se escondía el capital, hizo que se manifestase en su forma pura la dominación de la burguesía.

Lo mismo que en las jornadas de Julio habían conquistado luchando la *monarquía burguesa*, en las jornadas de Febrero los obreros conquistaron luchando la *república burguesa*. Y lo mismo que la monarquía de Julio se había visto obligada a anunciarse como una *monarquía rodeada de instituciones republicanas*, la República de Febrero se vio obligada a anunciarse como una *república rodeada de instituciones sociales*. El proletariado de París *obligó* también a hacer esta concesión.

Marche, un obrero, dictó el decreto por el que el Gobierno provisional que acababa de formarse se obligaba a asegurar la existencia de los obreros por el trabajo, a procurar trabajo a todos los ciudadanos, etc. Y cuando, pocos días después, el Gobierno provisional olvidó sus promesas y parecía haber perdido de vista al proletariado, una masa de 20.000 obreros marchó hacia el Hôtel de Ville a los gritos de *¡Organización del trabajo! ¡Queremos un ministerio propio del trabajo!* A regañadientes y tras largos debates el Gobierno provisional nombró una Comisión especial permanente encargada de *encontrar* los medios para mejorar la situación de las clases trabajadoras. Esta Comisión estaba formada por delegados de las corporaciones de artesanos de París y presidida por Luis Blanc y Albert. Se le asignó el Palacio de Luxemburgo como sala de sesiones. De este modo, se desterraba a los representantes de la clase obrera de la sede del Gobierno provisional. El sector burgués de éste retenía en sus manos de un modo exclusivo el poder efectivo del Estado y las riendas de la administración, y *al lado* de los ministerios de Hacienda, de Comercio, de Obras Públicas, *al lado* del Banco y de la Bolsa, se alzaba una *sinagoga socialista*, cuyos grandes sacerdotes, Luis Blanc y Albert, tenían la misión de descubrir la tierra de promisión, de predicar el nuevo evangelio y de dar trabajo al proletariado de París. A diferencia de todo poder estatal profano no disponían de ningún presupuesto ni de ningún poder ejecutivo. Tenían que romper con la cabeza los pilares de la sociedad burguesa. Mientras en el Luxemburgo se buscaba la piedra filosofal, en el Hôtel de Ville se acuñaba la moneda que tenía circulación.

El caso era que las pretensiones del proletariado de París en la medida en que excedían del marco de la república burguesa, no podían cobrar más existencia que la nebulosa del Luxemburgo.

Los obreros habían hecho la revolución de Febrero conjuntamente con la burguesía; *al lado* de la burguesía querían también sacar a flote sus intereses, del mismo modo que habían instalado en el Gobierno provisional a un obrero al lado de la mayoría burguesa. *¡Organización del trabajo!* Pero el trabajo asalariado es ya la organización existente, la organización burguesa del trabajo. Sin él no hay capital, ni hay burguesía, ni hay sociedad bur-

guesa. ¡*Un ministerio propio del trabajo*! ¿Es que los ministerios de Hacienda, de Comercio, de Obras Públicas, no son los ministerios *burgueses* del trabajo? *Junto* a ellos, un ministerio *proletario* del trabajo tenía que ser necesariamente el ministerio de la impotencia, el ministerio de los piadosos deseos, una Comisión del Luxemburgo. Del mismo modo que los obreros creían emanciparse al lado de la burguesía, creían también poder llevar a cabo una revolución proletaria dentro de las fronteras nacionales de Francia, al lado de las demás naciones en régimen burgués. Pero las relaciones francesas de producción están condicionadas por el comercio exterior de Francia, por su posición en el mercado mundial y por las leyes de éste; ¿cómo iba Francia a romper estas leyes sin una guerra revolucionaria europea que repercutiese sobre el déspota del mercado mundial, sobre Inglaterra?

Una clase en que se concentran los intereses revolucionarios de la sociedad encuentra inmediatamente en su propia situación, tan pronto como se levanta, el contenido y el material para su actuación revolucionaria: abatir enemigos, tomar las medidas que dictan las necesidades de la lucha. Las consecuencias de sus propios hechos la empujan hacia adelante. No abre ninguna investigación teórica sobre su propia misión. La clase obrera francesa no había llegado aún a esto; era todavía incapaz de llevar a cabo su propia revolución.

El desarrollo del proletariado industrial está condicionado, en general, por el desarrollo de la burguesía industrial. Bajo la dominación de ésta, adquiere aquél una existencia en escala nacional que puede elevar su revolución a revolución nacional; crea los medios modernos de producción, que han de convertirse en otros tantos medios para su emancipación revolucionaria. La dominación de aquélla es la que arranca las raíces materiales de la sociedad feudal y allana el terreno, sin el cual no es posible una revolución proletaria. La industria francesa está más desarrollada y la burguesía francesa es más revolucionaria que la del resto del continente. Pero la revolución de Febrero, ¿no iba directamente encaminada contra la aristocracia financiera? Este hecho demostraba que la burguesía industrial no dominaba en Francia. La burguesía industrial sólo puede dominar allí donde la industria moderna ha modelado a su medida todas las relaciones de

propiedad, y la industria sólo puede adquirir este poder allí donde ha conquistado el mercado mundial, pues no bastan para su desarrollo las fronteras nacionales. Pero la industria de Francia, en gran parte, sólo se asegura su mismo mercado nacional mediante un sistema arancelario prohibitivo más o menos modificado. Por tanto, si el proletariado francés, en un momento de revolución, posee en París una fuerza y una influencia efectivas, que le espolean a realizar un asalto superior a sus medios, en el resto de Francia se halla agrupado en centros industriales aislados y dispersos, perdiéndose casi en la superioridad numérica de los campesinos y pequeños burgueses. La lucha contra el capital en la forma moderna de su desarrollo, en su punto de apogeo —la lucha del obrero asalariado industrial contra el burgués industrial— es, en Francia, un hecho parcial, que después de las jornadas de Febrero no podía constituir el contenido nacional de la revolución; con tanta mayor razón, cuanto que la lucha contra los modos de explotación secundarios del capital —la lucha del campesino contra la usura en las hipotecas, del pequeño burgués contra el gran comerciante, el fabricante y el banquero, en una palabra, contra la bancarrota— quedaba aún disimulada en el alzamiento general contra la aristocracia financiera. Nada más lógico, pues, que el proletariado de París intentase sacar adelante sus intereses *al lado* de los de la burguesía, en vez de presentarlos como el interés revolucionario de la propia sociedad, que arriase la bandera *roja* ante la bandera *tricolor*[31]. Los obreros franceses no podían dar un paso adelante, no podían tocar ni un pelo del orden burgués, mientras la marcha de la revolución no sublevase contra este orden, contra la dominación del capital, a la masa de la nación —campesinos y pequeños burgueses— que se interponía entre el proletariado y la burguesía; mientras no la obligase a unirse a los proletarios como a su vanguardia. Sólo al precio de la tremenda derrota de Junio[32] podían los obreros comprar esta victoria.

A la Comisión del Luxemburgo, esta criatura de los obreros de París, corresponde el mérito de haber descubierto desde lo alto de una tribuna europea el secreto de la revolución del siglo XIX: *la emancipación del proletariado*. El *Moniteur*[33] se ponía furioso cuando tenía que propagar oficialmente aquellas «exaltaciones salvajes» que hasta

entonces habían yacido enterradas en las obras apócrifas de los socialistas y que sólo de vez en cuando llegaban a los oídos de la burguesía como leyendas remotas, medio espantosas, medio ridículas. Europa se despertó sobresaltada de su modorra burguesa. Así, en la mente de los proletarios, que confundían la aristocracia financiera con la burguesía en general; en la imaginación de los probos republicanos, que negaban la existencia misma de las clases o la reconocían, a lo sumo, como consecuencia de la monarquía constitucional; en las frases hipócritas de las fracciones burguesas excluidas hasta allí del poder, la *dominación de la burguesía* había quedado abolida con la implantación de la República. Todos los monárquicos se convirtieron, por aquel entonces, en republicanos, y todos los millonarios de París, en obreros. La frase que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esta conciliación sentimental de los intereses de clase contradictorios, esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de Febrero. Las clases estaban separadas por un simple *equívoco*, y Lamartine *bautizó* al Gobierno provisional, el 24 de febrero, de «un gouvernement qui suspend ce *malentendu terrible qui existe entre les différentes classes*»*. El proletariado de París se dejo llevar con deleite por esta borrachera generosa de fraternidad.

A su vez, el Gobierno provisional, que se había visto obligado a proclamar la república, hizo todo lo posible por hacerla aceptable para la burguesía y para las provincias. El terror sangriento de la primera república francesa[34] fue desautorizado mediante la abolición de la pena de muerte para los delitos políticos; se dio libertad de prensa para todas las opiniones; el ejército, los tribunales y la administración siguieron, salvo algunas excepciones, en manos de sus antiguos dignatarios y a ninguno de los altos delincuentes de la monarquía de Julio se le pidieron cuentas. Los republicanos burgueses del *National* se divertían en cambiar los nombres y los trajes monárquicos por nombres y trajes de la antigua república. Para ellos, la república no era más que un nuevo traje de baile para la vieja sociedad burguesa. La joven república buscaba su mérito principal en no asustar a nadie, en asustarse más bien constantemente a sí misma y en prolongar su existencia y desarmar a los que se resistían, haciendo que esa existencia fuera blanda y condescendiente y no resistiéndose a nada ni a nadie. Se proclamó en voz alta, para que lo oyesen las clases privilegiadas de dentro y los poderes despóticos de fuera, que la república era de naturaleza pacífica. Vivir y dejar vivir era su lema. A esto se añadió que poco después de la revolución de Febrero, los alemanes, los polacos, los austríacos, los húngaros y los italianos se sublevaron cada cual con arreglo a las características de su situación del momento. Rusia e Inglaterra, ésta estremecida también y aquélla atemorizada, no estaban preparadas. La república no encontró, pues, ante sí ningún enemigo *nacional*. Por tanto, no existía ninguna gran complicación exterior que pudiera encender la energía para la acción, acelerar el proceso revolucionario y empujar hacia adelante al Gobierno provisional o echarlo por la borda. El proletariado de París, que veía en la república su propia obra, aclamaba, naturalmente, todos los actos del Gobierno provisional que ayudaban a ésto a afirmarse con más facilidad en la sociedad burguesa. Se dejó emplear de buena gana por Caussidière en servicios de policía para proteger la propiedad en París, como dejó que Luis Blanc fallase con su arbitrajo las disputas de salarios entre obreros y patronos. Era su point d'honneur* el mantener intacto a los ojos de Europa el honor burgués de la república.

La república no encontró ninguna resistencia, ni de fuera ni de dentro. Y esto la desarmó. Su misión no consistía ya en transformar revolucionariamente el mundo; consistía solamente en adaptarse a las condiciones de la sociedad burguesa. Las *medidas financieras* del Gobierno provisional testimonian con más elocuencia que nada con qué fanatismo acometió esta misión.

El *crédito público* y el *crédito privado* estaban, naturalmente, quebrantados. El *crédito público* descansa en la confianza de que el Estado se deja explotar por los usureros

* Un gobierno que acaba con ese *equívoco terrible que existe entre las diversas clases*. (*N. de la Edit.*)

* Cuestión de honor. (*N. de la Edit.*)

de las finanzas. Pero el viejo Estado había desaparecido y la revolución iba dirigida, ante todo, contra la aristocracia financiera. Las sacudidas de la última crisis comercial europea aún no habían cesado. Todavía se producía una bancarrota tras otra.

Así pues, ya antes de estallar la revolución de Febrero el *crédito privado* estaba paralizado, la circulación de mercancías entorpecida y la producción estancada. La crisis revolucionaria agudizó la crisis comercial. Y si el crédito privado descansa en la confianza de que la producción burguesa se mantiene intacta e intangible en todo el conjunto de sus relaciones, de que el orden burgués se mantiene intacto e intangible, ¿qué efectos había de producir una revolución que ponía en tela de juicio la base misma de la producción burguesa —la esclavitud económica del proletariado—, que levantaba frente a la Bolsa la esfinge del Luxemburgo? La emancipación del proletariado es la abolición del crédito burgués, pues significa la abolición de la producción burguesa y de su orden. El crédito público y el crédito privado son el termómetro económico por el que se puede medir la intensidad de una revolución. *En la misma medida en que aquéllos bajan, suben el calor y la fuerza creadora de la revolución.*

El Gobierno provisional quería despojar a la república de su apariencia antiburguesa. Por eso, lo primero que tenía que hacer era asegurar el *valor de cambio* de esta nueva forma de gobierno, su *cotización* en la Bolsa. Con el tipo de cotización de la república en la Bolsa, volvió a elevarse, necesariamente, el crédito privado.

Para alejar hasta la *sospecha* de que la república no quisiese o no pudiese hacer honor a las obligaciones legadas a ella por la monarquía, para despertar la fe en la moral burguesa y en la solvencia de la república, el Gobierno provisional acudió a una fanfarronada tan indigna como pueril: la de pagar a los acreedores del Estado los intereses del 5, del 4 y medio y del 4 por 100 *antes* del vencimiento legal. El aplomo burgués, la arrogancia del capitalista se despertaron en seguida, al ver la prisa angustiosa con que se procuraba comprar su confianza.

Naturalmente, las dificultades pecuniarias del Gobierno provisional no disminuyeron con este golpe teatral, que lo privó del dinero en efectivo de que disponía. La

apretura financiera no podía seguirse ocultando, y los *pequeños burgueses*, los *criados* y los *obreros* hubieron de pagar la agradable sorpresa que se había deparado a los acreedores del Estado.

Las *libretas de las cajas de ahorro* por sumas superiores a 100 francos se declararon no canjeables por dinero. Las sumas depositadas en las cajas de ahorro fueron confiscadas y convertidas por decreto en deuda pública no amortizable. Esto hizo que el *pequeño burgués*, ya de por sí en apretos, se irritase contra la república. Al recibir, en sustitución de su libreta de la caja de ahorros, títulos de la deuda pública, veíase obligado a ir a la Bolsa a venderlos, poniéndose así directamente en manos de los especuladores de la Bolsa contra los que había hecho la revolución de Febrero.

La aristocracia financiera, que había dominado bajo la monarquía de Julio, tenía su iglesia episcopal en el *Banco*. Y del mismo modo que la Bolsa rige el crédito del Estado, el Banco rige el *crédito comercial*.

Amenazado directamente por la revolución de Febrero, no sólo en su dominación, sino en su misma existencia, el Banco procuró desacreditar desde el primer momento la república, generalizando la falta de créditos. Se los retiró súbitamente a los banqueros, a los fabricantes, a los comerciantes. Esta maniobra, al no provocar una contrarrevolución inmediata, tenía por fuerza que repercutir en perjuicio del Banco mismo. Los capitalistas retiraron el dinero que tenían depositado en los sótanos del Banco. Los tenedores de billetes de Banco acudieron en tropel a sus ventanillas a canjearlos por oro y plata.

El Gobierno provisional podía obligar al Banco a *declararse en quiebra*, sin ninguna ingerencia violenta, por vía legal; para ello no tenía más que mantenerse a la expectativa, abandonando al Banco a su suerte. La *quiebra del Banco* hubiera sido el diluvio que barriese en un abrir y cerrar de ojos del suelo de Francia a la aristocracia financiera, la más poderosa y más peligrosa enemiga de la república, el pedestal de oro de la monarquía de Julio. Y una vez en quiebra el Banco, la propia burguesía tendría necesariamente que ver como último intento desesperado de salvación el que el Gobierno crease un Banco nacional y sometiese el crédito nacional al control de la nación.

Pero lo que hizo el Gobierno provisional fue, por el contrario, dar *curso forzoso* a los billetes de Banco. Y aún hizo más. Convirtió todos los Bancos provinciales en sucursales del Banco de Francia, permitiéndole así lanzar su red por toda Francia. Más tarde, le hipotecó los *bosques del Estado* como garantía de un empréstito que contrajo con él. De este modo, la revolución de Febrero reforzó y amplió directamente la bancocracia que venía a derribar.

Entretanto, el Gobierno provisional se encorvaba bajo la pesadilla de un déficit cada vez mayor. En vano mendigaba sacrificios patrióticos. Sólo los obreros le echaron una limosna. Había que recurrir a un remedio heroico: establecer un *nuevo impuesto*. ¿Pero a quién gravar con él? ¿A los lobos de la Bolsa, a los reyes de la Banca, a los acreedores del Estado, a los rentistas, a los industriales? No era por este camino por el que la república se iba a captar la voluntad de la burguesía. Eso hubiera sido poner en peligro con una mano el crédito del Estado y el crédito comercial, mientras con la otra se le procuraba rescatar a fuerza de grandes sacrificios y humillaciones. Pero alguien tenía que ser el pagano. ¿Y quién fue sacrificado al crédito burgués? Jacques le bonhomme*, el *campesino*.

El gobierno provisional estableció un recargo de 45 cts. por franco sobre los cuatro impuestos directos. La prensa del gobierno, para engañar al proletariado de París, le contó que este impuesto gravaba preferentemente a la gran propiedad territorial, pesaba ante todo sobre los beneficiarios de los mil millones conferidos por la Restauración[36]. Pero, en realidad, iba sobre todo contra la *clase campesina*, es decir, contra la gran mayoría del pueblo francés. *Los campesinos tenían que pagar las costas de la revolución de Febrero*; de ellos sacó la contrarrevolución su principal contingente. El impuesto de los 45 céntimos era para el campesino francés un cuestión vital y la convirtió en cuestión vital para la república. Desde este momento, *la república* fue para el campesino francés *el impuesto de los 45 céntimos* y en el proletario de París vio al dilapidador que se daba buena vida a costa suya.

Mientras que la revolución de 1789 comenzó liberando a los campesinos de las cargas feudales, la revolución de

* «Jacobo el simple», nombre despectivo que los nobles de Francia daban a los campesinos. (*N. de la Edit.*)

1848, para no poner en peligro al capital y mantener en marcha su máquina estatal, anunció su entrada con un nuevo impuesto cargado sobre la población campesina.

Sólo había *un* medio con el que el Gobierno provisional podía eliminar todos estos inconvenientes y sacar al Estado de su viejo cauce: *la declaración de la bancarrota del Estado*. Recuérdese cómo, posteriormente, Ledru-Rollin dio a conocer en la Asamblea Nacional la santa indignación con que había rechazado esta sugestión del usurero bursátil Fould, actual ministro de Hacienda en Francia. Pero lo que Fould le había ofrecido era la manzana del árbol de la ciencia.

Al reconocer las letras de cambio libradas contra el Estado por la vieja sociedad burguesa, el Gobierno provisional había caído bajo su férula. Se convirtió en deudor acosado de la sociedad burguesa, en vez de enfrentarse con ella como un acreedor amenazante que venía a cobrar las deudas revolucionarias de muchos años. Tuvo que consolidar el vacilante régimen burgués para poder atender a las obligaciones que sólo hay que cumplir dentro de este régimen. El crédito se convirtió en cuestión de vida o muerte para él y las concesiones al proletariado, las promesas hechas a éste, en otros tantos *grilletes* que *era necesario* romper. La emancipación de los obreros —incluso como *frase*— se convirtió para la nueva república en un peligro insoportable, pues era una protesta constante contra el restablecimiento del crédito, que descansaba en el reconocimiento neto e indiscutido de las relaciones económicas de clase existentes. No había más remedio, por tanto, *que terminar con los obreros*.

La revolución de Febrero había echado de París al ejército. La Guardia Nacional, es decir, la burguesía en sus diferentes gradaciones, constituía la única fuerza. Sin embargo, no se sentía lo bastante fuerte para hacer frente al proletariado. Además, habíase visto obligada, si bien después de la más tenaz resistencia y de oponer cien obstáculos distintos, a abrir poco a poco sus filas, dejando entrar en ellas a proletarios armados. No quedaba, por tanto, más que una salida: *enfrentar una parte del proletariado con otra*.

El Gobierno provisional formó con este fin 24 batallones de *Guardias Móviles*, de mil hombres cada uno, integrados por jóvenes de 15 a 20 años. Pertenecían en su mu-

yor parte al *lumpemproletariado*, que en todas las grandes ciudades forma una masa bien deslindada del proletariado industrial. Esta capa es un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de todas clases, que viven de los despojos de la sociedad, gentes sin profesión fija, vagabundos, *gens sans feu et sans aveu**, que difieren según el grado de cultura de la nación a que pertenecen, pero que nunca reniegan de su carácter de lazzaroni [36]; en la edad juvenil, en que el Gobierno provisional los reclutaba, eran perfectamente moldeables, capaces tanto de las hazañas más heroicas y los sacrificios más exaltados como del bandidaje más vil y la más sucia venalidad. El Gobierno provisional les pagaba un franco y 50 céntimos al día, es decir, los compraba. Les daba uniforme propio, es decir, los distinguía por fuera de los hombres de blusa. Como jefes se les destinaron, en parte, oficiales del ejército permanente y, en parte, eligieron ellos mismos a jóvenes hijos de burgueses, cuyas baladronadas sobre la muerte por la Patria y la abnegación por la República les seducían.

Así hubo frente al proletariado de París un ejército salido de su propio seno y compuesto por 24.000 hombres jóvenes, fuertes y audaces hasta la temeridad. El proletariado vitoreaba a la Guardia Móvil cuando ésta desfilaba por París. Veía en ella a sus campeones de las barricadas. Y la consideraba como la guardia *proletaria*, en oposición a la Guardia Nacional burguesa. Su error era perdonable.

Además de la Guardia Móvil, el Gobierno decidió rodearse también de un ejército obrero industrial. El ministro Marie enroló en los llamados Talleres Nacionales a cien mil obreros, lanzados al arroyo por la crisis y la revolución. Bajo aquel pomposo nombre se ocultaba sencillamente el empleo de los obreros en aburridos, monótonos e improductivos *trabajos de explanación*, por un jornal de 23 sous. *Workhouses*[37] *inglesas al aire libre*; no otra cosa eran estos Talleres Nacionales. En ellos creía el Gobierno provisional haber creado un *segundo ejército proletario contra los mismos obreros*. Pero esta vez la burguesía se equivocó con los Talleres Nacionales, como se habían equivocado los obreros con la Guardia Móvil. Lo que creó fue un *ejército para la revuelta*.

* Gente sin patria ni hogar. (*N. de la Edit.*)

Pero *una* finalidad estaba conseguida.

Talleres Nacionales: tal era el nombre de los talleres del pueblo, que Luis Blanc predicaba en el Luxemburgo. Los talleres de Marie, proyectados con un criterio que era el *polo opuesto* al del Luxemburgo, como llevaban el mismo rótulo, daban pie para un equívoco digno de los enredos escuderiles de la comedia española. El propio Gobierno provisional hizo correr por debajo de cuerda el rumor de que estos Talleres Nacionales eran invención de Luis Blanc, cosa tanto más verosímil cuanto que Luis Blanc, el profeta de los Talleres Nacionales, era miembro del Gobierno provisional. Y en la confusión, medio ingenua, medio intencionada de la burguesía de París, lo mismo que en la opinión artificialmente fomentada de Francia y de Europa, aquellas *Workhouses* eran la primera realización del socialismo, que con ellas quedaba clavado en la picota.

No por su contenido, sino por su título, los *Talleres Nacionales* encarnaban la protesta del proletariado contra la industria burguesa, contra el crédito burgués y contra la república burguesa. Sobre ellos se volcó por esta causa, todo el odio de la burguesía. Esta había encontrado en ellos el punto contra el que podía dirigir el ataque una vez que fue lo bastante fuerte para romper abiertamente con las ilusiones de Febrero. Todo el malestar, todo el malhumor de los *pequeños burgueses* se dirigía también contra estos Talleres Nacionales, que eran el blanco común. Con verdadera rabia, echaban cuentas de las sumas que los gandules proletarios devoraban mientras su propia situación iba haciéndose cada día más insostenible. ¡Una pensión del Estado por un trabajo aparente: he ahí el socialismo! —refunfuñaban para sí. Los Talleres Nacionales, las declamaciones del Luxemburgo, los desfiles de los obreros por las calles de París: allí buscaban ellos las causas de sus miserias. Y nadie se mostraba más fanático contra las supuestas maquinaciones de los comunistas que el pequeño burgués, que estaba al borde de la bancarrota y sin esperanza de salvación.

Así, en la colisión inminente entre la burguesía y el proletariado, todas las ventajas, todos los puestos decisivos, todas las capas intermedias de la sociedad estaban en manos de la burguesía, y mientras tanto, las olas de la revolución de Febrero se encrespaban sobre todo el con-

tiuente y cada nuevo correo traía un nuevo parte revolucionario, tan pronto de Italia como de Alemania o del remoto sureste de Enropa, y alimontaba la embriaguez goneral del pueblo, aportándole testimonios constantes de aquella victoria, cuyos frutos ya se le habían escapado de las manos.

El *17 de marzo* y el *16 de abril* fueron las primeras escaramuzas de la gran batalla de clases que la república burguesa escondía bajo sus alas.

El *17 de marzo* reveló la situación equívoca del proletariado que no permitía ninguna acción decisiva. Su manifestación perseguía, en un principio, la finalidad de retrotraer el Gobierno provisional al cauce de la revolución, y eventualmente la de conseguir la elimiuación de sus miembros burgueses o impouer el aplazamiento de las elecciones para la Asamblea Nacional y para la Guardia Nacional. Pero el 16 de marzo la burguesía, representada en la Guardia Nacional, organizó una manifestación hostil al Gobierno provisional. Al grito de *A bas Ledru-Rollin!** marchó al Hôtel de Ville. Y el 17 de marzo el pueblo viose obligado a gritar: «¡Viva Ledru-Rollin! ¡Viva el Gobierno provisional!» Viose obligado a abrazar *contra* la burguesía la causa de la república burguesa, que creía en peligro. Consolidó el Gobierno provisional, en vez de someterlo. El 17 de marzo se resolvió en una escena de melodrama. Cierto es que en este día el proletariado de París volvió a exhibir su talla gigantesca, pero eso fortaleció en el ánimo de la burguesía de dentro y de fuera del Gobierno provisional el designio de destrozarlo.

El *16 de abril* fue un *equívoco* organizado por el Gobierno provisional de acuerdo con la burguesía. Los obreros se habían congregado en gran número en el Campo de Marte y en el Hipódromo para preparar sus elecciones al Estado Mayor General de la Guardia Nacional. De pronto, corre de punta a punta de París, con la rapidez del rayo, el rumor de que los obreros armados se han concentrado en el Campo de Marte, bajo la dirección de Luis Blanc, de Blanqui, de Cabot y de Raspail, para marchar desde allí sobre el Hôtel de Ville, derribar el Gobierno provisional y proclamar un Gobierno comunista. Se toca generala. (Más tarde, Ledru-Rollin, Marrast y Lamartine

* ¡Abajo Ledru-Rollin! (*N. de la Edit.*)

habían de disputarse el honor de esta iniciativa.) En una hora están 100.000 hombres bajo las armas. El Hôtel de Ville es ocupado de arriba abajo por la Guardia Nacional. Los gritos de: «¡Abajo los comunistas! ¡Abajo Luis Blanc, Blanqui, Raspail y Cabet!» resuenan por todo París. Y el Gobierno provisional es aclamado por un sinnúmero de delegaciones, todas dispuestas a salvar la Patria y la sociedad. Y cuando, por último, los obreros aparecen ante el Hôtel de Ville para entregar al Gobierno provisional una colecta patriótica hecha por ellos en el Campo de Marte, se enteran con asombro de que el París burgués, en una lucha imaginaria montada con una prudencia extrema, ha vencido a su sombra. El espantoso atentado del 16 de abril suministró pretexto para *dar al ejército orden de regresar a París* —verdarera finalidad de aquella comedia tan burdamente montada— y para las manifestaciones federalistas reaccionarias de las provincias.

El 4 de mayo se reunió la *Asamblea Nacional**, fruto de las *elecciones generales y directas*. El sufragio universal no poseía la fuerza mágica que los republicanos de viejo cuño le asignaban. Ellos veían en toda Francia, o por lo menos en la mayoría de los franceses, *citoyens*** con los mismos intereses, el mismo discernimiento, etc. Tal era su *culto al pueblo*. En vez de este pueblo *imaginario*, las elecciones sacaron a la luz del día al pueblo *real*, es decir, a los representantes de las diversas clases en que éste se dividía. Ya hemos visto por qué los campesinos y los pequeños burgueses votaron bajo la dirección de la burguesía combativa y de los grandes terratenientes que rabiaban por la restauración. Pero si el sufragio universal no era la varita mágica que habían creído los probos republicanos, tenía el mérito incomparablemente mayor de desencadenar la lucha de clases, de hacer que las diversas capas intermedias de la sociedad burguesa superasen rápidamente sus ilusiones y desengaños, de lanzar de un golpe a las cumbres del Estado a todas las fracciones de

* Desde aquí en adelante, se entiende bajo el nombre de Asamblea Nacional la Asamblea Nacional Constituyente que actuaba desde el 4 de mayo de 1848 hasta mayo de 1849. (*N. de la Edit.*)

** Ciudadanos. (*N. de la Edit.*)

la clase explotadora, arrancándoles así la máscara engañosa, mientras que la monarquía, con su censo electoral restringido, sólo ponía en evidencia a determinadas fracciones de la burguesía, dejando escondidas a las otras entre bastidores y rodeándolas con el halo de santidad de una oposición conjunta.

En la Asamblea Nacional Constituyente, reunida el 4 de mayo, llevaban la voz cantante los *republicanos burgueses*, los republicanos del *National*. Por el momento, los propios legitimistas y orleanistas[7] sólo se atrevían a presentarse bajo la máscara del republicanismo burgués. La lucha contra el proletariado sólo podía emprenderse en nombre de la República.

La República —es decir, la república reconocida por el pueblo francés — *data del 4 de mayo y no del 25 de febrero*. No es la república que el proletariado de París impuso al Gobierno provisional; no es la república con instituciones sociales; no es el sueño de los que lucharon en las barricadas. La república proclamada por la Asamblea Nacional, la única república legítima, es la república que no representa ningún arma revolucionaria contra el orden burgués. Es, por el contrario, la reconstitución política de ésto, la reconsolidación política de la sociedad burguesa, la *república burguesa*, en una palabra. Esta afirmación resonó desde la tribuna de la Asamblea Nacional y encontró eco en toda la prensa burguesa, republicana y antirrepublicana.

Y ya hemos visto que la república de Febrero no era realmente ni podía ser más que una república *burguesa*; que, pese a todo, el Gobierno provisional, bajo la presión directa del proletariado, se vio obligado a proclamarla como una *república con instituciones sociales*; que el proletariado de París no era todavía capaz de salirse del marco de la república burguesa más que en sus *ilusiones*, en su *imaginación*; que actuaba siempre y en todas partes a su servicio, cuando llegaba la hora de la acción; que las promesas que se le habían hecho se convirtieron para la nueva república en un peligro insoportable; que todo el proceso de la vida del Gobierno provisional se resumía en una lucha continua contra las reclamaciones del proletariado.

En la Asamblea Nacional, toda Francia se constituyó en juez del proletariado de París. La Asamblea rompió

inmediatamente con las ilusiones sociales de la revolución de Febrero y proclamó rotundamente la *república burguesa* como república burguesa y nada más. Eliminó inmediatamente de la Comisión Ejecutiva por ella nombrada a los representantes del proletariado, Luis Blanc y Albert, rechazó la propuesta de un ministerio especial del Trabajo y aclamó con gritos atronadores la declaración del ministro Trélat: «Sólo se trata de *reducir el trabajo a sus antiguas condiciones*».

Pero todo esto no bastaba. La república de Febrero había sido conquistada por los obreros con la ayuda pasiva de la burguesía. Los proletarios se consideraban con razón como los vencedores de Febrero y formulaban las exigencias arrogantes del vencedor. Había que vencerlos en la calle, había que demostrarles, que tan pronto como luchaban, no *con* la burguesía, sino *contra* ella, salían derrotados. Y así como la república de Febrero, con sus concesiones socialistas, había exigido una batalla del proletariado unido a la burguesía contra la monarquía, ahora, era necesaria una segunda batalla para divorciar a la república de las concesiones al socialismo, para que la *república burguesa* saliese consagrada oficialmente como régimen imperante. La burguesía tenía que refutar con las armas en la mano las pretensiones del proletariado. Por eso la verdadera cuna de la república burguesa no es la *victoria de Febrero*, sino la *derrota de Junio*.

El proletariado aceleró el desenlace cuando, el 15 de mayo, se introdujo por la fuerza en la Asamblea Nacional, esforzándose en vano por reconquistar su influencia revolucionaria, sin conseguir más que entregar sus jefes más enérgicos a los carceleros burgueses[34]. *Il faut en finir!* ¡Esta situación tiene que terminar! Con este grito, la Asamblea Nacional expresaba su firme resolución de forzar al proletariado a la batalla decisiva. La Comisión Ejecutiva promulgó una serie de decretos de desafío, tales como la prohibición de aglomeraciones populares, etc. Desde lo alto de la tribuna de la Asamblea Nacional Constituyente se provocaba, se insultaba, se escarnecía descaradamente a los obreros. Pero el verdadero punto de ataque estaba, como hemos visto, en los *Talleres Nacionales*. A ellos remitió imperiosamente la Asamblea Constituyente a la Comisión Ejecutiva, que no esperaba más que oír enunciar su propio plan como orden de la Asamblea Nacional.

La Comisión Ejecutiva comenzó poniendo dificultades para el ingreso en los Talleres Nacionales, convirtiendo el salario por días en salario a destajo, desterrando a la Sologne a los obreros no nacidos en París, con el pretexto de ejecutar allí obras de explanación. Estas obras no eran más que una fórmula retórica para disimular su expulsión, como anunciaron a sus camaradas los obreros que retornaban desengañados. Finalmente, el 21 de junio apareció en el *Moniteur* un decreto que ordenaba que todos los obreros solteros fuesen expulsados por la fuerza de los Talleres Nacionales o enrolados en el ejército.

Los obreros no tenían opción: o morirse de hambre o iniciar la lucha. Contestaron el 22 de junio con aquella formidable insurrección en que se libró la primera gran batalla entre las dos clases de la sociedad moderna. Fue una lucha por la conservación o el aniquilamiento del orden *burgués*. El velo que envolvía a la República quedó desgarrado.

Es sabido que los obreros, con una valentía y una genialidad sin ejemplo, sin jefes, sin un plan común, sin medios, carentes de armas en su mayor parte, tuvieron en jaque durante cinco días al ejército, a la Guardia Móvil, a la Guardia Nacional de París y a la que acudió en tropel de las provincias. Y es sabido que la burguesía se vengó con una brutalidad inaudita del miedo mortal que había pasado, exterminando a más de 3.000 prisioneros.

Los representantes oficiales de la democracia francesa estaban hasta tal punto cautivados por la ideología republicana, que, incluso pasadas algunas semanas, no comenzaron a sospechar el sentido del combate de junio. Estaban como aturdidos por el humo de la pólvora en que se disipó su república fantástica.

Permítanos el lector que describamos con las palabras de la *Neue Rheinische Zeitung*[3] la impresión inmediata que en nosotros produjo la noticia de la derrota de junio:

«El último resto oficial de la revolución de Febrero, la Comisión Ejecutiva, se ha disipado como un fantasma ante la seriedad de los acontecimientos. Los fuegos artificiales de Lamartine se han convertido en las granadas incendiarias de Cavaignac. La *fraternité*, la hermandad de las clases antagónicas, una de las cuales explota a la otra, esta fraternidad proclamada en Febrero y escrita con grandes caracteres en la frente de París, en cada

cárcel y en cada cuartel, tiene como verdadera, auténtica y prosaica expresión la *guerra civil*; la guerra civil bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital. Esta fraternidad resplandecía delante de todas las ventanas de París en la noche del 25 de junio, cuando el París de la burguesía encendía sus iluminaciones, mientras el París del proletariado ardía, gemía y se desangraba. La fraternidad existió precisamente el tiempo durante el cual el interés de la burguesía estuvo hermanado con el del proletariado.

Pedantes de las viejas tradiciones revolucionarias de 1793, doctrinarios socialistas que mendigaban a la burguesía para el pueblo y a los que se permitió echar largos sermones y desprestigiarse mientras fue necesario arrullar el sueño del león proletario, republicanos que reclamaban todo el viejo orden burgués con excepción de la testa coronada, hombres de la oposición dinástica a quienes el azar envió en vez de un cambio de ministerio el derrumbamiento de una dinastía, legitimistas que no querían dejar la librea, sino solamente cambiar su corte: tales fueron los aliados con los que el pueblo llevó a cabo su Febrero...

La revolución de Febrero fue la *hermosa* revolución, la revolución de las simpatías generales, porque los antagonismos que en ella estallaron contra la monarquía dormitaban *incipientes* todavía, bien avenidos unos con otros, porque la lucha social que era su fondo sólo había cobrado una existencia aérea, la existencia de la frase, de la palabra. *La revolución de Junio* es la revolución *fea*, la revolución repelente, porque el hecho ha ocupado el puesto de la frase, porque la república puso al desnudo la cabeza del propio monstruo, al echar por tierra la corona que la cubría y le servía de pantalla. ¡*Orden*!, era el grito de guerra de Guizot, ¡*Orden*!, gritaba Sebastiani, el guizotista, cuando Varsovia fue tomada por los rusos. ¡*Orden*!, grita Cavaignac, eco brutal de la Asamblea Nacional francesa y de la burguesía republicana. ¡*Orden*!, tronaban sus proyectiles, cuando desgarraban el cuerpo del proletariado. Ninguna de las numerosas revoluciones de la burguesía francesa, desde 1789, había sido un atentado contra el *orden*, pues todas dejaban en pie la dominación de clase, todas dejaban en pie la esclavitud de los obreros, todas dejaban subsistente el orden *burgués*, por mucha que fue-

se la frecuencia con que cambiase la forma política de esta dominación y de esta esclavitud. Pero Junio ha atentado contra este orden. ¡Ay de Junio!» (*Neue Rheinische Zeitung*, 29 de junio de 1848)*. ¡Ay de Junio!—contesta el eco europeo.

El proletariado de París fue *obligado* por la burguesía a hacer la insurrección de Junio. Ya en esto iba implícita su condena al fracaso. Ni su necesidad directa y confesada le impulsaba a querer conseguir por la fuerza el derrocamiento de la burguesía, ni tenía aún fuerzas bastantes para imponerse esta misión. El *Moniteur* hubo de hacerle saber oficialmente que habían pasado los tiempos en que la república tenía que rendir honores a sus ilusiones, y fue su derrota la que le convenció de esta verdad: que hasta el más mínimo mejoramiento de su situación es, *dentro* de la república burguesa, una *utopía*; y una utopía que se convierte en crimen tan pronto como quiere transformarse en realidad. Y sus reivindicaciones, desmesuradas en cuanto a la forma, pero minúsculas e incluso todavía burguesas por su contenido, cuya satisfacción quería arrancar a la república de Febrero, cedieron el puesto a la consigna audaz y revolucionaria: ¡*Derrocamiento de la burguesía*! ¡*Dictadura de la clase obrera*!

Al convertir su fosa en cuna de la *república burguesa*, el proletariado obligaba a ésta, al mismo tiempo, a manifestarse en su forma pura, como el Estado cuyo fin confesado es eternizar la dominación del capital y la esclavitud del trabajo. Viendo constantemente ante sí a su enemigo, lleno de cicatrices, irreconciliable e invencible —invencible, porque su existencia es la condición de la propia vida de la burguesía—, la dominación burguesa, libre de todas las trabas, tenía que trocarse inmediatamente en *terrorismo burgués*. Y una vez eliminado provisionalmente de la escena el proletariado y reconocida oficialmente la dictadura burguesa, las capas medias de la sociedad burguesa, la pequeña burguesía y la clase campesina, a medida en que su situación se hacía más insoportable y se erizaba su antagonismo con la burguesía, tenían que unirse más y más al proletariado. Lo mismo que antes encontraban en el auge de éste la causa de sus miserias, ahora tenían que encontrarla en su derrota.

* Véase el artículo de Carlos Marx *La revolución de Junio*. (*N. de la Edit.*)

Cuando la insurrección de Junio hizo engreírse a la burguesía en todo el continente y la llevó a aliarse abiertamente con la monarquía feudal contra el pueblo, ¿quién fue la primera víctima de esta alianza? La misma burguesía continental. La derrota de Junio le impidió consolidar su dominación y hacer detenerse al pueblo, mitad satisfecho, mitad disgustado, en el escalón más bajo de la revolución burguesa.

Finalmente, la derrota de Junio reveló a las potencias despóticas de Europa el secreto de que Francia tenía que mantener a todo trance la paz en el exterior, para poder librar la guerra civil en el interior. Y así, los pueblos que habían comenzado la lucha por su independencia nacional fueron abandonados a la superioridad de fuerzas de Rusia, de Austria y de Prusia, pero al mismo tiempo la suerte de estas revoluciones nacionales fue supeditada a la suerte de la revolución proletaria y despojada de su aparente sustantividad, de su independencia respecto a la gran transformación social. ¡El húngaro no será libre, ni lo será el polaco, ni el italiano, mientras el obrero siga siendo esclavo!

Por último, con las victorias de la Santa Alianza, Europa ha cobrado una fisonomía que hará coincidir directamente con una *guerra mundial* todo nuevo levantamiento proletario en Francia. La nueva revolución francesa se verá obligada a abandonar inmediatamente el terreno nacional y a *conquistar el terreno europeo*, el único en que puede llevarse a cabo la revolución social del siglo XIX.

Ha sido, pues, la derrota de Junio la que ha creado todas las condiciones dentro de las cuales puede Francia tomar la *iniciativa* de la revolución europea. Sólo empapada en la *sangre* de los insurrectos de Junio ha podido la bandera tricolor transformarse en la bandera de la revolución europea, en la *bandera roja*.

Y nosotros exclamamos: ¡*La revolución ha muerta*! ¡*Viva la revolución*!

II

El 13 de junio de 1849

El 25 de febrero de 1848 había concedido a Francia la *República*, el 25 de junio le impuso la *Revolución*. Y desde Junio, revolución significaba: *subversión de la sociedad burguesa*, mientras que antes de Febrero había significado: *subversión de la forma de gobierno*.

El combate de Junio había sido dirigido por la fracción *republicana* de la burguesía. Con la victoria, necesariamente tenía que caer en sus manos el poder. El estado de sitio puso a sus pies, sin resistencia, al París agarrotado. Y en las provincias imperaba un estado de sitio moral, la arrogancia del triunfo, amenazadora y brutal, de los burgueses y el fanatismo de la propiedad desencadenado entre los campesinos. ¡Desde *abajo* no había, por tanto, nada que temer!

Al quebrarse la fuerza revolucionaria de los obreros se quebró también la influencia política de los *republicanos demócratas*, es decir, de los republicanos *pequeñoburgueses*, representados en la Comisión Ejecutiva por Ledru-Rollin, en la Asamblea Nacional Constituyente por el partido de la Montaña y en la prensa por *La Réforme*[39]. Conjuntamente con los republicanos burgueses habían conspirado contra el proletariado el 16 de abril[45], y conjuntamente con ellos habían luchado contra el proletariado en las jornadas de Junio. De este modo, destruyeron ellos mismos el fondo sobre el que su partido se destacaba como una potencia, pues la pequeña burguesía sólo puede afirmar una posición revolucionaria contra la burguesía mientras tiene detrás de sí al proletariado. Se les dio el pasaporte. La alianza aparente que, de mala gana y con segunda intención, se había pactado con ellos durante la época del Gobierno provisional y de la Comisión Ejecutiva fue rota abiertamente por los republicanos burgueses. Despreciados y rechazados como aliados, descendieron al papel de satélites de los tricolores, a los que no podían arrancar ninguna concesión y cuya dominación tenían necesariamente que apoyar cuantas veces ésta, y con ella la república, parecían peligrar ante los ataques de las fracciones antirrepublicanas de la burguesía. Finalmente, estas fracciones—los orleanistas y los legitimistas— se hallaban desde un principio en minoría en la Asamblea Nacional Constituyente. Antes de las jornadas de Junio, no se atrevían a manifestarse más que bajo la careta del republicanismo burgués. La victoria de Junio hizo que toda la Francia burguesa saludase por un momento en Cavaignac a su redentor, y cuando, poco después de las jornadas de Junio, el partido antirrepublicano volvió a cobrar su personalidad independiente, la dictadura militar y el estado de sitio en París sólo le permitieron extender los tentáculos con mucha timidez y gran cautela.

Desde 1830, la fracción *republicano-burguesa* se agrupaba, con sus escritores, sus tribunos, sus talentos, sus ambiciosos, sus diputados, generales, banqueros y abogados, en torno a un periódico de París, en torno al *National*. En provincias, este diario tenía sus periódicos filiales. La pandilla del *National* era la *dinastía de la república tricolor*. Se adueñó inmediatamente de todos los puestos dirigentes del Estado, de los ministerios, de la prefectura de policía, de la dirección de correos, de los cargos de prefecto, de los altos puestos de mando del ejército que habían quedado vacantes. Al frente del poder ejecutivo estaba *Cavaignac*, su general; su redactor-jefe, Marrast, asumió con carácter permanente la presidencia de la Asamblea Nacional Constituyente. Al mismo tiempo, hacía en sus recepciones, como maestro de ceremonias, los honores en nombre de la república honesta.

Hasta los escritores franceses revolucionarios corroboraron, por una especie de temor reverente ante la tradición republicana, el error de la idea de que los monárquicos dominaban en la Asamblea Nacional Constituyente. Por el contrario, desde las jornadas de Junio, la Asamblea Constituyente, que siguió siendo *la representante exclusiva del republicanismo burgués*, destacaba tanto más decididamente este aspecto suyo cuanto más se desmoronaba la influencia de los republicanos tricolores fuera de la Asamblea. Si se trataba de afirmar la *forma* de la república burguesa, disponía de los votos de los republicanos demócratas; si se trataba del *contenido*, ya ni el lenguaje la separaba de las fracciones burguesas monárquicas, pues los intereses de la burguesía, las condiciones materiales de su dominación de clase y de su explotación de clase.

son los que forman precisamente el contenido de la república burguesa.

No fue, pues, el monarquismo, sino el republicanismo burgués el que se realizó en la vida y en los hechos de esta Asamblea Constituyente, que a la postre no se murió ni la mataron, sino que acabó pudriéndose.

Durante todo el tiempo de su dominación, mientras en el proscenio se representaba para el respetable público la función solemne [Haupt—und Staatsaktion], al fondo de la escena tenían lugar inmolaciones ininterrumpidas: las continuas condenas en Tribunal de guerra de los insurrectos de Junio cogidos prisioneros o su deportación sin formación de causa. La Asamblea Constituyente tuvo el tacto de confesar que, en los insurrectos de Junio, no juzgaba a criminales, sino que aplastaba a enemigos.

El primer acto de la Asamblea Nacional Constituyente fue el nombramiento de una *Comisión investigadora* sobre los sucesos de Junio y del 15 de mayo y sobre la participación en estas jornadas de los jefes de los partidos socialista y demócrata. Esta investigación apuntaba directamente contra Luis Blanc, Ledru-Rollin y Caussidière. Los republicanos burgueses ardían en impaciencia por deshacerse de estos rivales. Y no podían encomendar la ejecución de su odio a sujeto más adecuado que el señor *Odilon Barrot*, antiguo jefe de la oposición dinástica, el liberalismo personificado, *la nullité grave**, la superficialidad profunda, que no tenía que vengar solamente a una dinastía, sino incluso pedir cuentas a los revolucionarios por haberle frustrado una presidencia del Consejo de Ministros: garantía segura de que sería inexorable. Se nombró, pues, a este Barrot presidente de la Comisión investigadora, y montó contra la revolución de Febrero un proceso completo, que puede resumirse así: 17 de marzo, *manifestación*; 16 de abril, *complot*; 15 de mayo, *atentado*; 23 de junio, *¡guerra civil!* ¿Por qué no hizo extensivas sus investigaciones eruditas y criminalistas al 24 de Febrero? El *Journal des Débats*[41] contestó: el 24 de febrero es la *fundación de Roma*. Los orígenes de los Estados se pierden en un mito, en el que hay que creer, pero que no se puede

* La nulidad solemne. (*N. de la Edit.*)

discutir. Luis Blanc y Caussidière fueron entregados a los tribunales. La Asamblea Nacional completó la obra de autodepuración, comenzada el 15 de mayo.

El plan de crear un impuesto sobre el capital —en forma de un impuesto sobre las hipotecas—, plan concebido por el Gobierno provisional y recogido por Goudchaux, fue rechazado por la Asamblea Constituyente; la ley que limitaba la jornada de trabajo a diez horas, fue derogada; la prisión por deudas, restablecida; los analfabetos, que constituían la gran parte de la población francesa, fueron incapacitados para el Jurado. ¿Por qué no también para el sufragio? Volvió a implantarse la fianza para los periódicos y se restringió el derecho de asociación.

Pero, en su prisa por restituir al viejo régimen burgués sus antiguas garantías y por borrar todas las huellas que habían dejado las olas de la revolución, los republicanos burgueses chocaron con una resistencia que les amenazó con un peligro inesperado.

Nadie había luchado más fanáticamente en las jornadas de Junio por la salvación de la propiedad y el restablecimiento del crédito que los pequeños burgueses de París: los dueños de cafés, los propietarios de restaurantes, los *marchands de vin**, los pequeños comerciantes, los tenderos, los artesanos, etc. La tienda se puso en pie y marchó contra la barricada, para restablecer la circulación, que lleva al público de la calle a la tienda. Pero del otro lado de la barricada estaban los clientes y los deudores; del lado de acá, los acreedores del tendero. Y cuando después de deshechas las barricadas y de aplastados los obreros, los dueños de las tiendas retornaron a éstas, ebrios de victoria, se encontraron en la puerta, a guisa de barricada, a un salvador de la propiedad, a un agente oficial del crédito, que les alargaba unos papeles amenazadores: ¡Las letras vencidas! ¡Las rentas vencidas! ¡Los préstamos vencidos! ¡¡Vencidos también la tienda y el tendero!!

¡Salvación de la propiedad! Pero la casa que habitaban no era propiedad de ellos; la tienda que guardaban no era propiedad de ellos; las mercancías en que negociaban no eran propiedad de ellos. Ni el negocio, ni el plato en que

* Taberneros. (*N. de la Edit.*)

comían, ni la cama en que dormían eran ya suyos. Frente a ellos precisamente era frente a quienes había que *salvar esta propiedad* para el casero que les alquilaba la casa, para el banquero que les descontaba las letras, para el capitalista que les anticipaba el dinero, para el fabricante que confiaba las mercancías a estos tenderos para que se las vendiesen, para el comerciante al por mayor que daba a crédito a estos artesanos las materias primas. ¡*Restablecimiento del crédito*! Pero el crédito, nuevamente consolidado, se comportaba como un dios viviente y celoso, arrojando de entre sus cuatro paredes, con mujer e hijos, al deudor insolvente, entregando sus ilusorios bienes al capital y arrojándole a él a aquella cárcel de deudores, que había vuelto a levantarse, amenazadora, sobre los cadáveres de los insurrectos de Junio.

Los pequeños burgueses se dieron cuenta, con espanto, de que, al aplastar a los obreros, se habían puesto mansamente en manos de sus acreedores. Su bancarrota, que pasaba desapercibida, aunque desde Febrero venía arrastrándose como una enfermedad crónica, después de Junio se declaró abiertamente.

No se había tocado a su *propiedad nominal* mientras se trataba de empujarlos a ellos al campo de batalla *en nombre de la propiedad*. Ahora, cuando ya el gran pleito con el proletariado estaba ventilado, podía ventilarse también el pequeño pleito con el tendero. En París, la masa de los efectos protestados pasaba de 21 millones de francos y en provincias de 11 millones. Los dueños de más de 7.000 negocios de París no habían pagado sus alquileres desde febrero.

Si la Asamblea Nacional había abierto una investigación sobre el *delito político* a partir de febrero, los pequeños burgueses, por su parte, exigieron ahora que se abriese también una investigación sobre las *deudas civiles* hasta el 24 de febrero. Se reunieron en masa en el vestíbulo de la Bolsa y exigieron, en términos amenazadores, que a todo comerciante que pudiese probar que sólo había dado en quiebra a causa de la paralización de los negocios originada por la revolución y que el 24 de febrero su negocio marchaba bien, se le prorrogase el término de vencimiento por fallo del Tribunal comercial y se obligase al acreedor a retirar la demanda por un tanto por ciento prudencial. Presentado como propuesta de ley, la Asamblea Nacional

trató el asunto bajo la forma de *concordats à l'amiable**. La Asamblea estaba vacilante; pero de pronto supo que, al mismo tiempo, en la Puerta de Saint Denis miles de mujeres y niños de los insurrectos preparaban una petición de amnistía.

Ante el espectro redivivo de Junio, los pequeños burgueses se echaron a temblar y la Asamblea volvió a sentirse inexorable. Los *concordats à l'amiable*, los convenios amistosos entre acreedores y deudores, fueron rechazados en sus puntos más esenciales.

Y así, cuando ya hacía tiempo que los representantes demócratas de los pequeños burgueses habían sido rechazados en la Asamblea Nacional por los representantes republicanos de la burguesía, esta ruptura parlamentaria cobró un sentido burgués, real, económico, al ser entregados los pequeños burgueses, como deudores, a merced de los burgueses, como acreedores. Una gran parte de los primeros quedó arruinada y al resto sólo le fue dado continuar el negocio bajo condiciones que le convertían en un siervo incondicional del capital. El 22 de agosto de 1848, la Asamblea Nacional rechazó los *concordats à l'amiable*; el 19 de septiembre de 1848, en pleno estado de sitio, fueron elegidos representantes de París el príncipe Luis Bonaparte y el comunista Raspail, preso en Vincennes, a la vez que la burguesía elegía al usurero Fould, banquero y orleanista. Y así, de todas partes al mismo tiempo, surgía una declaración abierta de guerra contra la Asamblea Nacional Constituyente, contra el republicanismo burgués, contra Cavaignac.

Sin largas explicaciones se comprende que la bancarrota en masa de los pequeños burgueses de París tenía que repercutir mucho más allá de los directamente afectados y desquiciar una vez más el tráfico burgués, al mismo tiempo que volvía a crecer el déficit del Estado con las costas de la insurrección de Junio y disminuían sin cesar los ingresos públicos con la producción paralizada, el consumo restringido y la importación reducida. Cavaignac y la Asamblea Nacional no podían acudir a más medio que el de un nuevo empréstito, que les habría de someter todavía más al yugo de la aristocracia financiera.

---

* Convenios amistosos. (*N. de la Edit.*)

Si los pequeños burgueses habían cosechado, como fruto de la victoria de Junio, la bancarrota y la liquidación judicial, los genízaros[42] de Cavaignac, los *guardias móviles*, encontraron su recompensa en los dulces brazos de las prostitutas elegantes y recibieron, ellos, «los jóvenes salvadores de la sociedad», aclamaciones de todo género en los salones de Marrast, el *gentilhombre* de los tricolores, que hacía a la vez de anfitrión y de trovador de la república honesta. Al mismo tiempo, estas preferencias sociales y el sueldo incomparablemente más elevado de los guardias móviles irritaban al *ejército*, a la par que desaparecían todas las ilusiones nacionales con que el republicanismo burgués, por medio de su periódico, el *National*, había sabido captarse, bajo Luis Felipe, a una parte del ejército y de la clase campesina. El papel de mediadores que Cavaignac y la Asamblea Nacional desempeñaron en el *Norte de Italia*, para traicionarlo a favor de Austria de acuerdo con Inglaterra, anuló en un solo día de poder dieciocho años de oposición del *National*. Ningún Gobierno había sido tan poco nacional como el del *National*; ninguno más sumiso a Inglaterra, y eso que bajo Luis Felipe el *National* vivía de parafrasear a diario las palabras catonianas *Carthaginem esse delendam**, ninguno más servil para con la Santa Alianza, y eso que había exigido de un Guizot que desgarrase los tratados de Viena. La ironía de la historia hizo de Bastide, ex redactor de asuntos extranjeros del *National*, ministro de Negocios Extranjeros de Francia, para que pudiera desmentir cada uno de sus artículos con cada uno de sus despachos.

Durante un momento, el ejército y la clase campesina creyeron que con la dictadura militar se ponía en el orden del día, en Francia, la guerra en el exterior y la «gloria». Pero Cavaignac no era la dictadura del sable sobre la sociedad burguesa; era la dictadura de la burguesía por medio del sable. Y lo único que por ahora necesitaban del soldado era el gendarme. Cavaignac escondía, detrás de los rasgos severos de una austeridad propia de un republicano de la antigüedad, la vulgar sumisión a las condiciones humillantes de su cargo burgués. *L'argent n'a pas de maître!* ¡El dinero no tiene amo! Cavaignac, como

* «¡Hay que destruir Cartago!» (*N. de la Edit.*)

la Asamblea Constituyente en general, idealizaron este viejo lema del *tiers état**, traduciéndolo al lenguaje político: la burguesía no tiene rey; la verdadera forma de su dominación es la república.

Y la «gran obra orgánica» de la Asamblea Nacional Constituyente consistía en elaborar esta *forma*, en fabricar una *Constitución* republicana. El desbautizar el calendario cristiano para bautizarlo de republicano, el trocar San Bartolomé en San Robespierre, no hizo cambiar el viento ni el tiempo más de lo que esta Constitución modificó o debía modificar la sociedad burguesa. Allí donde hacía algo más que *cambiar el traje*, se limitaba a levantar acta de los hechos *existentes*. Así, registró solemnemente el hecho de la República, el hecho del sufragio universal, el hecho de una Asamblea Nacional única y soberana en lugar de las dos Cámaras constitucionales con facultades limitadas. Registró y legalizó el hecho de la dictadura de Cavaignac, sustituyendo la monarquía hereditaria, estacionaria e irresponsable, por una monarquía electiva, pasajera y responsable, por una magistratura presidencial reelegible cada cuatro años. Y elevó asimismo a precepto constitucional el hecho de los poderes extraordinarios con que la Asamblea Nacional, después de los horrores del 15 de mayo y del 25 de junio, había investido previsoramente a su presidente, en interés de la propia seguridad. El resto de la Constitución fue una cuestión de terminología. Se arrancaron las etiquetas monárquicas del mecanismo de la vieja monarquía, y en su lugar se pegaron otras republicanas. Marrast, antiguo redactor-jefe del *National*, ahora redactor-jefe de la Constitución, cumplió, no sin talento, este cometido académico.

La Asamblea Constituyente se parecía a aquel funcionario chileno que se empeñaba en fijar con ayuda de una medición catastral los límites de la propiedad territorial en el preciso instante en que los ruidos subterráneos habían anunciado ya la erupción volcánica que había de hacer saltar el suelo bajo sus mismos pies. Mientras en teoría la Asamblea trazaba con compás las formas en que había de expresarse republicanamente la dominación de la burguesía, en la práctica sólo se imponía por la negación de todas las fórmulas, por la violencia *sans phrase***, por el *estado*

* Tercer estado. (*N. de la Edit.*)
** Sin circunloquios. (*N. de la Edit.*)

de sitio. Dos días antes de comenzar su labor constitucional, proclamó la prórroga de éste. Antes, las constituciones se hacían y se aprobaban tan pronto como el proceso de revolución social llegaba a un punto de quietud, las relaciones de clase recién formadas se consolidaban y las fracciones en pugna de la clase dominante se acogían a un arreglo que les permitía proseguir la lucha entre sí y al mismo tiempo excluir de ella a la masa agotada del pueblo. En cambio, esta Constitución no sancionaba ninguna revolución social, sancionaba la victoria momentánea de la vieja sociedad sobre la revolución.

En el primer proyecto de Constitución[13], redactado antes de las jornadas de Junio, figuraba todavía el «*droit au travail*», el derecho al trabajo, esta primera fórmula, torpemente enunciada, en que se resumen las reivindicaciones revolucionarias del proletariado. Ahora se convertía en el *droit à l'assistance*, en el derecho a la asistencia pública, y ¿qué Estado moderno no alimenta, en una forma u otra, a sus pobres? El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un contrasentido, un mezquino deseo piadoso, pero detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital, y detrás del poder sobre el capital, la apropiación de los medios de producción, su sumisión a la clase obrera asociada, y, por consiguiente, la abolición tanto del trabajo asalariado como del capital y de sus relaciones mutuas. Detrás del «*derecho al trabajo*» estaba la insurrección de Junio. La Asamblea Constituyente, que de hecho había colocado al proletariado revolucionario *hors la loi*, fuera de la ley, tenía, por principio, que excluir esta fórmula *suya* de la Constitución, ley de las leyes; tenía que poner su anatema sobre el «derecho al trabajo». Pero no se detuvo aquí. Lo que Platón hizo en su República con los poetas lo hizo ella en la suya con el *impuesto progresivo*: desterrarlo para toda la eternidad. Y el impuesto progresivo no sólo era una medida burguesa aplicable en mayor o menor escala dentro de las relaciones de producción existentes; era, además, el único medio de captar para la república «honesta» a las capas medias de la sociedad burguesa, de reducir la deuda pública, de tener en jaque a la mayoría antirrepublicana de la burguesía.

Con ocasión de los *concordats à l'amiable*, los republicanos tricolores sacrificaban efectivamente la pequeña

burguesía a la grande. Y este hecho aislado lo elevaron a principio, prohibiendo por vía legislativa el impuesto progresivo. Dieron a la reforma burguesa el mismo trato que a la revolución proletaria. Pero, ¿qué clase quedaba entonces como puntal de su república? La gran burguesía. Y la masa de ésta era antirrepublicana. Si explotaba a los republicanos del *National* para volver a consolidar las viejas relaciones en la vida económica, de otra parte abrigaba el designio de explotar este régimen social nuevamente fortalecido para restaurar las formas políticas con él congruentes. Ya a principios de octubre Cavaignac viose obligado, no obstante los gruñidos y el alboroto de los puritanos sin seso de su propio partido, a nombrar ministros de la República a Dufaure y Vivien, antiguos ministros de Luis Felipe.

Mientras rechazaba toda transacción con la pequeña burguesía y no sabía captar para la nueva forma de gobierno a ningún elemento nuevo de la sociedad, la Constitución tricolor se apresuró, en cambio, a devolver la intangibilidad tradicional a un cuerpo en el que el viejo Estado tenía sus defensores más rabiosos y fanáticos. Elevó a ley constitucional la *inamovilidad de los jueces*, puesta en tela de juicio por el Gobierno provisional. El rey que ella había destronado, que era *uno solo*, renacía por centenares en estos inamovibles inquisidores de la legalidad.

La prensa francesa ha analizado en sus muchos aspectos las contradicciones de la Constitución del señor Marrast; por ejemplo, la coexistencia de dos soberanos: la Asamblea Nacional y el presidente, etc., etc.

Pero la contradicción de más envergadura de esta Constitución consiste en lo siguiente: mediante el sufragio universal, otorga la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social debe eternizar: al proletariado, a los campesinos, a los pequeños burgueses. Y a la clase cuyo viejo poder social sanciona, a la burguesía, la priva de las garantías políticas de este poder. Encierra su dominación política en el marco de unas condiciones democráticas que en todo momento son un factor para la victoria de las clases enemigas y ponen en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa. Exige de los unos que no avancen, pasando de la emancipación política a la social; y de los otros que no retrocedan, pasando de la restauración social a la política.

Estas contradicciones tenían sin cuidado a los republicanos burgueses. A medida que dejaban de ser *indispensables*—y sólo fueron indispensables como campeones de la vieja sociedad contra el proletariado revolucionario—, se iban hundiendo y, a las pocas semanas de su victoria, pasaban del nivel de un *partido* al nivel de una *pandilla*. Manejaban la Constitución como una gran *intriga*. Lo que en ella había de constituirse era, ante todo, la dominación de la pandilla. El presidente había de seguir siendo Cavaignac, y la Asamblea Legislativa, la Constituyente prorrogada. Confiaban en lograr reducir a una ficción el poder político de las masas del pueblo y en saber manejar lo bastante esta ficción para amenazar constantemente a la mayoría de la burguesía con el dilema de las jornadas de Junio: *o el reino del «National»* o el *reino de la anarquía*.

La obra constitucional, comenzada el 4 de septiembre, se terminó el 23 de octubre. El 2 de septiembre, la Constituyente acordó no disolverse hasta no haber promulgado las leyes orgánicas complementarias de la Constitución. No obstante, se decidió a dar vida, ya el 10 de diciembre, a su criatura más entrañable, al presidente, mucho antes de que estuviese cerrado el ciclo de su propia actuación. Tan segura estaba de poder saludar en el homúnculo* de la Constitución al hijo de su madre. Por precaución, se dispuso que, si ninguno de los candidatos reunía dos millones de votos, la elección pasaría de la nación a la Constituyente.

¡Inútil precaución! El primer día en que se puso en práctica la Constitución fue el último día de la dominación de la Constituyente. En el fondo de la urna electoral estaba su sentencia de muerte. Buscaba al «hijo de su madre» y se encontró con el «sobrino de su tío». El Saúl Cavaignac consiguió *un* millón de votos, pero el David Napoleón obtuvo *seis* millones. Seis veces fue derrotado el Saúl Cavaignac[44].

El 10 de diciembre de 1848 fue el día de la *insurrección de los campesinos*. Hasta este día no empezó Febrero para los campesinos franceses. El símbolo que expresa su entrada en el movimiento revolucionario, torpe y astuto, pícaro y cándido, majadero y sublime, de superstición calculada, de burla patética, de anacronismo genial y necio, bufonada histórico-universal, jeroglífico indescifrable para la inteligencia de hombres civilizados, este símbolo ostentaba inequívocamente la fisonomía de la clase que representaba la barbarie dentro de la civilización. La república se había presentado ante esta clase con el *recaudador de impuestos*; ella se presentó ante la república con el *emperador*. Napoleón había sido el único hombre que había representado íntegramente los intereses y la fantasía de la clase campesina, recién creada en 1789. Al inscribir su nombre en el frontispicio de la república, el campesinado declaró la guerra exterior e hizo valer en el interior sus intereses de clase. Para los campesinos, Napoleón no era una persona, sino un programa. Con música y banderas, fueron a las urnas al grito de: *Plus d'impôts, à bas les riches, à bas la république, vive l'Empereur!* ¡Basta de impuestos, abajo los ricos, abajo la república, viva el emperador! Detrás del emperador se escondía la guerra de los campesinos. La república que derribaban con sus votos era la *república de los ricos*.

El 10 de diciembre fue el *coup d'état** de los campesinos, que derribó el Gobierno existente. Y desde este día, en que quitaron a Francia un gobierno y le dieron otro, sus miradas se clavaron en París. Personajes activos del drama revolucionario por un momento, no se les podía volver a reducir al papel pasivo y sumiso del coro.

Las demás clases contribuyeron a completar la victoria electoral de los campesinos. Para el *proletariado*, la elección de Napoleón era la destitución de Cavaignac, el derrocamiento de la Constituyente, la abdicación del republicanismo burgués, la cancelación de la victoria de Junio. Para la *pequeña burguesía*, Napoleón era la dominación del deudor sobre el acreedor. Para la mayoría de la *gran burguesía*, la elección de Napoleón era la ruptura abierta con la fracción de la que habían tenido que servirse un momento contra la revolución, pero que se hizo insoportable tan pronto como quiso consolidar sus posiciones del momento como posiciones constitucionales. Napoleón en el lugar de Cavaignac era, para ella,

* *Homúnculo*. Ser semejante al hombre, que, según los alquimistas de la Edad Media, podía crearse artificialmente. (*N. de la Edit.*)

* El golpe de Estado. (*N. de la Edit.*)

la monarquía en lugar de la república, el comienzo de la Restauración monárquica, el Orleáns tímidamente insinuado, la flor de lis[46] escondida entre violetas. Finalmente, el *ejército*, al votar a Napoleón, votaba contra la Guardia Móvil, contra el idilio de la paz, por la guerra.

Y así vino a resultar, como dijo la *Neue Rheinische Zeitung*, que el hombre más simple de Francia adquirió la significación más compleja[46]. Precisamente porque no era nada, podía significarlo todo, menos a sí mismo. Sin embargo, por muy distinto que pudiese ser el sentido que el nombre de Napoleón llevaba aparejado en boca de las diversas clases, todos escribían con este nombre en su papeleta electoral: ¡Abajo el partido del *National*, abajo Cavaignac, abajo la Constituyente, abajo la república burguesa! El ministro Dufaure lo declaró públicamente en la Asamblea Constituyente: el 10 de diciembre es un segundo 24 de febrero.

La pequeña burguesía y el proletariado habían votado *en bloc** *en pro* de Napoleón para votar *en contra* de Cavaignac y para quitar a la Constituyente, con la unidad de sus votos, la posibilidad de una decisión definitiva. Sin embargo, la parte más avanzada de ambas clases presentó candidatos propios. Napoleón era el *nombre común* de todos los partidos coligados contra la república burguesa; *Ledru-Rollin* y *Raspail*, los *nombres propios*: aquél, el de la pequeña burguesía democrática; éste, el del proletariado revolucionario. Los votos emitidos a favor de Raspail —los proletarios y sus portavoces socialistas lo declararon a los cuatro vientos— sólo perseguían fines demostrativos: eran otras tantas protestas contra toda magistratura presidencial, es decir, contra la misma Constitución, y otros tantos votos emitidos contra Ledru-Rollin. Fue el primer acto con que el proletariado se desprendió, como partido político independiente, del partido demócrata. En cambio, este partido —la pequeña burguesía democrática y su representante parlamentario, la Montaña— tomaba la candidatura de Ledru-Rollin con toda la solemne seriedad con que acostumbraba a engañarse a sí mismo. Fue éste, por lo demás, su último intento de actuar frente al proletariado como un partido independiente. El 10 de

* En bloque. (*N. de la Edit.*)

diciembre no salió derrotado solamente el partido burgués republicano; salieron derrotados también la pequeña burguesía democrática y su Montaña.

Ahora, Francia tenía una *Montaña* al lado de un *Napoleón*, prueba de que ambos no eran más que caricaturas sin vida de las grandes realidades cuyos nombres ostentaban. Luis Napoleón, con su sombrero imperial y su águila, no parodiaba más lamentablemente al viejo Napoleón que la Montaña a la vieja Montaña con sus frases copiadas de 1793 y sus posturas demagógicas. De este modo, la fe supersticiosa en la tradición de 1793 fue abandonada al mismo tiempo que la fe supersticiosa tradicional en Napoleón. La revolución no llegó a ser revolución hasta que no se ganó su nombre *propio y original*, y esto sólo estuvo a su alcance desde el momento en que se destacó en primer plano, dominante, la clase revolucionaria moderna, el proletariado industrial. Puede decirse que el 10 de diciembre dejó atónita a la Montaña y la hizo dudar de su propia salud mental, porque, con una burda farsa aldeana rompía, riéndose, la analogía clásica con la vieja revolución.

El 20 de diciembre, Cavaignac abandonó su cargo, y la Asamblea Constituyente proclamó a Luis Napoleón presidente de la República. El 19 de diciembre, último día de su autocracia, la Asamblea rechazó la propuesta de amnistía para los insurrectos de Junio. Revocar el decreto de 27 de junio, por el que, esquivando la sentencia judicial, se había condenado a deportación a 15.000 insurrectos, ¿no hubiera equivalido a desautorizar la misma matanza de Junio?

Odilon Barrot, el último ministro de Luis Felipe, fue el primer ministro de Luis Napoleón. Y del mismo modo que Luis Napoleón no fechaba su mandato el 10 de diciembre, sino en la fecha de un senadoconsulto de 1804*, encontró un presidente del Consejo de Ministros que no consideraba el 20 de diciembre como fecha del comienzo de su ministerio, sino que lo remontaba a la promulgación de un real decreto del 24 de febrero. Como legítimo heredero de Luis Felipe, Luis Napoleón amortiguó el cambio de Gobierno, conservando el viejo ministe-

* Por disposición del Senado del 18 de abril de 1804 a Napoleón I se le confirió el título de emperador hereditario de los franceses. (*N. de la Edit.*)

rio que, por lo demás, no había tenido tiempo de desgastarse, por la sencilla razón de que no había tenido tiempo de empezar a vivir.

Los jefes de las fracciones burguesas monárquicas le aconsejaron tomar este partido. El caudillo de la vieja oposición dinástica, que había formado inconscientemente la transición a los republicanos del *National*, era todavía más adecuado para formar con plena conciencia la transición de la república burguesa a la monarquía.

Odilon Barrot era el jefe del único viejo partido de oposición que, luchando siempre en vano por la cartera ministerial, no se había desacreditado todavía. La revolución había ido alzando al Poder, en veloz sucesión, a todos los viejos partidos de la oposición para que se viesen obligados a renegar de sus viejas frases y a revocarlas, no con sus hechos, sino incluso con la misma frase. Y, por último, reunidos en repulsivo montón, fueron arrojados todos juntos por el pueblo al basurero de la historia. Este Barrot, encarnación del liberalismo burgués, que se había pasado dieciocho años ocultando la miserable vaciedad de su espíritu tras el empaque grave de su cuerpo, no escatimó ninguna apostasía. Y si en algunos momentos el contraste demasiado estridente entre los cardos de hoy y los laureles de ayer a él mismo le aterraba, una mirada al espejo le bastaba para recobrar el aplomo ministerial y la admiración humana por sí mismo. En el espejo resplandecía la figura de Guizot, a quien siempre había envidiado y que siempre le había tratado como a un escolar; Guizot en persona, pero un Guizot con la frente olímpica de Odilon. Lo que no veía eran las orejas de Midas.

El Barrot del 24 de febrero sólo se reveló en el Barrot del 20 de diciembre. A él, orleanista y volteriano, fue a juntarse, como ministro de Cultos, el legitimista y jesuita Falloux.

Pocos días después, el ministerio del Interior fue entregado a Léon Faucher, el malthusiano. ¡El derecho, la religión, la Economía política! ¡El ministerio Barrot contenía todo esto, y además, una fusión de legitimistas y orleanistas. Sólo faltaba el bonapartista. Bonaparte ocultaba todavía su apetito de representar a Napoleón, pues *Soulouque* no representaba todavía el papel de Toussaint Louverture.

El Partido del *National* fue apeado inmediatamente de todos los altos puestos en que había anidado. La prefectura de policía, la dirección de correos, el cargo de fiscal general, la alcaldía de París: a todos estos sitios se llevó a viejas criaturas de la monarquía. Changarnier, el legitimista, obtuvo el alto mando unificado de la Guardia Nacional del departamento del Sena, de la Guardia Móvil y de las tropas de línea de la primera división militar; Bugeaud, el orleanista, fue nombrado general en jefe del ejército de los Alpes. Y este cambio de funcionarios continuó ininterrumpidamente bajo el gobierno de Barrot. El primer acto de su ministerio fue restaurar la vieja administración monárquica. En un abrir y cerrar de ojos se transformó la escena oficial: el decorado, los trajes, el lenguaje, los actores, los figurantes, los comparsas, los apuntadores, la posición de los partidos, el móvil, el contenido del conflicto dramático, la situación entera. Sólo la Asamblea Constituyente antediluviana seguía aún en su puesto. Pero, a partir del momento en que la Asamblea Nacional instaló a Bonaparte, Bonaparte a Barrot y Barrot a Changarnier, Francia salió del período de constitución de la república y entró en el período de la república constituida. Y, en la república constituida, ¿qué pintaba una Asamblea Constituyente? Después de creada la tierra, a su creador ya no le quedaba más que huir al cielo. Pero la Asamblea Constituyente estaba resuelta a no seguir su ejemplo; la Asamblea Nacional era el último refugio del partido de los republicanos burgueses. Aunque les hubiesen arrebatado todos los asideros del poder ejecutivo, ¿no le quedaba la omnipotencia constituyente? Su primer pensamiento fue conservar a cualquier precio el puesto soberano que tenía en sus manos y desde aquí reconquistar el terreno perdido. No había más que substituir el ministerio Barrot por un ministerio del *National*, y el personal monárquico tendría que evacuar inmediatamente los palacios de la administración, para que volviese a entrar en ellos, triunfante, el personal tricolor. La Asamblea Nacional decidió la caída del ministerio, y el propio ministerio le brindó una ocasión de ataque como no habría podido encontrarla la misma Constituyente.

Recuérdese que Luis Bonaparte significaba para los campesinos: ¡No más impuestos! Llevaba seis días sentado

en el sillón presidencial, y al séptimo día, el 27 de diciembre, su ministerio propuso la *conservación del impuesto sobre la sal*, cuya abolición había decretado el Gobierno provisional. El impuesto sobre la sal comparte con el impuesto sobre el vino el privilegio de ser el chivo expiatorio del viejo sistema financiero francés, sobre todo a los ojos de la población campesina. El ministerio Barrot no podía poner en labios del elegido de los campesinos ningún epigrama más mordaz contra sus electores que las palabras: ¡*Restablecimiento del impuesto sobre la sal*! Con el impuesto sobre la sal Bonaparte perdió su sal revolucionaria; el Napoleón de la insurrección campesina se deshizo como un jirón de niebla y sólo dejó tras de sí la gran incógnita de la intriga burguesa monárquica. Y por algo el ministerio Barrot hizo de este acto desilusionante, burdo y torpe, el primer acto de gobierno del presidente.

Por su parte, la Constituyente se agarró con ansia a la doble ocasión que se le ofrecía para derribar al ministerio y presentarse, frente al elegido de los campesinos, como defensora de los intereses de éstos. Rechazó el proyecto del ministro de Hacienda, redujo el impuesto sobre la sal a la tercera parte de su cuantía anterior, aumentó así en 60 millones los 560 del déficit del Estado y, después de este *voto de censura*, se sentó a esperar tranquilamente la dimisión del ministerio. Esto demuestra cuán mal comprendía el mundo nuevo que la rodeaba y el cambio operado en su propia situación. Detrás del ministerio estaba el presidente, y detrás del presidente estaban 6 millones de electores, que habían depositado en las urnas otros tantos votos de censura contra la Constituyente. Esta devolvió a la nación su voto de censura. ¡Ridículo intercambio! Olvidaba que sus votos habían perdido su curso forzoso. Al rechazar el impuesto sobre la sal, no hizo más que madurar en Bonaparte y en su ministerio la decisión de «acabar» con la Asamblea Constituyente. Y comenzó aquel largo duelo que llenó toda la última mitad de la vida de la Constituyente. El *29 de enero*, el 21 de marzo y el 8 de mayo fueron las grandes jornadas de esta crisis, otras tantas precursoras del *13 de junio*.

Los franceses, por ejemplo Luis Blanc, han interpretado el 29 de enero como la manifestación de una contradicción constitucional, de la contradicción entre una

Asamblea Nacional soberana e indisoluble, nacida del sufragio universal, y un presidente que, según la letra de la ley, es responsable ante ella, pero que, en realidad, no sólo ha sido consagrado por el sufragio universal y ha reunido en su persona todos los votos que se desperdigan entre cientos de miembros de la Asamblea Nacional, sino que además está en plena posesión de todo el poder ejecutivo, sobre el que la Asamblea Nacional sólo flota como un poder moral. Esta interpretación del 29 de enero confunde el lenguaje de la lucha en la tribuna, en la prensa y en los clubs, con su verdadero contenido. Luis Bonaparte, frente a la Asamblea Constituyente, no era un poder constitucional unilateral frente a otro, no era el poder ejecutivo frente al legislativo; era la propia república burguesa ya constituida frente a los instrumentos de su constitución, frente a las intrigas ambiciosas y a las reivindicaciones ideológicas de la fracción burguesa revolucionaria que la había fundado y que veía con asombro que su república, una vez constituida, se parecía mucho a una monarquía restaurada. Y ahora esta fracción quería prolongar por la fuerza el período constituyente, con sus condiciones, sus ilusiones, su lenguaje y sus personas, e impedir a la república burguesa ya madura revelarse en su forma acabada y peculiar. Y del mismo modo que la Asamblea Nacional Constituyente representaba al Cavaignac vuelto a su seno, Bonaparte representaba a la Asamblea Nacional legislativa todavía no divorciada de él, es decir, a la Asamblea Nacional de la república burguesa constituida.

El significado de la elección de Bonaparte sólo podía ponerse de manifiesto cuando se sustituyera este nombre *único* por sus múltiples significados, cuando se repitiera la votación en la elección de la nueva Asamblea Nacional. El 10 de diciembre había cancelado el mandato de la antigua. Por tanto, los que se enfrentaban el 29 de enero no eran el presidente y la Asamblea Nacional de *la misma* república; eran la Asamblea Nacional de la república en período de constitución y el presidente de la república ya constituida, dos poderes que encarnaban períodos completamente distintos del proceso de vida de la república; eran, de un lado, la pequeña fracción republicana de la burguesía, única capaz para proclamar la república, disputársela al proletariado revolucionario

por medio de la lucha en la calle y del régimen del terror y estampar en la Constitución los rasgos fundamentales de su ideal; y de otro, toda la masa monárquica de la burguesía, única capaz para dominar en esta república burguesa constituida, despojar a la Constitución de sus aditamentos ideológicos y hacer efectivas, por medio de su legislación y de su administración, las condiciones inexcusables para el sojuzgamiento del proletariado.

La tormenta que descargó el 29 de enero se había ido formando durante todo el mes. La Constituyente había querido, con su voto de censura, empujar al ministerio Barrot a dimitir. Frente a esto, el ministerio Barrot propuso a la Constituyente darse a sí misma un voto de censura definitivo, suicidarse, decretar su *propia disolución*. El 6 de enero, Rateau, uno de los diputados más insignificantes, hizo, por orden del ministerio, esta proposición a la Constituyente; a la misma Constituyente que ya en agosto había acordado no disolverse hasta no promulgar una serie de leyes orgánicas, complementarias de la Constitución. El ministerial Fould le declaró redondamente que su disolución era necesaria *«para restablecer el crédito quebrantado»*. ¿Acaso no quebrantaba el crédito prolongando aquella situación provisional que de nuevo ponía en tela de juicio, con Barrot a Bonaparte y con Bonaparte a la república constituida? Ante la perspectiva de que le arrebatasen, después de disfrutarla apenas dos semanas, la presidencia del Consejo de Ministros, que los republicanos le habían prorrogado ya una vez por un «decenio», es decir, por diez meses, Barrot, el olímpico, convertido en Orlando Furioso, superaba a los tiranos en su comportamiento frente a esta pobre Asamblea. La más suave de sus frases era: «con ella no hay porvenir posible». Y, realmente, la Asamblea sólo representaba el pasado. «Es incapaz —añadía irónicamente— de rodear a la república de las instituciones que necesita para consolidarse». En efecto. Con la oposición exclusiva contra el proletariado se había quebrado al mismo tiempo la energía burguesa de la Asamblea y con la oposición contra los monárquicos había revivido su énfasis republicano. Y así, era doblemente incapaz de consolidar con las instituciones correspondientes la república burguesa, que ya no concebía.

Con la propuesta de Rateau, el ministerio desencadenó al mismo tiempo una *tempestad de peticiones* por todo el país, y de todos los rincones de Francia lanzaban diariamente a la cabeza de la Constituyente fajos de *billets-doux**, en los que se le pedía, en términos más o menos categóricos, *disolverse* y hacer su testamento. Por su parte, la Constituyente provocaba contrapeticiones en que se le rogaba seguir viviendo. La lucha electoral entre Bonaparte y Cavaignac renacía bajo la forma de un duelo de peticiones en pro y en contra de la disolución de la Asamblea Nacional. Tales peticiones venían a ser un comentario adicional al 10 de diciembre. Esta campaña de agitación duró todo el mes de enero.

En el conflicto entre la Constituyente y el presidente, aquélla no podía remitirse a la votación general como a su fuente, pues precisamente el adversario apelaba de ella al sufragio universal. No podía apoyarse en ninguna autoridad constituida, pues se trataba de la lucha contra el poder legal. No podía derribar el ministerio con votos de censura, como lo intentó todavía el 6 y el 26 de enero, pues el ministerio no pedía su voto de confianza. No le quedaba más que *un* camino: el de la *insurrección*. Las fuerzas de combate de la insurrección eran la *parte republicana de la Guardia Nacional*, la *Guardia Móvil*** y los centros del proletariado revolucionario, los *clubs*. Los guardias móviles, estos héroes de las jornadas de Junio, constituían en diciembre la fuerza de combate organizada de la fracción burguesa republicana, como antes de junio los *Talleres Nacionales**** habían constituido la fuerza de combate organizada del proletariado revolucionario. Y así como la Comisión Ejecutiva de la Constituyente dirigió su ataque brutal contra los Talleres Nacionales cuando tuvo que acabar con las pretensiones ya insoportables del proletariado, el ministerio de Bonaparte hizo lo mismo con la Guardia Móvil, cuando tuvo que acabar con las pretensiones ya insoportables de la fracción burguesa republicana. Ordenó la *disolución de la Guardia Móvil*. La mitad de sus efectivos fueron licenciados y lanzados al arroyo, y a la otra mitad se le cambió su organización democrática por otra monárquica y se

* Cartas amorosas. (*N. de la Edit.*)
** Véase el presente folleto, págs. 45—46 (*N. de la Edit.*)
*** Véase el presente folleto, pág. 47 (*N. de la Edit.*)

le redujo la soldada a la corriente de las tropas de línea. Los guardias móviles se encontraron en la situación de los insurrectos de Junio, y la prensa publicaba diariamente *confesiones públicas* en que aquéllos reconocían su culpa de Junio e imploraban el perdón del proletariado.

¿Y los *clubs*? Desde el momento en que la Asamblea Constituyente ponía en tela de juicio en la persona de Barrot al presidente, en el presidente a la república burguesa constituida y en la república burguesa constituida a la república burguesa en general, se agrupaban necesariamente en torno a ella todos los elementos constituyentes de la república de Febrero, todos los partidos que querían derribar la república existente y transformarla, mediante un proceso violento de restitución, en la república de sus intereses de clase y de sus principios. Lo ocurrido quedaba borrado, las cristalizaciones del movimiento revolucionario habían vuelto al estado líquido y la república por la que se luchaba volvía a ser la república indefinida de las jornadas de Febrero, cuya definición se reservaba cada partido. Los partidos volvieron a asumir por un instante sus viejas posiciones de Febrero, sin compartir las ilusiones de entonces. Los republicanos tricolores del *National* volvían a apoyarse sobre los republicanos demócratas de *La Réforme* y los empujaban como paladines al primer plan de la lucha parlamentaria. Los republicanos demócratas volvían a apoyarse sobre los republicanos socialistas (el 27 de enero, un manifiesto público anunció su reconciliación y su unión) y preparaban en los clubs el terreno para la insurrección. La prensa ministerial trataba con razón a los republicanos tricolores del *National* como los insurrectos redivivos de Junio. Para mantenerse a la cabeza de la república burguesa, ponían en tela de juicio a la república burguesa misma. El 26 de enero, el ministro Faucher presentó un proyecto de ley sobre el derecho de asociación, cuyo artículo primero decía así: «*Quedan prohibidos los clubs*». Y formuló la propuesta de que este proyecto de ley fuese puesto a discusión con carácter de urgencia. La Constituyente rechazó la urgencia, y el 27 de enero Ledru-Rollin depositó una proposición, con 230 firmas, pidiendo que fuese procesado el Gobierno por haber infringido la Constitución. El pedir que se formulase acta de acusación contra el Gobierno era el gran triunfo

revolucionario que, de ahora en adelante, había de jugar la Montaña-epígono en cada momento de apogeo de la crisis. Pero lo hacía en una ocasión en que este procesamiento sólo podía significar una de dos cosas: o el torpe descubrimiento de la impotencia del juez, a saber, de la mayoría de la Cámara, o una protesta impotente del acusador contra esta misma mayoría. ¡Pobre Montaña agobiada por el peso de su propio nombre!

El 15 de mayo, Blanqui, Barbés, Raspail, etc., habían intentado hacer saltar la Asamblea Constituyente, invadiendo el salón de sesiones a la cabeza del proletariado de París. Barrot preparó a la misma Asamblea un 15 de mayo moral, al querer dictarle su autodisolución y cerrar su salón de sesiones. Esta misma Asamblea encomendó a Barrot la investigación contra los insurrectos de mayo y ahora, en este momento, en que Barrot aparecía ante ella como un Blanqui monárquico, en que la Asamblea buscaba aliados contra él en los clubs, en el proletariado revolucionario, en el partido de Blanqui, en este momento, el inexorable Barrot la torturó con la propuesta de substraer los presos de mayo al Tribunal del jurado y entregarlos al Tribunal Supremo, a la *Haute Cour*, inventada por el partido del *National*. ¡Es curioso cómo el miedo exacerbado a perder una cartera de ministro puede sacar de la cabeza de un Barrot ocurrencias dignas de un Beaumarchais! Tras largos titubeos, la Asamblea Nacional aceptó su propuesta. Frente a los autores del atentado de mayo volvía a recobrar su carácter normal.

Si la Constituyente se veía empujada, frente al presidente y a los ministros, a la *insurrección*, el presidente y el Gobierno veíanse empujados, frente a la Constituyente, al golpe de Estado, pues no disponían de ningún medio legal para disolverla. Pero la Constituyente era la madre de la Constitución y la Constitución la madre del presidente. Con el golpe de Estado, el presidente desgarraría la Constitución y cancelaría al mismo tiempo su propio título jurídico republicano. Entonces, veríase obligado a optar por el título jurídico imperial; pero el título imperial evocaba el orleanista, y ambos palidecían ante el título jurídico legitimista. En un momento en que el partido orleanista no era más que el vencido de Febrero y Bonaparte sólo era el vencedor del 10 de diciem-

bre, en que ambos sólo podían oponer a la usurpación republicana sus títulos monárquicos igualmente usurpados, la caída de la república legal sólo podía provocar el triunfo de su polo opuesto, la monarquía legitimista. Los legitimistas tenían conciencia de lo favorable de la situación y conspiraban a la luz del día. En el general Changarnier podían confiar en encontrar su *Monk*. En sus clubs se anunciaba la proximidad de la *monarquía blanca* tan abiertamente como en los proletarios la proximidad de la *república roja*.

Un motín felizmente sofocado habría sacado al ministerio de todas las dificultades. «La legalidad nos mata», exclamó Odilon Barrot. Un motín habría permitido, bajo pretexto de *salut public**, disolver la Constituyente y violar la Constitución en interés de la propia Constitución. El comportamiento brutal de Odilon Barrot en la Asamblea Nacional, la propuesta de clausurar los clubs, la ruidosa destitución de cincuenta prefectos tricolores y su sustitución por monárquicos, la disolución de la Guardia Móvil, los ultrajes inferidos a sus jefes por Changarnier, la reposición de Lerminier, un profesor ya imposible bajo Guizot, y la tolerancia ante las fanfarronadas legitimistas, eran otras tantas provocaciones al motín. Pero el motín no se producía. Esperaba la señal de la Constituyente y no del ministerio.

Por fin, llegó el 29 de enero, día en que había de adoptar un acuerdo sobre la propuesta presentada por Mathieu de la Drôme de rechazar sin condiciones la proposición de Rateau. Los legitimistas, los orleanistas, los bonapartistas, la Guardia Móvil, la Montaña, los clubs, todo conspiraba en este día, cada cual a la par contra el presunto enemigo y contra los supuestos aliados. Bonaparte, a caballo, revistó una parte de las tropas en la plaza de la Concordia; Changarnier representaba una comedia con un derroche de maniobras estratégicas; la Constituyente se encontró con el edificio de sesiones ocupado militarmente. Centro de todas las esperanzas, de todos los temores, de todas las confianzas, efervescencias, tensiones y conjuraciones que se entrecruzaban, la Asamblea, valiente como una leona, no titubeó ni un momento al verse más cerca que nunca de su último

* Seguridad pública. (*N. de la Edit.*)

instante. Se parecía a aquel combatiente que no sólo temía emplear su propia arma, sino que se consideraba también obligado a dejar intacta el arma de su adversario. Con un desprecio magnífico de la vida, firmó su propia sentencia de muerte y rechazó la propuesta en que se desestimaba incondicionalmente la proposición presentada por Rateau. Al encontrarse ella en estado de sitio, fijó el límite de una actividad constituyente, cuyo marco necesario había sido el estado de sitio en París. Se vengó de un modo digno de ella, abriendo al día siguiente una investigación sobre el miedo que el 29 de enero le había metido en el cuerpo el Gobierno. La Montaña mostró su falta de energía revolucionaria y de inteligencia política dejándose utilizar por el partido del *National* como vocero de lucha en esta gran comedia de intriga. El partido del *National* había hecho la última tentativa para seguir conservando en la república constituida el monopolio del poder que poseyera durante el período constituyente de la república burguesa. Pero había fracasado en su intento.

Si en la crisis de enero se trataba de la existencia de la Constituyente, en la crisis del 21 de marzo tratábase de la existencia de la Constitución: allí, del personal del partido del *National*; aquí, de su ideal. Huelga decir que los republicanos «honestos» valoraban en menos su exaltada ideología que el disfrute mundano del poder gubernamental.

El 21 de marzo, en el orden del día de la Asamblea Nacional estaba el proyecto de ley de Faucher contra el derecho de asociación: *la supresión de los clubs*. El artículo 8 de la Constitución garantiza a todos los franceses el derecho a asociarse. La prohibición de los clubs era, por tanto, una violación manifiesta de la Constitución, y la propia Constituyente tenía que canonizar la profanación de sus santos. Pero los clubs eran los centros de reunión, las sedes de conspiración del proletariado revolucionario. La misma Asamblea Nacional había prohibido la coalición de los obreros contra sus burgueses. ¿Y qué eran los clubs sino una coalición de toda la clase obrera contra toda la clase burguesa, la creación de un Estado obrero frente al Estado burgués? ¿No eran otras tantas Asambleas Constituyentes del proletariado y otros tantos destacamentos del ejército de la revuelta dispuestos

al combate? Lo que ante todo tenía que constituir la Constitución era la dominación de la burguesía. Por tanto, era evidente que la Constitución sólo podía entender por derecho de asociación el de aquellas asociaciones que se armonizasen con la dominación de la burguesía, es decir, con el orden burgués. Si, por decoro teórico, se expresaba en términos generales, ¿no estaban allí el Gobierno y la Asamblea Nacional para interpretarla y aplicarla a los casos particulares? Y si en la época primigenia de la república los clubs habían estado prohibidos de hecho por el estado de sitio, ¿por qué no debían estar prohibidos por la ley en la república reglamentada y constituida? Los republicanos tricolores no tenían nada que oponer a esta interpretación prosaica de la Constitución; nada más que la frase altisonante de la Constitución. Una parte de ellos, Pagnerre, Duclerc, etc., votó a favor del Gobierno, dándole así la mayoría. La otra parte, con el arcángel Cavaignac y el padre de la Iglesia Marrast a la cabeza —una vez que el artículo sobre la prohibición de los clubs hubo pasado— se retiró a uno de los despachos de las comisiones y se «reunió a deliberar» en unión de Ledru-Rollin y la Montaña. La Asamblea Nacional quedó, mientras tanto, paralizada, no contando ya con el número de votos necesario para tomar acuerdos. Muy oportunamente, el señor Crémieux recordó en aquel despacho que de allí se iba directamente a la calle y que no se estaba ya en febrero de 1848, sino en marzo de 1849. El partido del *National*, viendo claro de pronto, volvió al salón de sesiones de la Asamblea Nacional. Tras él, engañada una vez más, volvió la Montaña, la cual, continuamente atormentada por veleidades revolucionarias, buscaba afanosa y no menos continuamente posibilidades constitucionales y cada vez se encontraba más en su sitio detrás de los republicanos burgueses que delante del proletariado revolucionario. Así terminó la comedia. Y la propia Constituyente había decretado que la violación de la letra de la Constitución era la única realización consecuente de su espíritu.

Sólo quedaba *un* punto por resolver: las relaciones entre la república constituida y la revolución europea, *su política exterior*. El 8 de mayo de 1849 reinaba una agitación desusada en la Asamblea Constituyente, cuya vida había de terminar pocos días después. Estaban en

el orden del día el ataque del ejército francés sobre Roma, su retirada ante la defensa de los romanos, su infamia política y su oprobio militar, el asesinato vil de la república romana por la república francesa: la primera campaña italiana del segundo Bonaparte. La Montaña había vuelto a jugarse su gran triunfo. Ledru-Rollin había vuelto a depositar sobre la mesa presidencial la inevitable acta de acusación contra el ministerio, y esta vez también contra Bonaparte, por violación de la Constitución.

El *leitmotiv* del 8 de mayo se repitió más tarde como toma del 13 de junio. Expliquémonos acerca de la expedición romana.

Cavaignac había expedido, ya a mediados de noviembre de 1848, una escuadra a Civitavecchia para proteger al papa, recogerlo a bordo y transportarlo a Francia. El papa* había de bendecir la república «honesta» y asegurar la elección de Cavaignac para la presidencia. Con el papa, Cavaignac quería pescar a los curas, con los curas, a los campesinos, y con los campesinos, la magistratura presidencial. La expedición de Cavaignac, que era, por su finalidad inmediata, una propaganda electoral, era al mismo tiempo una protesta y una amenaza contra la revolución romana. Llevaba ya en germen la intervención de Francia a favor del papa.

Esta intervención a favor del papa y contra la república romana, en alianza con Austria y Nápoles, fue acordada en la primera sesión celebrada por el Consejo de Ministros de Bonaparte, el 23 de diciembre. Falloux en el ministerio, era el papa en Roma... y en la Roma del papa. Bonaparte ya no necesitaba al papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos le había elevado a la presidencia. Con la fe, perdían la credulidad, y con el papa la fe. ¡Y no olvidemos a los orleanistas y legitimistas coligados que dominaban en nombre de Bonaparte! Antes de restaurar al rey, había que restaurar el poder que santifica a los reyes. Prescindiendo de su monarquismo: sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay papa; sin papa no hay catolicismo;

* Pío IX. (*N. de la Edit.*)

sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia? La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino. La revolución romana era, por tanto, un atentado contra la propiedad, y contra el orden burgués, tan temible como la revolución de Junio. La dominación restaurada de la burguesía en Francia exigía la restauración del poder papal en Roma. Finalmente, en los revolucionarios romanos se batía a los aliados de los revolucionarios franceses; la alianza de las clases contrarrevolucionarias, en la República Francesa constituida, se completaba necesariamente mediante la alianza de la República Francesa con la Santa Alianza, con Nápoles y Austria. El acuerdo del Consejo de Ministros del 23 de diciembre no era para la Constituyente ningún secreto. Ya el 8 de enero, Ledru-Rollin había interpelado a propósito de él al ministerio; el ministerio había negado y la Asamblea había pasado al orden del día. ¿Daba crédito a las palabras del Gobierno? Sabemos que se pasó todo el mes de enero dándole votos de censura. Pero si en el papel del ministerio entraba el mentir, en el papel de la Constituyente entraba el fingir hipócritamente, que daba crédito a sus mentiras, salvando así los *dénors** republicanos.

Entretanto, Piamonte había sido derrotado. Carlos Alberto había abdicado, y el ejército austríaco llamaba a las puertas de Francia. Ledru-Rollin interpelaba furiosamente. El ministerio demostró que en el Norte de Italia no hacía más que proseguir la política de Cavaignac y que Cavaignac se había limitado a proseguir la política del Gobierno provisional, es decir, la de Ledru-Rollin. Esta vez, cosechó en la Asamblea Nacional incluso un voto de confianza y fue autorizado a ocupar temporalmente un punto conveniente del Norte de Italia, para consolidar de este modo sus posiciones en las negociaciones pacíficas con Austria acerca de la integridad del territorio de Cerdeña y de la cuestión romana. Como es sabido, la suerte de Italia se decide en los campos de batalla del Norte de Italia. Por tanto, con la Lombardía y el Piamonte había caído Roma, y Francia, si no admitía

* Las apariencias. (*N. de la Edit.*)

esto, tenía que declarar la guerra a Austria, y con ello a la contrarrevolución europea. ¿Consideraba de pronto la Asamblea Nacional al ministerio Barrot como el viejo Comité de Salvación Pública[47]? ¿O se consideraba a sí misma como la Convención? ¿Para qué, pues, la ocupación militar de un punto del Norte de Italia? Bajo este velo transparente, se ocultaba la expedición contra Roma.

El 14 de abril, 14.000 hombres, bajo el mando de Oudinot, se hicieron a la vela con rumbo a Civitavecchia, y el 16 de abril la Asamblea Nacional concedía al ministerio un crédito de 1.200.000 francos para sostener durante tres meses una flota de intervención en el Mediterráneo. De este modo suministraba al ministerio todos los medios para intervenir contra Roma, haciendo como si se tratase de intervenir contra Austria. No veía lo que hacía el ministerio; se limitaba a escuchar lo que decía. Semejante fe no se conocía ni siquiera en Israel; la Constituyente había venido a parar a la situación de no tener derecho a saber lo que tenía que hacer la república constituida.

Finalmente, el 8 de mayo se representó la última escena de la comedia: la Constituyente requirió al ministerio a que acelerase las medidas encaminadas a reducir la expedición italiana al objetivo que se le había asignado. Aquella misma noche, Bonaparte publicó una carta en el *Moniteur* en la que expresaba a Oudinot su más profundo agradecimiento. El 11 de mayo, la Asamblea Nacional rechazó el acta de acusación contra el mismo Bonaparte y su ministerio. Y la Montaña, que, en vez de desgarrar este tejido de engaños, tomó por el lado trágico la comedia parlamentaria para desempeñar en ella el papel de un Fouquier-Tinville, no hacía con esto más que dejar asomar su piel innata de cordero pequeñoburgués por debajo de la piel prestada de león de la Convención.

La segunda mitad de la vida de la Constituyente se resume así: el 29 de enero confiesa que las fracciones burguesas monárquicas son los superiores naturales de la república por ella constituida; el 21 de marzo, que la violación de la Constitución es la realización de ésta; y el 11 de mayo, que la con tanto bombo pregonada alianza pasiva de la República Francesa con los pueblos

que luchan por su libertad, significa su alianza activa con la contrarrevolución europea.

Esta mísera Asamblea se retiró de la escena después de haberse dado, dos días antes de su cumpleaños —el 4 de mayo—, la satisfacción de rechazar la propuesta de amnistía para los insurrectos de Junio. Con su poder destrozado; odiada a muerte por el pueblo; repudiada, maltratada, echada a un lado con desprecio por la burguesía, cuyo instrumento era; obligada, en la segunda mitad de su vida, a desautorizar la primera; despojada de su ilusión republicana; sin grandes obras en el pasado ni esperanzas en el futuro; cuerpo vivo muriéndose a pedazos, no acertaba a galvanizar su propio cadáver más que evocando constantemente el recuerdo de la victoria de Junio y volviendo a vivir aquellos días: reafirmándose a fuerza de repetir constantemente la condenación de los condenados. ¡Vampiro que se alimentaba de la sangre de los insurrectos de Junio!

Dejó detrás de sí el déficit del Estado, acrecentado por los costos de la insurrección de Junio, por la abolición del impuesto sobre la sal, por las indemnizaciones asignadas a los dueños de las plantaciones al ser abolida la esclavitud de los negros, por los costos de la expedición romana y por la desaparición del impuesto sobre el vino, cuya abolición acordó ya en su agonía, como un anciano malévolo que se alegra de echar sobre los hombros de su sonriente heredero una deuda de honor comprometedora.

En los primeros días de marzo comenzó la campaña electoral para la *Asamblea Nacional Legislativa*. Dos grupos principales se enfrentaron: el *partido del orden*[48] y el *partido demócrata-socialista* o *partido rojo*, y entre los dos estaban los *Amigos de la Constitución*, bajo cuyo nombre querían hacerse pasar por un partido los republicanos tricolores del *National*. El *partido del orden* se había formado inmediatamente después de las jornadas de Junio. Sólo cuando el 10 de diciembre le permitió apartar de su seno a la pandilla del *National*, la pandilla de los republicanos burgueses, se descubrió el misterio de su existencia: la *coalición de los orleanistas y legitimistas* en *un solo partido*. La clase burguesa se dividía en dos grandes fracciones, que habían ostentado por turno el monopolio del poder: la *gran propiedad territorial* bajo la *monarquía restaurada*[49], y así mismo la *aristocracia financiera* y la *burguesía industrial* bajo la *monarquía de Julio*. *Borbón* era el nombre regio para designar la influencia preponderante de los intereses de una fracción; *Orleáns*, el nombre regio que designaba la influencia preponderante de los intereses de otra fracción; el *reino anónimo de la república* era el único en que ambas fracciones podían afirmar, con igualdad de participación en el poder, su interés común de clase, sin abandonar su mutua rivalidad. Si la república burguesa no podía ser sino la dominación completa y claramente manifestada de toda la clase burguesa ¿qué más podía ser que la dominación de los orleanistas complementados por los legitimistas y de los legitimistas complementados por los orleanistas, la *síntesis de la Restauración y de la monarquía de Julio*? Los republicanos burgueses del *National* no representaban a ninguna gran fracción de su clase apoyada en bases económicas. Tenían solamente la significación y el título histórico de haber hecho valer, bajo la monarquía —frente a ambas fracciones burguesas, que sólo concebían su *régimen particular*—, el régimen general de la clase burguesa, el *reino anónimo de la república*, que ellos idealizaban y adornaban con antiguos arabescos, pero en el que saludaban sobre todo la dominación de su pandilla. Si el partido del *National* creyó volverse loco cuando vio en las cumbres de la república fundada por él a los monárquicos coligados, no menos se engañaban éstos en cuanto al hecho de su dominación conjunta. No comprendían que si cada una de sus fracciones, tomada aisladamente, era monárquica, el producto de su combinación química tenía que ser necesariamente *republicano*; que la monarquía blanca y la azul tenían necesariamente que neutralizarse en la república tricolor. Obligadas —por su oposición contra el proletariado revolucionario y contra las clases de transición que se iban precipitando más y más hacia éste como centro— a apelar a su fuerza unificada y a conservar la organización de esta fuerza unificada, cada una de ambas fracciones del partido del orden tenía que exaltar —frente a los apetitos de restauración y de supremacía de la otra— la dominación común, es decir, la *forma republicana* de la dominación burguesa. Así vemos a estos monárquicos, que en un principio creían en una restauración inmediata y que más tarde conservaban la forma republicana, con-

fesar a la postre, llenos los labios de espumarajos de rabia o invectivas mortales contra la república, que sólo pueden avenirse dentro de ella y que aplazan la restauración por tiempo indefinido. El disfrute de la dominación conjunta fortalecía a cada una de las dos fracciones y las hacía todavía más incapaces y más reacias a someterse la una a la otra, es decir, a restaurar la monarquía.

El *partido del orden* proclamaba directamente, en su programa electoral, la dominación de la clase burguesa, es decir, la conservación de las condiciones de vida de su dominación: de la *propiedad*, de la *familia*, de la *religión*, del *orden*. Presentaba, naturalmente, su dominación de clase y las condiciones de esta dominación, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ella se derivan. El partido del orden disponía de recursos pecuniarios enormes, organizaba sucursales en toda Francia, tenía a sueldo a todos los ideólogos de la vieja sociedad, disponía de la influencia del gobierno existente, poseía un ejército gratuito de vasallos en toda la masa de pequeños burgueses y campesinos que, alejados todavía del movimiento revolucionario, veían en los grandes dignatarios de la propiedad a los representantes naturales de su pequeña propiedad y de los pequeños prejuicios que ésta acarrea; representado en todo el país por un sinnúmero de reyezuelos, el partido del orden podía castigar como insurrección la no aceptación de sus candidatos, despedir a los obreros rebeldes, a los mozos de labor que se resistiesen, a los domésticos, a los dependientes, a los empleados de ferrocarriles, a los escribientes, a todos los funcionarios supeditados a él en la vida civil. Y podía, por último, mantener en algunos sitios la leyenda de que la Constituyente republicana no había dejado al Bonaparte del 10 de diciembre revelar sus virtudes milagrosas. Al hablar del partido del orden, no nos hemos referido a los bonapartistas. Estos no formaban una fracción seria de la clase burguesa, sino una colección de viejos y supersticiosos inválidos y de jóvenes y desoreídos caballeros de industria. El partido del orden venció en las elecciones, enviando una gran mayoría a la Asamblea Legislativa.

Frente a la clase burguesa contrarrevolucionaria coligada, aquellos sectores de la pequeña burguesía y de la

clase campesina en los que ya había prendido el espíritu de la revolución tenían que coligarse naturalmente con el gran portador de los intereses revolucionarios, con el proletariado revolucionario. Y hemos visto cómo las derrotas parlamentarias empujaron a los portavoces demócratas de la pequeña burguesía en el parlamento, es decir, a la Montaña, hacia los portavoces socialistas del proletariado, y cómo los *concordats à l'amiable*, la brutal defensa de los intereses de la burguesía y la bancarrota empujaron también a la verdadera pequeña burguesía fuera del parlamento hacia los verdaderos proletarios. El 27 de enero habían festejado la Montaña y los socialistas su reconciliación; en el gran banquete de febrero de 1849, reafirmaron su decisión de unirse. El partido social y el demócrata, el partido de los obreros y el de los pequeños burgueses se unieron para formar *el partido socialdemócrata*, es decir, el *partido rojo*.

Paralizada durante un momento por la agonía que siguió a las jornadas de Junio, la República Francesa pasó desde el levantamiento del estado de sitio, desde el 19 de octubre, por una serie ininterrumpida de emociones febriles: primero, la lucha en torno a la presidencia; luego, la lucha del presidente con la Constituyente; la lucha en torno a los clubs; el proceso de Bourges[60] en el que, frente a las figurillas del presidente, de los monárquicos coligados, de los republicanos «honestos», de la Montaña democrática y de los doctrinarios socialistas del proletariado, sus verdaderos revolucionarios aparecían como gigantes antediluvianos que sólo un diluvio puede dejar sobre la superficie de la sociedad o que sólo pueden preceder a un diluvio social; la agitación electoral; la ejecución de los asesinos de Bréa[61]; los continuos procesos de prensa; las violentas intromisiones policíacas del Gobierno en los banquetes; las insolentes provocaciones monárquicas; la colocación en la picota de los retratos de Luis Blanc y Caussidière; la lucha ininterrumpida entre la república constituida y la Asamblea Constituyente, lucha que a cada momento hacía retroceder a la revolución a su punto de partida, que convertía a cada momento al vencedor en vencido y al vencido en vencedor y trastrocaba en un abrir y cerrar de ojos la posición de los partidos y las clases, sus divorcios y sus alianzas;

la rápida marcha de la contrarrevolución europea, la gloriosa lucha de Hungría; los levantamientos armados alemanes; la expedición romana, la derrota ignominiosa del ejército francés delante de Roma. En este torbellino, en este agobio de la inquietud histórica, en este dramático flujo y reflujo de las pasiones revolucionarias, de las esperanzas, de los desengaños, las diferentes clases de la sociedad francesa tenían necesariamente que contar sus etapas de desarrollo por semanas, como antes las habían contado por medios siglos. Una parte considerable de los campesinos y de las provincias estaba ya imbuida del espíritu revolucionario. No era sólo que estuvieran desengañados acerca de Napoleón; era que el partido rojo les brindaba en vez del nombre el contenido: en vez de la ilusoria libertad de impuestos la devolución de los mil millones abonados a los legitimistas, la reglamentación de las hipotecas y la supresión de la usura.

Hasta el mismo ejército estaba contagiado de la fiebre revolucionaria. El ejército, al votar por Bonaparte, había votado por la victoria y Bonaparte le daba la derrota. Había votado por el pequeño cabo detrás del cual se ocultaba el gran capitán revolucionario, y Bonaparte le daba los grandes generales tras de cuya fachada se ocultaba un cabo mediocre. No cabía duda de que el partido rojo, es decir, el partido demócrata unificado, si no la victoria, tenía que conseguir por lo menos grandes triunfos; de que París, el ejército y gran parte de las provincias votarían por él. *Ledru-Rollin*, el jefe de la Montaña, salió elegido en cinco departamentos; ningún jefe del partido del orden consiguió semejante victoria, tampoco la consiguió ningún nombre del partido propiamente proletario. Esta elección nos revela el misterio del partido demócrata-socialista. De una parte, la Montaña, campeón parlamentario de la pequeña burguesía demócrata, se veía obligada a coligarse con los doctrinarios socialistas del proletariado, y el proletariado, obligado por la espantosa derrota material de Junio a levantar cabeza de nuevo mediante victorias intelectuales y no capacitado todavía por el desarrollo de las demás clases para empuñar la dictadura revolucionaria, tenía que echarse en brazos de los doctrinarios de su emancipación, de los fundadores de sectas socialistas; de otra parte, los campesinos revolucionarios, el ejército, las provincias, se colocaban detrás de la Montaña. Y así ésta se convertía en señora del campo de la revolución. Mediante su inteligencia con los socialistas, había alejado todo antagonismo dentro del campo revolucionario. En la segunda mitad de la vida de la Constituyente, la Montaña representó el patetismo republicano de la misma, haciendo olvidar los pecados cometidos por ella durante el Gobierno provisional, durante la Comisión Ejecutiva y durante las jornadas de Junio. A medida que el partido del *National*, conforme a su carácter de partido a medias, se dejaba hundir por el Gobierno monárquico, subía el partido de la Montaña, eliminado durante la época de omnipotencia del *National*, y se imponía como el representante parlamentario de la revolución. En realidad, el partido del *National* no tenía nada que oponer a las otras fracciones, las monárquicas, más que personalidades ambiciosas y habladurías idealistas. En cambio, el partido de la Montaña representaba a una masa fluctuante entre la burguesía y el proletariado y cuyos intereses materiales reclamaban instituciones democráticas. Frente a los Cavaignac y los Marrast, Ledru-Rollin y la Montaña representaban, por tanto, la verdad de la revolución, y la conciencia de esta importante situación les infundía tanto más valentía cuanto más se limitaban las manifestaciones de la energía revolucionaria a ataques parlamentarios, a formulación de actas de acusación, a amenazas, grandes voces, tonantes discursos y extremos que no pasaban nunca de frases. Los campesinos se encontraban en situación muy análoga a la de los pequeños burgueses y tenían casi las mismas reivindicaciones sociales que formular. Por eso, todas las capas intermedias de la sociedad, en la medida en que se veían arrastradas al movimiento revolucionario, tenían que ver necesariamente en Ledru-Rollin a su héroe. Ledru-Rollin era el personaje de la pequeña burguesía democrática. Frente al partido del orden, tenían que pasar a primer plano, ante todo, los reformadores de ese orden, medio conservadores, medio revolucionarios y utopistas por entero.

El partido del *National*, los «amigos de la Constitución *quand mêmes**, los *républicains purs et simples***,

* A pesar de todo. (*N. de la Edit.*)
** Republicanos puros y simples. (*N. de la Edit.*)

salieron completamente derrotados de las elecciones. Sólo una minoría ínfima de este partido fue enviada a la Cámara legislativa; sus jefes más notorios desaparecieron de la escena, incluso Marrast, el redactor jefe y Orfeo de la república «honesta».

El 28 de mayo se reunió la Asamblea Legislativa, y el 11 de junio volvió a reanudarse la colisión del 8 de mayo; Ledru-Rollin, en nombre de la Montaña, presentó, a propósito del bombardeo de Roma, un acta de acusación contra el presidente y el ministerio incriminándoles la violación de la Constitución. El 12 de junio, rechazó la Asamblea Legislativa el acta de acusación, como la había rechazado la Asamblea Constituyente el 11 de mayo, pero esta vez el proletariado arrastró a la Montaña a la calle, aunque no a la lucha, sino a una procesión callejera simplemente. Basta decir que la Montaña iba a la cabeza de este movimiento para comprender que el movimiento fue vencido y que el Junio de 1849 resultó una caricatura tan ridícula como indigna del Junio de 1848. La gran retirada, del 13 de junio sólo resultó eclipsada por el parte de operaciones, todavía más grande, de Changarnier, el gran hombre improvisado por el partido del orden. Toda época social necesita sus grandes hombres y, si no los encuentra, los inventa, como dice Helvetius.

El 20 de diciembre sólo existía la mitad de la república burguesa constituida: el *presidente*; el 28 de mayo fue completada con la otra mitad, con la *Asamblea Legislativa*. En junio de 1848, la república burguesa en formación había grabado su partida de nacimiento en el libro de la historia con una batalla inenarrable contra el proletariado; en junio de 1849, la república burguesa constituida lo hizo mediante una comedia incalificable representada con la pequeña burguesía. Junio de 1849 fue la Némesis que se vengaba del Junio de 1848. En junio de 1849 no fueron vencidos los obreros, sino abatidos los pequeños burgueses que se interponían entre ellos y la revolución. Junio de 1849 no fue la tragedia sangrienta entre el trabajo asalariado y el capital, sino la comedia entre el deudor y el acreedor: comedia lamentable y llena de escenas de encarcelamientos. El partido del orden había vencido; era todopoderoso. Ahora tenía que poner de manifiesto lo que era.

III

Las consecuencias del 13 de junio de 1849

El 20 de diciembre, la cabeza de Jano de la *república constitucional* no había enseñado todavía más que *una* cara, la del poder ejecutivo, con los rasgos borrosos y achatados de Luis Bonaparte; el 28 de mayo de 1849 enseñó la otra cara, la del poder *legislativo*, llena de cicatrices que habían dejado en ella las orgías de la Restauración y de la monarquía de Julio. Con la Asamblea Nacional legislativa se completó la formación de la *república constitucional*, es decir, de la forma republicana de gobierno en que queda constituida la dominación de la clase burguesa, y por tanto la dominación conjunta de las dos grandes fracciones monárquicas que forman la burguesía francesa: los legitimistas y los orleanistas coligados, el *partido del orden*. Y, mientras de este modo la República Francesa era concedida en propiedad a la coalición de los partidos monárquicos, la coalición europea de las potencias contrarrevolucionarias emprendía al mismo tiempo una cruzada general contra los últimos refugios de las revoluciones de Marzo. Rusia se lanzó sobre Hungría, Prusia marchó contra el ejército que luchaba por la Constitución del Reich y Oudinot bombardeó a Roma. La crisis europea marchaba, evidentemente, hacia un viraje decisivo; las miradas de toda Europa se dirigían a París y las miradas de todo París a la *Asamblea Legislativa*.

El 11 de junio subió a la tribuna Ledru-Rollin. No pronunció un discurso, sino que formuló contra los ministros una requisitoria escueta, sobria, documentada, concentrada, violenta.

El ataque contra Roma es un ataque contra la Constitución; el ataque contra la República Romana, un ataque contra la República Francesa. El artículo 5 de la Constitución dice así: «La República Francesa no empleará jamás sus fuerzas militares contra la libertad de ningún pueblo»; y el presidente emplea el ejército francés contra la libertad de Roma. El artículo 54 de la Constitución prohíbe al poder ejecutivo declarar ninguna guerra sin

Título original:
DER ACHTZEHNTE BRUMAIRE
DES LOUIS BONAPARTE

Traducción del texto
de la segunda edición
de
O. P. Safont

Cubierta: Alberto Corazón

1.ª edición: junio de 1968
2.ª edición: mayo de 1971

Depósito legal: B. 17.391 - 1971
Impreso en España

1971. - Ariel, S. A. - Avda. J. Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat

PRÓLOGO DEL AUTOR A LA SEGUNDA EDICIÓN *

Mi malogrado amigo Joseph Weydemeyer [1] se proponía editar en Nueva York, a partir del 1 de enero de 1852, un semanario político. Me invitó a mandarle para dicho semanario la historia del *coup d'état*. Le escribí, pues, un artículo cada semana, hasta mediados de febrero, bajo el título de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Entretanto, el plan inicial de Weydemeyer había fracasado. En cambio, publicó en la primavera de 1852 una revista mensual titulada *Die Revolution*,[2] cuyo primer cuaderno está formado por mi *Dieciocho brumario*. Algunos cientos de ejemplares de este cuaderno salieron camino de Alemania, pero no llegaron a entrar en el comercio de libros propiamente dicho. Un librero alemán, que se las daba de tremendamente radical y a quien le propuse encargarse de la venta, rechazó con verdadera indignación moral tan "inoportuna pretensión".

Como se ve por estos datos, la presente obra nació

* Publicada en Hamburgo en 1869.

1. Comandante militar del distrito de Saint Louis durante la guerra civil en Norteamérica. *(N. de Marx.)*

2. *Die Revolution*: semanario comunista que editó en 1852, en Nueva York, J. Weydemeyer, miembro de la Liga de los Comunistas y amigo de Marx y Engels. Éstos aceptaron la invitación de colaborar periódicamente en la revista, que vio la luz sólo dos veces (en enero de 1852), debiendo suspender su publicación por dificultades económicas. Weydemeyer publicó en mayo de 1852 la obra de Marx *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en un volumen que formó el primer opúsculo de la "revista no periódica" *Die Revolution*.

mentario se estrellan contra la actitud irreconciliable de las fracciones monárquicas. Pero la burguesía clamaba tanto más estentóreamente por un "gobierno fuerte", encontraba tanto más imperdonable dejar a Francia "sin administración", cuanto más parecía estar en marcha una crisis comercial general, que laboraba en las ciudades en pro del socialismo como laboraba en el campo el bajo precio ruinoso del trigo. El comercio languidecía cada día más, los brazos parados aumentaban visiblemente, en París había por lo menos 10.000 obreros sin pan; en Rouen, Mulhouse, Lyon, Roubaix, Tourcoing, Saint-Étienne, Elbeuf, etc., se paralizaban innumerables fábricas. En estas circunstancias, Bonaparte pudo atreverse a restaurar, el 11 de abril, el gobierno del 18 de enero, con los señores Rouher, Fould, Baroche, etc., reforzados por el señor León Faucher, a quien la Asamblea Constituyente, durante sus últimos días, por unanimidad, con la sola excepción de los votos de cinco ministros, había estigmatizado con un voto de desconfianza por la difusión de telegramas falsos. Por tanto, la Asamblea Nacional había conseguido el 18 de enero un triunfo sobre el ministerio, había luchado durante tres meses contra Bonaparte para que el 11 de abril Fould y Baroche pudiesen recibir en su alianza ministerial, como tercero, al puritano Faucher.

En noviembre de 1849, Bonaparte se había contentado con un ministerio no *parlamentario* y en enero de 1851 con un ministerio *extraparlamentario;* el 11 de abril, se sintió ya lo bastante fuerte para formar un ministerio *antiparlamentario,* en el que se unían armónicamente los votos de desconfianza de ambas Asambleas, la Constituyente y la Legislativa, la republicana y la monárquica. Esta sucesión de

ministerios era el termómetro con que el parlamento podía medir el descenso de su propio calor vital. A fines de abril, éste había caído tan bajo, que Persigny pudo invitar a Changarnier, en una entrevista personal, a pasarse al campo del presidente. Le aseguró que Bonaparte consideraba completamente destruida la influencia de la Asamblea Nacional y que estaba preparada ya la proclama que había de publicarse después del *coup d'état,* constantemente proyectado pero otra vez accidentalmente aplazado. Changarnier comunicó a los caudillos del partido del orden esta sentencia de muerte, pero, ¿quién cree que las picaduras de las chinches matan? Y el parlamento, con estar tan derrotado, tan descompuesto, tan corrompido, no podía resistirse a ver en el duelo con el grotesco jefe de la Sociedad del 10 de diciembre algo más que el duelo con una chinche. Pero Bonaparte contestó al partido del orden como Agesilao al rey Agis: [54 bis] *"Te parezco una hormiga, pero algún día seré león".*[55]

VI

La coalición con la Montaña y los republicanos puros, a que el partido del orden se veía condenado, en sus vanos esfuerzos por retener el poder militar y reconquistar la suprema dirección del poder ejecutivo, demostraba irrefutablemente que había perdido su pro-

54 bis. Agis II, rey de Esparta, hermano mayor de Agesilao.

55. Marx utiliza, no con toda exactitud, el siguiente episodio del libro *Deipnosophistae* ("El banquete de los sofistas"), de Ateneo, escritor griego (s. II-III): El faraón egipcio Taxos, al ver la pequeña estatura del rey de Esparta Agesilao, que había acudido en su ayuda con las tropas a su mando, le dijo: "La montaña estaba encinta. Zeus se asustó. Pero la montaña parió un ratón". El rey de Esparta replicó: "Te parezco un ratón, pero algún día te pareceré un león".

pia *mayoría parlamentaria*. La mera fuerza del calendario, la manilla del reloj, dio el 28 de mayo la señal para su completa desintegración. Con el 28 de mayo comienza el último año de vida de la Asamblea Nacional. Esta tenía que dedicarse ahora por seguir manteniendo intacta la Constitución o por revisarla. Pero la revisión constitucional no quería decir solamente dominación de la burguesía o de la democracia pequeñoburguesa, democracia o anarquía proletaria, república parlamentaria o Bonaparte, sino que quería decir también Orléans o Borbón. Así cayó en el parlamento la manzana de la discordia, que por fuerza tenía que avivar el conflicto de intereses que dividían el partido del orden en fracciones enemigas. El partido del orden era una amalgama de sustancias sociales heterogéneas. El problema de la revisión creó la temperatura política que descompuso el producto en sus elementos originarios.

El interés de los bonapartistas por la revisión era sencillo. Para ellos, tratábase sobre todo de derogar el artículo 45, que prohibía la reelección de Bonaparte y la prórroga de sus poderes. No menos sencilla parecía la posición de los republicanos. Éstos rechazaban incondicionalmente toda revisión, viendo en ella una conspiración general contra la república. Y como disponían de *más de la cuarta parte* de los votos de la Asamblea Nacional y constitucionalmente eran necesarias las tres cuartas partes para acordar válidamente la revisión y convocar la Asamblea encargada de llevarla a cabo, les bastaba con contar sus votos para estar seguros del triunfo. Y estaban seguros de triunfar.

Frente a estas posiciones tan claras, el partido del orden se hallaba metido en inextricables contradicciones. Si rechazaba la revisión, ponía en peligro el *status quo*, no dejando a Bonaparte más que una salida, la de la violencia, entregando a Francia, el segundo [domingo] de mayo de 1852, en el momento decisivo, a la anarquía revolucionaria, con un presidente que había perdido su autoridad, con un parlamento que no la tenía hacía ya mucho tiempo y con un pueblo que aspiraba a reconquistarla. Si votaba por la revisión constitucional, sabía que votaba en vano y que sus votos fracasarían necesariamente ante el veto constitucional de los republicanos. Si, anticonstitucionalmente, declaraba válida la simple mayoría de votos, sólo podía confiar en dominar la revolución, sometiéndose sin condiciones a las órdenes del poder ejecutivo y erigía a Bonaparte en dueño de la Constitución, de la revisión constitucional y del propio partido del orden. Una revisión sólo parcial, que prorrogase los poderes del presidente, abría el camino a la usurpación imperial. Una revisión general, que acortase la vida de la república, planteaba un conflicto inevitable entre las pretensiones dinásticas, pues las condiciones para una restauración borbónica y para una restauración orleanista no sólo eran distintas, sino que se excluían mutuamente.

La *república parlamentaria* era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación *en común*, la única forma de gobierno en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad. Como monárquicos, volvían a caer en su antiguo antagonismo, en la lucha por la

supremacía de la propiedad territorial o la del dinero, y la expresión suprema de este antagonismo, su personificación, eran sus mismos reyes, sus dinastías. De aquí la resistencia del partido del orden contra *la vuelta de los Borbones.*

El diputado orleanista Creton había presentado periódicamente en 1849, 1850 y 1851, la proposición de derogar el decreto de destierro contra las familias reales. Y el parlamento daba, con la misma periodicidad, el espectáculo de una asamblea de monárquicos que se obstinaban en cerrar a sus reyes desterrados la puerta por la que podían retornar a la patria. Ricardo III había asesinado a Enrique VI con la observación de que era demasiado bueno para este mundo y estaba mejor en el cielo. Aquellos monárquicos declaraban que Francia no merecía volver a poseer sus reyes. Obligados por la fuerza de las circunstancias, se habían convertido en republicanos y sancionaban repetidamente la decisión del pueblo que expulsaba a sus reyes de Francia.

La revisión constitucional —y las circunstancias obligaban a tomarla en cuenta— ponía en tela de juicio, a la par que la república, la dominación en común de las dos fracciones de la burguesía, y resucitaba de nuevo, con la posibilidad de una restauración de la monarquía, la rivalidad de intereses que ésta había representado alternativamente, y con preferencia resucitaba la lucha por la supremacía de una fracción sobre la otra. Los diplomáticos del partido del orden creían poder dirimir la lucha amalgamando ambas dinastías mediante una llamada *fusión* de los partidos monárquicos y de sus casas reales. La verdadera fusión de la restauración y de la monarquía de julio era la república parlamentaria, en la que se borraban los colores orleanista y legitimista y las especies burguesas desa-

parecían en el burgués a secas, en el género burgués. Pero ahora se trataba de que el orleanista se hiciese legitimista y el legitimista orleanista. Se quería que la monarquía, encarnación de su antagonismo, pasase a encarnar su unidad, que la expresión de sus intereses fraccionales exclusivos se convirtiese en expresión de su interés común de clase, que la monarquía hiciese lo que sólo podía hacer y había hecho la abolición de dos monarquías, la República. Era la piedra filosofal, en cuyo descubrimiento se quebraban la cabeza los doctores del partido del orden. ¡Como si la monarquía legítima pudiera convertirse nunca en la monarquía del burgués industrial o la monarquía burguesa en la monarquía de la aristocracia tradicional de la tierra! ¡Como si la propiedad territorial y la industria pudiesen hermanarse bajo *una sola* corona, cuando ésta sólo podía ceñirla una cabeza, la del hermano mayor o la del menor! ¡Como si la industria pudiese avenirse nunca con la propiedad territorial, mientras ésta no se decide a hacerse industrial! Aunque Enrique V muriese mañana, el conde de París no se convertiría por ello en rey de los legitimistas, a menos que dejase de serlo de los orleanistas. Sin embargo, los filósofos de la fusión, que se engreían a medida que el problema de la revisión iba pasando al primer plano, que hicieron de la *Assemblée nationale* [56] su órgano diario oficial y que incluso vuelven a laborar en este momento (febrero de 1852), buscaban la explicación de todas las dificultades en la resistencia y la rivalidad de ambas dinastías. Los intentos de reconciliar a la familia de Orléans con Enrique V, intentos que comenzaron desde la muerte de Luis Fe-

56. *L'Assemblée Nationale:* diario francés de tendencia monárquico-legitimista que se publicó en París entre 1848 y 1857.

lipe, pero que, como todas las intrigas dinásticas, solamente se representaban, en general, durante las vacaciones de la Asamblea Nacional, en los entreactos, entre bastidores, más por coquetería sentimental con la vieja superstición que como un propósito serio, se convirtieron ahora en un asunto de Estado llevado por el partido del orden a la escena pública, en vez de representarse como antes en un teatro de aficionados. Los correos volaban de París a Venecia,[57] de Venecia a Claremont, de Claremont a París. El conde de Chambord lanza un manifiesto en el que "con la ayuda de todos los miembros de su familia", anuncia, no su restauración, sino la restauración "nacional". El orleanista Salvandy se echa a los pies de Enrique V. En vano los jefes legitimistas Berryer, Benoist D'Azy, Saint-Priest, se van en peregrinación a Claremont, a convencer a los Orléans. Los fusionistas se dan cuenta demasiado tarde de que los intereses de ambas fracciones burguesas no pierden en exclusivismo ni ganan en espíritu de conciliación por agudizarse bajo la forma de intereses de familia, de intereses de dos casas reales. Aunque Enrique V reconociese al conde de París como su sucesor (único éxito que, en el mejor de los casos, podía conseguir la fusión), la casa de Orléans no ganaba con ello ningún derecho que no le garantizase ya la falta de hijos de Enrique V y en cambio perdía todos los que le había conquistado la revolución de julio. Renunciaba a sus derechos originarios, a todos los títulos que, en una lucha casi secular, había ido arrancando a la rama más antigua de los Borbones, cambiaba sus prerrogativas históricas, las

57. Venecia fue en la década del 50 del siglo XIX el lugar de residencia del conde de Chambord, pretendiente legitimista al trono de Francia.

prerrogativas de la monarquía moderna, por las prerrogativas de su árbol genealógico. Por tanto, la fusión no era más que la abdicación voluntaria de la casa de Orléans, su resignación legitimista, la vuelta arrepentida de la Iglesia protestante del Estado a la Iglesia católica. Una retirada que, además, no la llevaba siquiera al trono que había perdido, sino a las gradas del trono en que había nacido. Los antiguos ministros orleanistas, Guizot, Duchâtel, etc., que se fueron también corriendo a Claremont, a abogar por la fusión, sólo representaban en realidad el mal sabor de boca que había dejado la revolución de Julio, la falta de fe en la monarquía burguesa y en la monarquía de los burgueses, la fe supersticiosa en la legitimidad como último amuleto contra la anarquía. Creyéndose mediadores entre los Orléans y los Borbón, sólo eran en realidad orleanistas apóstatas, y como tales los recibió el príncipe de Joinville. En cambio, el sector viable y batallador de los orleanistas, Thiers, Baze, etc., convenció con tanto mayor facilidad a la familia de Luis Felipe de que si toda restauración monárquica inmediata presuponía la fusión de ambas dinastías, y ésta, a su vez, la abdicación de la casa de Orléans, en cambio correspondía por entero a la tradición de sus antepasados el reconocer provisionalmente la república esperando a que los acontecimientos permitiesen convertir el sillón presidencial en trono. Se difundió en forma de rumor la candidatura de Joinville a la presidencia, manteniéndose en suspenso la curiosidad pública, y algunos meses más tarde, en septiembre, después de rechazarse la revisión constitucional, tal candidatura fue públicamente proclamada.

De este modo, no sólo había fracasado el intento de una fusión monárquica entre orleanistas y legiti-

mistas, sino que había roto su *fusión parlamentaria*, su forma común republicana, descomponiendo el partido del orden en sus primitivos elementos; pero, cuanto más crecía el divorcio entre Claremont y Venecia, cuanto más se rompía su avenencia y más se iba extendiendo la agitación a favor de Joinville, más acuciantes y más serias se hacían las negociaciones entre Faucher, el ministro de Bonaparte, y los legitimistas.

La descomposición del partido del orden no se detuvo en sus elementos primitivos. Cada una de las dos grandes fracciones se descompuso a su vez de nuevo. Era como si volviesen a revivir todos los viejos matices que antiguamente se habían combatido dentro de cada uno de los dos campos, el legitimista y el orleanista; como ocurre con los infusorios secos reviviendo al contacto con el agua; como si hubiesen recuperado la suficiente energía vital para formar grupos propios y antagonismos independientes. Los legitimistas rememoraban los litigios entre las Tullerías y el pabellón Marsan[57 bis], entre Villèle y Polignac.[58] Los orleanistas volvían a vivir la edad de oro de los torneos entre Guizot, Molé, Broglie, Thiers y Odilon Barrot.

El sector revisionista del partido del orden, aunque discorde también en cuanto a los límites de la revisión, integrado por los legitimistas bajo Berryer

57 bis. El pabellón Marsan, en el palacio de las Tullerías, fue bajo Luis XVIII el lugar de residencia del futuro Carlos X, el conde de Artois. Éste, muy reaccionario, se opuso a la política moderada de Luis XVIII, lo cual originó toda suerte de intrigas.

58. Se alude a las divergencias tácticas que surgieron en el campo de los legitimistas en la época de la Restauración. Luis XVIII y Villèle eran partidarios de que se aplicaran con mayor prudencia las medidas reaccionarias, en tanto que el conde de Artois (coronado en 1824 con el nombre de Carlos X) y Polignac, sin tener en cuenta en absoluto la situación del país, propugnaban la restauración completa del régimen prerrevolucionario.

y Falloux de un lado, y de otro La Rochejaquelein y los orleanistas cansados de luchar, bajo Molé, Broglie, Montalembert y Odilon Barrot, llegó a un acuerdo con las representantes bonapartistas acerca de la siguiente vaga y confusa proposición:

> Los diputados abajo firmantes, con el fin de restituir a la nación el pleno ejercicio de su soberanía, proponen que la Constitución sea revisada.

Pero al mismo tiempo declaraban unánimemente, por boca de su portavoz, Tocqueville, que la Asamblea Nacional no tenía derecho a pedir la abolición de la república y que este derecho sólo correspondía a la cámara encargada de la revisión. Que, por lo demás, la Constitución sólo podía revisarse *por la vía "legal"*, es decir, cuando votasen por la revisión las tres cuartas partes de los votos constitucionalmente prescritas. Tras 6 días de turbulentos debates, el 19 de julio, fue rechazada, como era de prever, la revisión. Votaron a favor 446, pero en contra 278. Los orleanistas decididos, Thiers, Changarnier, etc., votaron con los republicanos y la Montaña.

La mayoría del parlamento se declaraba así en contra de la Constitución, pero ésta se declaraba, de por sí, a favor de la minoría y declaraba su acuerdo como obligatorio. Pero, ¿acaso el partido del orden no había supeditado la Constitución a la mayoría parlamentaria el 31 de mayo de 1850 y el 13 de junio de 1849? ¿No descansaba toda su política anterior en la supeditación de los artículos constitucionales a los acuerdos parlamentarios de la mayoría? ¿No había dejado a los demócratas y castigado en ellos la creencia bíblica en la letra de la ley? Pero en este momento la revisión constitucional no significaba más que la

continuación del poder presidencial, del mismo modo que la persistencia de la Constitución sólo significaba la destitución de Bonaparte. El parlamento se había declarado a favor de él, pero la Constitución se declaraba en contra del parlamento. Bonaparte obró, pues, en un sentido parlamentario al desgarrar la Constitución, y en un sentido constitucional al disolver el parlamento.

El parlamento había declarado a la Constitución, y con ella su propia dominación, "fuera de la mayoría"; con su acuerdo había derogado la Constitución y prorrogado los poderes presidenciales, declarando al mismo tiempo que ni aquélla podía morir, ni éstos vivir mientras él mismo persistiese. Los sepultureros estaban ya a la puerta. Mientras el parlamento discutía la revisión, Bonaparte retiró al general Baraguay d'Hilliers, que se mostraba indeciso, el mando de la primera división militar y nombró para sustituirle al general Magnan, el vencedor de Lyon, el héroe de las jornadas de diciembre, una de sus criaturas, que ya bajo Luis Felipe se había comprometido más o menos por él con motivo de la expedición de Boulogne.

El partido del orden demostró, con su acuerdo sobre la revisión, que no sabía gobernar ni servir, vivir ni morir, soportar la república ni derribarla, mantener la Constitución ni echarla por tierra, cooperar con el presidente ni romper con él. ¿De quién esperaba la solución de todas las contradicciones? Del calendario, de la marcha de los acontecimientos. Dejó de arrogarse un poder sobre éstos. Retó, por tanto, a los acontecimientos a que se impusiesen por la fuerza, retando con ello al poder, al que, en su lucha contra el pueblo, había ido cediendo un atributo tras otro, hasta reducirse a la impotencia frente a él. Para que el jefe del

poder ejecutivo pudiese trazar el plan de lucha contra ella con mayor desembarazo, fortalecer sus medios de ataque, elegir sus armas, consolidar sus posiciones, acordó, precisamente en este momento crítico, retirarse de la escena y aplazar sus sesiones por tres meses, del 10 de agosto al 4 de noviembre.

El partido parlamentario no sólo se había desdoblado en sus dos grandes fracciones y cada una de éstas no sólo se había subdividido, sino que el partido del orden dentro del parlamento se había divorciado del partido del orden *fuera* del parlamento. Los portavoces y escribas de la burguesía, su tribuna y su prensa, en una palabra, los ideólogos de la burguesía misma, los representantes y los representados aparecían divorciados y ya no se entendían más.

Los legitimistas de provincias, con su horizonte limitado y su ilimitado entusiasmo, acusaban a sus caudillos parlamentarios, Berryer y Falloux, de deserción al campo bonapartista y de traición contra Enrique V. Su inteligencia, que tenía la pureza de la flor de lis, creía en el pecado original, pero no en la diplomacia.

Incomparablemente más funesta y más decisiva era la ruptura de la burguesía comercial con los políticos que la representaban. No les reprochaba a éstos, como los legitimistas a sus representantes, el haber desertado de un principio, sino, por el contrario, el aferrarse a principios ya superfluos.

Ya he apuntado más arriba que, desde la entrada de Fould en el ministerio, el sector de la burguesía comercial que se había llevado la parte del león en el gobierno de Luis Felipe, *la aristocracia financiera*, se había hecho bonapartista. Fould no sólo representaba el interés de Bonaparte en la Bolsa, sino que representaba al mismo tiempo los intereses de la Bol-

sa cerca de Bonaparte. La posición de la aristocracia financiera queda rotundamente repetida en una cita tomada de su órgano europeo, *The Economist* [59] de Londres. En su número de 1 de febrero de 1851, publica la siguiente correspondencia de París:

> Por todas partes hemos podido comprobar que Francia exige ante todo tranquilidad. El presidente lo declara en su mensaje a la Asamblea Legislativa, la tribuna nacional le hace eco, los periódicos lo aseguran, se proclama desde el púlpito, *lo demuestran la sensibilidad de los valores del Estado ante la menor perspectiva de desorden y su firmeza tan pronto como triunfa el poder ejecutivo.*

En su número de 29 de noviembre de 1851, *The Economist* declara en su propio nombre:

> *En todas las Bolsas de Europa se reconoce ahora al presidente como el guardián del orden.*

La aristocracia financiera condenaba la lucha parlamentaria del partido del orden contra el poder ejecutivo como una *alteración del orden* y festejaba todos los triunfos del presidente sobre los supuestos representantes de aquél como un *triunfo del orden.* Por aristocracia financiera hay que entender aquí no sólo los grandes empresarios de los empréstitos y los especuladores en papel del Estado, cuyo interés fácilmente se comprende que coincida con el interés del poder público. Todo el moderno mundo financiero, toda la economía bancaria, se halla íntimamente entrelazada con el crédito público. Una parte de su capital activo se invierte, necesariamente, en valores del Estado y son rápidamente convertibles. Sus depósitos, el capital

59. *The Economist:* revista económica y política inglesa que se publica semanalmente en Londres desde 1843.

puesto a su disposición y distribuido por ellos entre los comerciantes e industriales, proviene, en parte, de los dividendos de los rentistas del Estado. Si en todas las épocas la estabilidad del poder público es el alfa y el omega para todo el mercado monetario y sus sacerdotes, ¿cómo no ha de serlo hoy, en que todo diluvio amenaza con arrastrar junto a los viejos Estados las viejas deudas del Estado?

También a la *burguesía industrial,* en su fanatismo por el orden, le irritaban las querellas del partido parlamentario del orden con el poder ejecutivo. Después de su voto del 18 de enero con motivo de la destitución de Changarnier, Thiers, Anglas, Sainte-Beuve, etcétera, recibieron reprimendas públicas, procedentes precisamente de sus mandantes de los distritos industriales, en las que se estigmatizaba sobre todo su coalición con la Montaña como un delito de alta traición contra el orden. Si bien hemos visto que las pullas jactanciosas, las mezquinas intrigas en que se manifestaba la lucha del partido del orden contra el presidente no merecían mejor acogida, por otra parte este partido burgués, que exigía a sus representantes que dejasen pasar sin resistencia el poder militar de manos de su propio parlamento a manos de un pretendiente aventurero, no era siquiera digno de las intrigas que se malgastaban en su interés. Demostraba que la lucha por defender su interés *público,* su propio *interés de clase,* su *poder político,* no hacía más que molestarle y disgustarle como una perturbación de su negocio privado.

Durante las giras de Bonaparte, los dignatarios burgueses de las ciudades provinciales, las autoridades municipales, los magistrados, etc., le recibían en todas partes, casi sin excepción, del modo más servil, aun

cuando, como hizo en Dijon, atacase sin reservas a la Asamblea Nacional y especialmente al partido del orden.

Cuando el comercio marchaba bien, como ocurría aún a comienzos de 1851, la burguesía comercial se enfurecía contra todo lo que fuese lucha parlamentaria, por miedo a que el comercio saliese perjudicado. Cuando el comercio marchaba mal, como ocurría constantemente desde fines de febrero de 1851, acusaba las luchas parlamentarias de ser la causa de la paralización y clamaba por que aquellas luchas se acallasen para que el comercio pudiera reanimarse. Los debates sobre la revisión constitucional coincidieron precisamente con esta época mala. Como aquí se trataba del ser o no ser de la forma de gobierno existente, la burguesía se sintió tanto más autorizada a reclamar a sus representantes que se pusiese fin a esta atormentadora situación provisional, y que se mantuviese el *status quo*. Esto no era ninguna contradicción. Para poner fin a esta situación provisional, ella entendía precisamente continuarla, aplazar hasta un remoto porvenir el momento de tomar una decisión. El *status quo* sólo podía mantenerse por dos caminos: prorrogar los poderes de Bonaparte o hacer que éste dimitiese constitucionalmente y elegir a Cavaignac. Una parte de la burguesía deseaba la segunda solución y no supo dar a sus representantes mejor consejo que callar, no tocar el punto candente. Creían que si sus representantes no hablaban, Bonaparte se abstendría de obrar. Querían un parlamento-avestruz, que escondiese la cabeza para no ser visto. Otra parte de la burguesía quería que Bonaparte, ya que estaba sentado en el sillón presidencial, continuase sentado en él, para que todo siguiese igual. Y le sublevaba que su

parlamento no violase abiertamente la Constitución y abdicase sin más rodeos.

Los consejos generales de los departamentos, representaciones provinciales de la gran burguesía, reunidos durante las vacaciones de la Asamblea Nacional, desde el 25 de agosto, se declaran casi unánimemente en pro de la revisión, es decir, en contra del parlamento y a favor de Bonaparte.

Más inequívocamente todavía que el divorcio con sus *representantes parlamentarios*, ponía de manifiesto la burguesía su furia contra sus representantes literarios, contra su propia prensa. Las condenas a multas inasequibles y a desvergonzadas penas de cárcel con que los jurados burgueses castigaban todo ataque de los periodistas burgueses contra los apetitos usurpadores de Bonaparte, todo intento por parte de la prensa de defender los derechos políticos de la burguesía contra el poder ejecutivo, causaban el asombro no sólo de Francia, sino de toda Europa.

Si el *partido parlamentario del orden*, con sus gritos pidiendo paz, se condenaba él mismo, como ya he indicado, a la paz de la sepultura; si declaraba la dominación política de la burguesía incompatible con la seguridad y la existencia de la burguesía, destruyendo con su propia mano, en la lucha contra las demás clases de la sociedad, todas las condiciones de su propio régimen, del régimen parlamentario, la *masa extraparlamentaria de la burguesía*, con su servilismo hacia el presidente, con sus insultos contra el parlamento, con el trato brutal a su propia prensa, empujaba a Bonaparte a oprimir, a destruir a sus oradores y sus escritores, sus políticos y sus literatos, su tribuna y su prensa, para poder así entregarse confiadamente a sus negocios privados bajo la protección

de un gobierno fuerte y absoluto. Declaraba inequívocamente que ardía en deseos de deshacerse de su propia dominación política, para deshacerse de las penas y los peligros de esa dominación.

Y esta burguesía extraparlamentaria, que se había rebelado ya contra la lucha puramente parlamentaria y literaria en pro de la dominación de su propia clase y traicionado a los caudillos de esta lucha, ¡se atreve ahora a acusar *a posteriori* al proletariado por no haberse lanzado por ella a una lucha sangrienta, a una lucha a vida o muerte! Ella, que en todo momento sacrificó su interés general de clase, es decir, su interés político, al más mezquino y sucio interés privado, exigiendo a sus representantes este mismo sacrificio, ¡se lamenta ahora de que el proletariado sacrificase a sus intereses materiales los intereses políticos ideales de ella! Se presenta como un alma cándida a quien el proletariado, extraviado por los socialistas, no supo comprender y abandonó en el momento decisivo. Y encuentra un eco general en el mundo burgués. No me refiero, naturalmente, a los politicastros y majaderos ideológicos alemanes. Me remito, por ejemplo, al mismo *The Economist*, que todavía el 29 de noviembre de 1851, es decir, cuatro días antes del golpe de Estado, presentaba a Bonaparte como el "guardián del orden" y a los Thiers y Berryer como "anarquistas", y que el 27 de diciembre de 1851, cuando ya Bonaparte había reducido a la tranquilidad a aquellos anarquistas, clama acerca de la traición cometida por las "ignorantes, incultas y estúpidas masas proletarias contra el ingenio, los conocimientos, la disciplina, la influencia espiritual, los recursos intelectuales y el peso moral de las capas medias y elevadas de la sociedad". La única masa estúpida, ignorante y vil no fue nadie más que la propia masa burguesa.

Es cierto que en 1851 Francia había vivido una especie de pequeña crisis comercial. A fines de febrero se asistió a una disminución de las exportaciones respecto a 1850, en marzo se resintió el comercio y se cerraron las fábricas, en abril la situación de los departamentos industriales parecía tan desesperada como después de las jornadas de febrero, en mayo los negocios no se habían reavivado aún; todavía el 28 de junio, la cartera del Banco de Francia, con su aumento enorme de los depósitos y un descenso no menos grande de los descuentos de letras, revelaba el estancamiento de la producción; hasta mediados de octubre no volvió a producirse de nuevo una mejora progresiva en los negocios. La burguesía francesa se explicaba este estancamiento del comercio por motivos puramente políticos, por la lucha entre el parlamento y el poder ejecutivo, por la inestabilidad de una forma de gobierno puramente provisional, por la perspectiva intimidadora del segundo domingo de mayo de 1852. No negaré que todas estas circunstancias ejercían un efecto deprimente sobre algunos sectores industriales, en París y en los departamentos. Sin embargo, esta influencia de las circunstancias políticas era una influencia meramente local y sin importancia. ¿Qué mejor prueba de esto que el hecho de que la situación del comercio comenzase a mejorar precisamente hacia mediados de octubre, en el momento en que la situación política empeoraba, en que el horizonte político se oscurecía, esperándose a cada instante que cayese un rayo del Elíseo? Por lo demás, el burgués de Francia, cuyo "ingenio, conocimientos, penetración espiritual y recursos intelectuales" no

llegan más allá de su nariz, pudo dar con la nariz en la causa de su miseria comercial en todo el tiempo que duró la Exposición Industrial de Londres.[60] Mientras en Francia se cerraban las fábricas, en Inglaterra se sucedían las bancarrotas comerciales. Mientras en abril y mayo el pánico industrial alcanzaba su apogeo en Francia, en abril y mayo el pánico comercial alcanzaba el apogeo en Inglaterra. La industria lanera inglesa sufría quebrantos como la francesa, y otro tanto ocurría con la manufactura de la seda. Y si las fábricas algodoneras inglesas seguían trabajando, no era ya con las mismas ganancias que en 1849 y 1850. No había más diferencia, sino que en Francia la crisis era industrial y en Inglaterra comercial; que, mientras en Francia las fábricas se cerraban, en Inglaterra se extendían, pero bajo condiciones más desfavorables que en los años anteriores; que en Francia la que salía peor parada era la exportación y en Inglaterra la importación. La causa común que, naturalmente, no ha de buscarse dentro de los límites del horizonte político francés, era palmaria. Los años de 1849 y 1850 fueron años de la mayor prosperidad material y de una sobreproducción que sólo se manifestó como tal a partir de 1851. A comienzos de este año, aún se agravó más debido a las perspectivas de la Exposición Industrial. Como circunstancias particulares, hay que añadir: primero, la mala cosecha de algodón de 1850 y 1851; luego, la seguridad de una cosecha algodonera más abundante que la que se esperaba, el alza y luego la baja repentina; en una palabra, las oscilaciones de los precios del algodón. La cosecha de seda en bruto había sido todavía inferior, por lo menos en Francia,

60. Mayo-octubre de 1851.

a la cifra media. Finalmente, la manufactura lanera se había extendido tanto, desde 1848, que la producción de lana no podía darle abasto y el precio de la lana en bruto subió muy desproporcionadamente en relación con el precio de los artículos de lana. Aquí, en la materia prima de tres industrias con proyección en el mercado mundial, tenemos, pues, ya una triple causa de estancamiento del comercio. Prescindiendo de estas circunstancias especiales, la aparente crisis del año 1851 no era más que el alto que la sobreproducción y la superespeculación hacen cada vez que recorren el ciclo industrial, antes de reunir todas sus fuerzas para recorrer con vertiginosidad febril la última etapa del ciclo y llegar de nuevo a su punto de partida: la *crisis comercial general*. En estos intervalos de la historia del comercio, estallan en Inglaterra las bancarrotas comerciales, mientras que en Francia se paraliza la industria misma, en parte obligada a retroceder por la competencia de los ingleses en todos los mercados, competencia que precisamente en esos momentos se agudiza hasta términos irresistibles, y en parte por ser una industria de lujo, que sufre preferentemente las consecuencias de todos los estancamientos de los negocios. De este modo, Francia, además de sufrir las crisis generales, sufre sus propias crisis nacionales de comercio, que, sin embargo, están mucho más determinadas y condicionadas por el estado general del mercado mundial que por las influencias locales francesas. No carecerá de interés oponer al prejuicio del burgués de Francia el juicio del burgués de Inglaterra. Una de las mayores casas de Liverpool escribe en su memoria comercial anual de 1851:

> Pocos años han engañado más que en éste los pronósticos hechos al comenzar; en vez de la gran prosperidad, que se

preveía casi unánimemente, resultó ser uno de los años más decepcionantes desde hace un cuarto de siglo. Esto sólo se refiere, naturalmente, a las clases mercantiles, no a las industriales. Y sin embargo, al comenzar el año había indudablemente sus razones para pensar lo contrario; las reservas de mercancías eran escasas, el capital abundante, las subsistencias baratas, estaba asegurado un otoño próspero; paz inalterada en el continente y ausencia de perturbaciones políticas o financieras en nuestro país: realmente, nunca se habían visto más libres las alas del comercio... ¿A qué atribuir este resultado desfavorable? Creemos que al *exceso de comercio*, tanto en las importaciones como en las exportaciones. Si nuestros comerciantes no ponen por sí mismos límites a su actividad, nada podrá mantenernos en la vía normal, más que un pánico cada tres años.

Imaginémonos ahora al burgués de Francia en medio de este pánico de los negocios, con su cerebro obsesionado por el comercio, torturado, aturdido por los rumores de golpe de Estado y de restablecimiento del sufragio unversal, por la lucha entre el parlamento y el poder ejecutivo, por la guerra de la Fronda de los orleanistas y los legitimistas, por las conspiraciones comunistas del sur de Francia y las supuestas *jacqueries* de los departamentos del Nièvre y del Cher, por la propaganda lanzada por los distintos candidatos a la presidencia, por las consignas chillonas de los periódicos, por las amenazas de los republicanos de defender con las armas en la mano la Constitución y el sufragio universal, por los evangelios de los héroes emigrados *in partibus*, que anunciaban el fin del mundo para el segundo domingo de mayo de 1852, y comprenderemos que en medio de esta confusión indecible y estrepitosa de fusión, revisión, prórroga de poderes, Constitución, conspiración, coalición, emigración, usurpación y revolución, el burgués, jadeante, gritase como loco a su república parlamentaria: "*¡Mejor un final terrible que un terror sin fin!*"

Bonaparte supo entender este grito. Su capacidad de comprensión se aguzó por la creciente impaciencia de sus acreedores, que veían en cada crepúsculo que los iba acercando al día del vencimiento, al segundo [domingo] de mayo de 1852, una protesta del movimiento de los astros contra sus letras de cambio terrenales. Se habían convertido en verdaderos astrólogos. La Asamblea Nacional había frustrado a Bonaparte toda esperanza en la prórroga constitucional de su poder y la candidatura del príncipe de Joinville no consentía más vacilaciones.

Si hubo alguna vez un acontecimiento que proyectase ante sí una sombra mucho tiempo antes de ocurrir, fue el golpe de Estado de Bonaparte. Ya el 29 de enero de 1849, cuando apenas había pasado un mes desde su elección, hizo una proposición en este sentido a Changarnier. Su propio primer ministro, Odilon Barrot, había denunciado veladamente en el verano de 1849, y Thiers abiertamente en el invierno de 1850, la política del golpe de Estado. En mayo de 1851, Persigny había intentado otra vez más ganar a Changarnier para el golpe y *Le Messager de l'Assemblée* [61] había hecho públicas estas negociaciones. Los periódicos bonapartistas amenazaban con un golpe de Estado ante cada tormenta parlamentaria, y cuanto más se acercaba la crisis, más subían de tono. En las orgías, que Bonaparte celebraba todas las noches con la *swell mob* [62] de ambos sexos, en cuanto se acercaba la medianoche y las abundantes libaciones desataban las lenguas y calentaban la fantasía, se decidía el golpe de Estado para la mañana siguiente. Se des-

61. *Le Messager de l'Assemblée:* diario francés antibonapartista, que se publicó en París desde el 16 de febrero hasta el 2 de diciembre de 1851.

62. La aristocracia del hampa.

envainaban las espadas, tintineaban los vasos, los diputados salían volando por las ventanas y el manto imperial caía sobre los hombros de Bonaparte, hasta que la mañana siguiente ahuyentaba el fantasma, y el asombrado París se enteraba, por las vestales poco reservadas y los indiscretos paladines, del peligro de que había escapado una vez más. Durante los meses de septiembre y octubre se atropellaban los rumores sobre un *coup d'état*. La sombra cobraba al mismo tiempo color, como un daguerrotipo multicolor. Si se hojean los números de septiembre y octubre de los órganos de la prensa diaria europea, se encontrarán textualmente noticias de este tipo: "París está lleno de rumores de un golpe de Estado. Se dice que la capital se llenará de tropas durante la noche y que a la mañana siguiente aparecerán decretos disolviendo la Asamblea Nacional, declarando el departamento del Sena en estado de sitio, restaurando el sufragio universal y apelando al pueblo. Se dice que Bonaparte busca ministros para poner en práctica estos decretos ilegales". Las correspondencias que dan estas noticias terminan siempre con la palabra final *aplazado*. El golpe de Estado fue siempre la idea fija de Bonaparte. Con esta idea en la cabeza volvió a pisar el territorio de Francia. Hasta tal punto estaba poseído por ella, que la delataba y se le iba de la lengua a cada paso. Y era tan débil, que volvía a abandonarla también a cada paso. La sombra del golpe de Estado habíase hecho un espectro tan familiar a los parisinos, que cuando por fin se les presentó en carne y hueso no querían creer en él. No fue, pues, ni li discreción del jefe de la Sociedad del 10 de diciembre ni una sorpresa insospechada por la Asamblea Nacional lo que hizo que triunfase el golpe de Estado. Si triunfó, fue, a

pesar de la indiscreción de *aquél* y a ciencia y conciencia de *ésta*, como resultado necesario e inevitable del proceso anterior.

El 10 de octubre, Bonaparte anunció a sus ministros su resolución de restaurar el sufragio universal; el 16 le presentaron la dimisión y el 26 conoció París la formación del gobierno Thorigny. El prefecto de policía Carlier fue sustituido al mismo tiempo por Maupas, y el jefe de la primera división militar, Magnan, concentró en la capital los regimientos más seguros. El 4 de noviembre reanudó sus sesiones la Asamblea Nacional. Ya no tenía más que repetir en pocas y sucintas lecciones de repaso el curso que había acabado y probar que la habían enterrado sólo después de morir.

La primera posición que había perdido en su lucha con el poder ejecutivo era el gobierno. Y no tuvo más remedio que confesar solemnemente esta pérdida, aceptando como plenamente válido el simulacro de gobierno de Thorigny. La comisión permanente había recibido con risas al señor Giraud, cuando éste se presentó en nombre de los nuevos ministros. ¡Flojo era el gobierno para medidas tan fuertes como la restauración del sufragio universal! Pero se trataba precisamente de no sacar nada adelante *en* el parlamento, sino de sacarlo todo *contra* el parlamento.

El mismo día en que reanudó sus sesiones, la Asamblea Nacional recibió el mensaje en que Bonaparte exigía la restauración del sufragio universal y la derogación de la ley de 31 de mayo de 1850. Sus ministros presentaron el mismo día un decreto en este sentido. La Asamblea rechazó inmediatamente la proposición de urgencia de los ministros, y el 13 de noviembre la propia propuesta de ley, por 355 votos contra

348. De este modo, volvió a desgarrar una vez más su mandato, volvió a confirmar una vez más que había dejado de ser la representación libremente elegida del pueblo, para convertirse en el parlamento usurpador de una clase, confesó una vez más que había cortado por su propia mano los músculos que unían la cabeza parlamentaria con el cuerpo de la nación.

Si el poder ejecutivo, con su propuesta de restauración del sufragio universal, apelaba de la Asamblea Nacional al pueblo, el poder legislativo, con su proyecto de ley sobre los cuestores, apelaba del pueblo al ejército. Esta ley de los cuestores había de fijar el derecho de la Asamblea Nacional a requerir directamente el auxilio de las tropas, a crear un ejército parlamentario. Al erigir así al ejército en árbitro entre ella y el pueblo, entre ella y Bonaparte, al reconocer al ejército como fuerza decisiva del Estado, tenía necesariamente que confirmar, de otra parte, que había abandonado ya desde hacía mucho tiempo su pretensión de mando sobre el ejército. Cuando, en vez de requerir inmediatamente a las tropas, debatía sobre su derecho a requerirlas, revelaba la duda sobre su propio poder. Al rechazar la ley de los cuestores, confesaba abiertamente su impotencia. Esta ley fue rechazada con una minoría de 108 votos; la Montaña decidió, por tanto, la votación. Se encontraba en la situación del asno de Buridán, no ciertamente entre dos sacos de pienso, sin saber cuál sería mejor, sino entre dos tandas de palos, sin saber cuál sería peor. De una parte, el miedo a Changarnier; de otro lado, el miedo a Bonaparte. Hay que reconocer que la situación no tenía nada de heroica.

El 18 de noviembre se propuso una enmienda a la ley sobre las elecciones municipales presentada por

el partido del orden, en la que se disponía que a los electores municipales no se les exigirían tres años de residencia, sino uno solo, para poder votar. La enmienda fue rechazada por un solo voto, que luego se supo fue producto de un malentendido. Escindido en sus fracciones enemigas, el partido del orden había perdido desde hacía ya mucho tiempo su mayoría parlamentaria propia. Ahora, ponía de manifiesto que en el parlamento no existía ya mayoría alguna. La Asamblea Nacional era ya *incapaz de tomar acuerdos*. Sus componentes atómicos ya no se mantenían unidos por ninguna fuerza de cohesión; había gastado su último hálito de vida, estaba muerta.

Finalmente, algunos días antes de la catástrofe, la masa extraparlamentaria de la burguesía había de confirmar solemnemente una vez más su ruptura con la burguesía dentro del parlamento. Thiers, que como héroe parlamentario estaba contagiado preferentemente de la enfermedad incurable del cretinismo parlamentario, había maquinado después de la muerte del parlamento una nueva intriga parlamentaria con el Consejo de Estado, una ley de responsabilidad con la que se pretendía mantener sujeto al presidente dentro de los límites de la Constitución. Así como el 15 de septiembre, en la fiesta en que se puso la primera piedra del nuevo mercado de París, Bonaparte había fascinado a las *dames des halles*, a las pescaderas, como un segundo Masaniello [62 bis] (claro está que una de estas pescaderas valía, en cuanto a fuerza efectiva, por 17 burgraves), del mismo modo que, después de presentada la ley sobre los cuestores, entusiasmaba a los

62 bis. Masaniello, apócope de Tomaso Aniello (1623-1647), pescador, que encabezó la insurrección de Nápoles, en 1647, contra la dominación española.

tenientes obsequiados en el Elíseo, ahora, el 25 de noviembre, arrebató a la burguesía industrial, congregada en el circo para recibir de sus manos las medallas de los premios por la Exposición Industrial de Londres. Reproduciré la parte significativa de su discurso, tomada del *Journal des Débats:*

> Con éxitos tan inesperados, me creo autorizado a decir cuán grande sería la República Francesa si se le consintiese defender sus intereses reales y reformar sus instituciones, en vez de verse constantemente perturbada de un lado por los demagogos y de otro lado por las alucinaciones monárquicas. *(Grandes, atronadores y repetidos aplausos de todas partes del anfiteatro.)* Las alucinaciones monárquicas entorpecen todo progreso y todo desarrollo industrial serio. En lugar de progreso, no hay más que lucha. Vemos a hombres que antes eran el más celoso sostén de la autoridad y de las prerrogativas reales y que hoy son partidarios de una Convención, solamente para quebrantar la autoridad nacida del sufragio universal. *(Grandes y repetidos aplausos.)* Vemos a hombres que han sufrido más que nadie de la revolución y la han deplorado más que nadie, provocar una nueva, sin más objeto que encadenar la voluntad de la nación... Yo os prometo tranquilidad para el porvenir, etc. *("Bravos" atronadores.)*

Así aplaude la burguesía industrial con su aclamación más servil el golpe de Estado del 2 de diciembre, la aniquilación del parlamento, el ocaso de su propia dominación, la dictadura de Bonaparte. La tempestad de aplausos del 25 de noviembre tuvo su respuesta en la tempestad de cañonazos del 4 de diciembre, y la mayoría de las bombas fueron a estallar en la casa del señor Sallandrouze, que se rompió las manos aplaudiendo más fuerte que nadie.

Cuando Cromwell disolvió el Parlamento Largo,[62 ter]

62 ter. Así se llamaba el parlamento inglés de la época de la revolución que duró desde 1640 hasta 1653, en que fue disuelto por Cromwell.

se dirigió solo al centro del salón de sesiones, sacó el reloj para que aquél no viviese ni un solo minuto más del plazo que le había señalado y fue arrojando del salón a los diputados uno por uno con insultos alegres y humoristas. El 18 brumario, Napoleón, con menos talla que su modelo, se trasladó, a pesar de todo, al Cuerpo Legislativo y le leyó, aunque con voz entrecortada, su sentencia de muerte. El segundo Bonaparte, que por lo demás se hallaba en posesión de un poder ejecutivo muy distinto del de Cromwell o Napoleón, no fue a buscar su modelo en los anales de la historia universal, sino en los anales de la Sociedad del 10 de diciembre, en los anales de la jurisprudencia criminal. Roba al Banco de Francia 25 millones de francos, compra al general Magnan por un millón y a los soldados por 15 francos la pieza más aguardiente, se reúne a escondidas por la noche con sus cómplices, como un ladrón, hace que asalten las casas de los parlamentarios más peligrosos, sacándolos de sus camas y llevándose a Cavaignac, Lamoricière, Le Flô, Changarnier, Charras, Thiers, Baze y otros, manda ocupar las plazas principales de París y el edificio del parlamento con tropas y pegar, al amanecer, en todos los muros, carteles estridentes proclamando la disolución de la Asamblea Nacional y del Consejo de Estado, la restauración del sufragio universal y la declaración del estado de sitio en el departamento del Sena. Y poco después, inserta en *Le Moniteur* un documento falso, según el cual influyentes hombres parlamentarios se han agrupado en torno a él en un Consejo de Estado.

El parlamento acéfalo, formado principalmente por legitimistas y orleanistas, se reúne en el edificio de la alcaldía del distrito X y acuerda entre gritos de "¡Viva

la República!" la destitución de Bonaparte, arenga en vano a la masa boquiabierta congregada delante del edificio y, por último, custodiado por tiradores africanos, es arrastrado primero al cuartel de Orsay y luego empaquetado en coches celulares y transportado a las cárceles de Mazas, Ham y Vincennes. Así terminaron el partido del orden, la Asamblea Legislativa y la revolución de febrero. He aquí en breves rasgos, antes de pasar rápidamente a las conclusiones, el esquema de su historia:

I. *Primer período.* Del 24 de febrero al 4 de mayo de 1848. Período de febrero. Prólogo: Espejismo de confraternización general.

II. *Segundo período.* Período de constitución de la república y de la Asamblea Nacional Constituyente.

1. Del 4 de mayo al 25 de junio de 1848. Lucha de todas las clases contra el proletariado. Derrota del proletariado en las jornadas de junio.

2. Del 25 de junio al 10 de diciembre de 1848. Dictadura de los republicanos burgueses puros. Se redacta el proyecto de Constitución. Declaración del estado de sitio en París. El 10 de diciembre se elimina la dictadura burguesa con la elección de Bonaparte para presidente.

3. Del 20 de diciembre de 1848 al 28 de mayo de 1849. Lucha de la Constituyente contra Bonaparte y el partido del orden coligado con él. Caída de la Constituyente. Derrota de la burguesía republicana.

III. *Tercer período.* Período de la *república constitucional* y de la *Asamblea Nacional Legislativa.*

1. Del 28 de mayo al 13 de junio de 1849. Lucha de los pequeños burgueses contra la burguesía y con-

tra Bonaparte. Derrota de la democracia pequeñoburguesa.

2. Del 13 de junio de 1849 al 31 de mayo de 1850. Dictadura parlamentaria del partido del orden. Corona su dominación con la abolición del sufragio universal, pero pierde el gobierno parlamentario.

3. Del 31 de mayo de 1850 al 2 de diciembre de 1851. Lucha entre la burguesía parlamentaria y Bonaparte.

a) Del 31 de mayo de 1850 al 12 de enero de 1851. El parlamento pierde la comandancia suprema del ejército.

b) Del 12 de enero al 11 de abril de 1851. Sucumbe en sus tentativas por volver a adueñarse del poder administrativo. El partido del orden pierde su mayoría parlamentaria propia. Coalición del partido del orden con los republicanos y la Montaña.

c) Del 11 de abril al 9 de octubre de 1851. Intentos de revisión, de fusión, de prórroga de poderes. El partido del orden se descompone en los elementos que lo integran. Definitiva ruptura del parlamento burgués y de la prensa burguesa con la masa de la burguesía.

d) Del 9 de octubre al 2 de diciembre de 1851. Ruptura franca entre el parlamento y el poder ejecutivo. El parlamento consuma su defunción y sucumbe, abandonado por su propia clase, por el ejército y por las demás clases. Ocaso del régimen parlamentario y de la dominación burguesa. Triunfo de Bonaparte. Parodia de restauración imperial.

VII

La *república social* apareció como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en sangre del *proletariado de París*, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro. Se anuncia la *república democrática*. Se esfuma el 13 de junio de 1849, con sus *pequeños burgueses* dados a la fuga, pero en su huida arroja tras sí su publicidad doblemente jactanciosa. La *república parlamentaria* con la burguesía se adueña de toda la escena, apura su vida en toda la plenitud, pero el 2 de diciembre de 1851 la entierra bajo el grito de angustia de los monárquicos coligados: "¡Viva la República!"

La burguesía francesa, que se rebelaba contra la dominación del proletariado trabajador, encumbró en el poder al infraproletariado, con el jefe de la Sociedad del 10 de diciembre a la cabeza. La burguesía mantenía a Francia bajo el miedo constante a los futuros horrores de la anarquía roja; Bonaparte le descontó este porvenir cuando el 4 de diciembre hizo que el ejército del orden, embriagado de aguardiente, disparase contra los distinguidos burgueses del boulevard Montmartre y del boulevard des Italiens, que estaban asomados a las ventanas. La burguesía hizo la apoteosis del sable, y el sable manda sobre ella. Aniquiló la prensa revolucionaria, y ve aniquilada su propia prensa. Sometió las asambleas populares a la vigilancia de la policía; sus salones se hallan bajo la vigilancia de la policía. Disolvió la guardia nacional democrática y su propia guardia nacional ha sido disuelta. Decretó

el estado de sitio, y el estado de sitio ha sido decretado contra ella. Suplantó los jurados por comisiones militares, y las comisiones militares ocupan el puesto de sus jurados. Sometió la enseñanza del pueblo a los curas, y los curas la someten a ella a su propia enseñanza. Deportó sin juicio a detenidos, y ella es deportada sin juicio. Sofocó todo movimiento de la sociedad mediante el poder del Estado y el poder del Estado sofoca todos los movimientos de su sociedad. Se rebeló, llevada del entusiasmo por su bolsa, contra sus propios políticos y literatos; sus políticos fueron quitados de en medio, pero su bolsa se ve saqueada después de amordazar su boca y romper su pluma. La burguesía gritaba incansablemente a la revolución como san Arsenio a los cristianos: "*Fuge, tace, quiescel* ¡Huye, calla, estáte quieto!" Y ahora es Bonaparte el que grita a la burguesía: ¡Huye, calla, estáte quieta!"

La burguesía francesa había resuelto desde hacía mucho tiempo el dilema de Napoleón: *Dans cinquante ans, l'Europe sera républicaine ou cosaque*... Lo había resuelto en el sentido de la *république cosaque*. Ninguna Circe ha desfigurado con su encanto maligno la obra de arte de la república burguesa, convirtiéndola en un monstruo. Aquella república sólo perdió su apariencia de respetabilidad. La Francia actual [63] se contenía ya íntegra en la república parlamentaria. Sólo hacía falta el arañazo de una bayoneta para que la vejiga estallase y el monstruo saltase a la vista.

¿Por qué el proletariado de París no se levantó después del 2 de diciembre?

63. O sea, Francia después del golpe de Estado de 1851.

La caída de la burguesía sólo estaba decretada; el decreto no se había ejecutado todavía. Cualquier alzamiento serio del proletariado habría dado a aquélla nuevos bríos, la habría reconciliado con el ejército y habría asegurado a los obreros una segunda derrota de junio.

El 4 de diciembre, el proletariado fue espoleado a la lucha por burgueses y *épiciers*. En la noche de este día prometieron comparecer en el lugar de la lucha varias legiones de la guardia nacional, armadas y uniformadas. En efecto, burgueses y *épiciers* habían descubierto que, en uno de sus decretos del 2 de diciembre, Bonaparte abolía el voto secreto y les ordenaba inscribir en los registros oficiales, detrás de sus nombres, un sí o un no. La resistencia del 4 de diciembre amedrentó a Bonaparte. Durante la noche mandó pegar en todas las esquinas de París carteles anunciando la restauración del voto secreto. Burgueses y *épiciers* creyeron haber alcanzado su finalidad. Todos los que no se presentaron a la mañana siguiente eran *épiciers* y burgueses.

Un golpe de mano de Bonaparte, dado durante la noche del 1 al 2 de diciembre, había privado al proletariado de París de dirigentes, de los jefes de las barricadas. ¡Un ejército sin oficiales, al que los recuerdos de junio de 1848 y de 1849 y de mayo de 1850 inspiraban la aversión a luchar bajo la bandera de los *montagnards,* confió a su vanguardia, a las sociedades secretas, la salvación del honor insurreccional de París, que la burguesía entregó tan mansamente a la soldadesca, que Bonaparte pudo más tarde desarmar a la guardia nacional con el pretexto burlón de que temía que sus armas fuesen empleadas abusivamente contra ella misma por los anarquistas!

"C'est le triomphe complet et définitif du socialisme!" Así caracterizó Guizot el 2 de diciembre. Pero si la caída de la república parlamentaria encierra ya en germen el triunfo de la revolución proletaria, su resultado inmediato, tangible, era la *victoria de Bonaparte sobre el parlamento, del poder ejecutivo sobre el poder legislativo, de la fuerza sin frases sobre la fuerza de las frases.* En el parlamento, la nación elevaba su voluntad general a ley, es decir, elevaba la ley de la clase dominante a su voluntad general. Ante el poder ejecutivo, abdica de toda voluntad propia y se somete a los dictados de un poder extraño, de la autoridad. El poder ejecutivo, por oposición al legislativo, expresa la heteronomía de la nación por oposición a su autonomía. Por tanto, Francia sólo parece escapar al despotismo de una clase para reincidir bajo el despotismo de un individuo, y concretamente bajo la autoridad de un individuo sin autoridad. Y la lucha parece haber terminado en el sentido de que todas las clases se postraron de hinojos, con igual impotencia y con igual mutismo, ante la culata del fusil.

Pero la revolución va hasta el fondo. Ahora está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección el *poder ejecutivo,* lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte

de su labor preliminar, Europa se levantará y gritará jubilosa: "¡bien has hozado, viejo topo!".[64]

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapa todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa de las soberanías medievales en pugna, en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica. La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para

64. Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena quinta.

la administración del Estado. Cada interés *común (gemeinsame)* se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior *general (allgemeines)*, se sustraía a la propia actuación de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades nacionales de Francia. Finalmente la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, viose obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor.

Pero bajo la monarquía absoluta, durante la primera revolución, bajo Napoleón, la burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la restauración, bajo Luis Felipe, bajo la república parlamentaria, era el instrumento de la clase dominante, por mucho que ella aspirase también a su propio poder absoluto.

Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de diciembre, un caballero de industria venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón

y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la más inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonrada.

Y sin embargo, el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: los *campesinos parcelarios*.

Así como los Borbones eran la dinastía de los grandes terratenientes y los Orléans la dinastía del dinero, los Bonapartes son la dinastía de los campesinos, es decir, de la masa del pueblo francés. El elegido de los campesinos no es el Bonaparte que se somete al parlamento burgués, sino el Bonaparte que lo dispersa. Durante tres años consiguieron las ciudades falsificar el sentido de la elección del 10 de diciembre y estafar a los campesinos la restauración del imperio. La elección del 10 de diciembre de 1848 no se consumó hasta el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851.

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. Este aislamiento es fomentado por los malos medios de comunicación de Francia y por la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de métodos científicos; no admite, por tanto, multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos, a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de

lo que consume, y obtiene así sus medios de subsistencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. La parcela, el campesino y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una aldea, y unas cuantas aldeas un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una asamblea. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad.

La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería todo su esplendor. Y se en-

contró un individuo que se hace pasar por tal hombre, por ostentar el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoléon* ordena: *"La recherche de la paternité est interdite"*. Tras 20 años de vagabundaje y una serie de grotescas aventuras, se cumple la leyenda y este hombre se convierte en emperador de los franceses. La idea fija del sobrino se realizó porque coincidía con la idea fija de la clase más numerosa de los franceses.

Pero, se me objetará: ¿y los levantamientos campesinos de media Francia, las batidas del ejército contra los campesinos, y los encarcelamientos y deportaciones en masa de campesinos?

Desde Luis XIV, Francia no ha asistido a ninguna persecución semejante de campesinos "por manejos demagógicos".

Pero entiéndase bien. La dinastía de Bonaparte no representa al campesino revolucionario, sino el campesino conservador; no representa al campesino que pugna por salir de su condición social de vida, la parcela, sino al que, por el contrario, quiere consolidarla; no a la población campesina que, con su propia energía y unida a las ciudades, quiere derribar el viejo orden, sino a la que, por el contrario, sombríamente retraída en este viejo orden, quiere verse salvada y promocionada, en unión de su parcela, por el fantasma del imperio. No representa la ilustración, sino la superstición del campesino, no su juicio, sino su prejuicio, no su porvenir, sino su pasado, no sus Cévennes modernas sino su moderna Vendée.[65]

65. *Cévennes:* zona montañosa del Languedoc, donde se alzaron los campesinos en 1702-1705 (insurrección de los camisardos). La insurrección, provocada por las persecuciones a los protestantes, adquirió un acusado carácter antifeudal.
Vendée: provincia occidental de Francia, en la que se produjo, durante la revolución de fines del siglo XVIII, una sublevación contrarrevolucionaria de los campesinos, orientada por la nobleza y el clero.

Los tres años de dura dominación de la república parlamentaria habían curado a una parte de los campesinos franceses de la ilusión napoleónica y los habían revolucionado, aun cuando sólo fuese superficialmente; pero la burguesía los rechazaba violentamente cuantas veces se ponían en movimiento. Bajo la república parlamentaria, la conciencia moderna pugnó con la conciencia tradicional de los campesinos franceses. El proceso se desarrolló bajo la forma de una lucha incesante entre los maestros de escuela y los curas. La burguesía abatió a los maestros. Por vez primera los campesinos hicieron esfuerzos para adoptar una actitud independiente frente a la actividad del gobierno. Esto se manifestó en el conflicto constante de los alcaldes con los prefectos. La burguesía destituyó a los alcaldes. Finalmente, los campesinos de diversas localidades se levantaron durante el período de la república parlamentaria contra su propia progenie, el ejército. La burguesía los castigó con estados de sitio y ejecuciones. Y esta misma burguesía clama ahora acerca de la estupidez de las masas, de la *vile multitude* que la ha traicionado frente a Bonaparte. Fue ella misma la que consolidó con sus violencias las simpatías de la clase campesina por el imperio, la que ha mantenido celosamente el estado de cosas que forman la cuna de esta religión campesina. Claro está que la burguesía tiene necesariamente que temer la estupidez de las masas, mientras siguen siendo conservadoras, y su conciencia en cuanto se hacen revolucionarias.

En los levantamientos producidos después del *coup*

d'état, una parte de los campesinos franceses protestó con las armas en la mano contra su propio voto del 10 de diciembre de 1848. La experiencia adquirida desde 1848 les había abierto los ojos. Pero habían entregado su alma a las fuerzas infernales de la historia, y ésta los cogía por la palabra. La mayoría estaba aún tan llena de prejuicios, que fue precisamente en los departamentos más rojos donde la población campesina votó abiertamente por Bonaparte. Según ellos, la Asamblea Nacional le había impedido caminar. Ahora no había hecho más que romper las ligaduras que las ciudades habían puesto a la voluntad del campo. En algunos sitios, abrigaban incluso la idea grotesca de colocar, junto a un Napoleón, una Convención.[65 bis]

Después de que la primera revolución había convertido a los campesinos semisiervos en propietarios libres de su tierra, Napoleón consolidó y reglamentó las condiciones bajo las cuales podrían explotar sin que nadie les molestase el suelo de Francia que se les acababa de asignar, satisfaciendo su afán juvenil de propiedad. Pero lo que hoy lleva a la ruina al campesino francés, es su misma parcela, la división del suelo, la forma de propiedad consolidada en Francia por Napoleón. Son precisamente las condiciones materiales que convirtieron al campesino feudal francés en campesino parcelario y a Napoleón en emperador. Han bastado dos generaciones para engendrar este resultado inevitable: empeoramiento progresivo de la agricultura y endeudamiento progresivo del agricultor. La forma "napoleónica" de propiedad, que a comienzos del siglo XIX era la condición para la liberación y el enriquecimiento de la población campesina francesa, se ha desarrollado en el transcurso de este siglo como la ley de su esclavitud y de su pauperización. Y es precisamente esta ley la primera de las *idées napoléoniennes* que viene a afirmar el segundo Bonaparte. Si comparte todavía con los campesinos la ilusión de buscar la causa de su ruina, no en su misma propiedad parcelaria, sino fuera de ella, en la influencia de circunstancias secundarias, sus experimentos se estrellarán como pompas de jabón contra las relaciones de producción.

El desarrollo económico de la propiedad parcelaria ha invertido de raíz la relación de los campesinos con las demás clases de la sociedad. Bajo Napoleón, la parcelación del suelo en el campo complementaba la libre concurrencia y la gran industria incipiente de las ciudades. La clase campesina era la protesta omnipresente contra la aristocracia terrateniente que se acababa de derribar. Las raíces que la propiedad parcelaria echó en el suelo francés quitaron al feudalismo toda sustancia nutritiva. Sus mojones formaban el baluarte natural de la burguesía contra todo golpe de mano de sus antiguos señores. Pero en el transcurso del siglo XIX pasó a ocupar el puesto de los señores feudales el usurero de la ciudad, las servidumbres feudales del suelo fueron sustituidas por la hipoteca, y la aristocrática propiedad territorial fue suplantada por el capital burgués. La parcela del campesino sólo es ya el pretexto que permite al capitalista sacar de la tierra ganancia, intereses y renta, dejando al agricultor que se las arregle para sacar como pueda su salario. Las deudas hipotecarias que pesan sobre el suelo francés imponen a los campesinos de Francia un in-

65 bis. Convención: asamblea representativa de la época de la Revolución francesa, instituida en septiembre de 1792, después de la proclamación de la República.

terés tan elevado como los intereses anuales de toda la deuda nacional británica. La propiedad parcelaria, en esta esclavitud bajo el capital a que conduce inevitablemente su desarrollo, ha convertido a la masa de la nación francesa en trogloditas. Dieciséis millones de campesinos (incluyendo las mujeres y los niños) viven en cuevas, una gran parte de las cuales sólo tienen una abertura, otra parte dos solamente, y las privilegiadas tres. Las ventanas son para una casa lo que los cinco sentidos para la cabeza. El orden burgués, que a comienzos del siglo puso al Estado de centinela de la parcela recién creada y la abonó con laureles, se ha convertido en un vampiro que le chupa la sangre y la médula y la arroja a la caldera de alquimista del capital. El *Code Napoléon* no es ya más que el código de los embargos, de las subastas y de las adjudicaciones forzosas. A los cuatro millones (incluyendo niños, etc.) de pobres oficiales, vagabundos, delincuentes y prostitutas que cuenta Francia, hay que añadir cinco millones, cuya existencia flota al borde del abismo y que o bien viven en el mismo campo o desertan constantemente, con sus harapos y sus hijos, del campo a las ciudades y de las ciudades al campo. Por tanto, el interés de los campesinos no se halla ya, como bajo Napoleón, en consonancia, sino en contraposición con los intereses de la burguesía, con el capital. Por eso los campesinos encuentran su aliado y jefe natural en el *proletariado urbano*, que tiene por misión derrocar el orden burgués. Pero el gobierno *fuerte y absoluto* — que es la segunda *idée napoléonienne* que viene a poner en práctica el segundo Napoleón — está llamado a defender por la violencia este orden "material". Y este *ordre matériel*

es también el tópico en todas las proclamas de Bonaparte contra los campesinos rebeldes.

Junto a la hipoteca, que el capital le impone, pesan sobre la parcela *los impuestos*. Los impuestos son la fuente de vida de la burocracia, del ejército, de los curas y de la corte; en una palabra, de todo el aparato del poder ejecutivo. Un gobierno fuerte e impuestos fuertes son cosas idénticas. La propiedad parcelaria se presta por naturaleza para servir de base a una burocracia omnipotente e innumerable. Crea un nivel igual de relaciones y de personas en toda la faz del país. Permite también, por tanto, la posibilidad de influir por igual sobre todos los puntos de esta masa igual desde un centro supremo. Destruye los grados intermedios aristocráticos entre la masa del pueblo y el poder del Estado. Provoca, por tanto, desde todos los lados, la ingerencia directa de este poder estatal y la interposición de sus órganos inmediatos. Y finalmente, crea una sobrepoblación parada que no encuentra cabida ni en el campo ni en las ciudades y que, por tanto, echa mano de los cargos públicos como de una respetable limosna, provocando la creación de nuevos cargos. Con los nuevos mercados que abrió a punta de bayoneta, con el saqueo del continente, Napoleón devolvió los impuestos forzosos con sus intereses. Estos impuestos eran entonces un acicate para la industria del campesino, mientras que ahora privan a su industria de sus últimos recursos y acaban de exponerle indefenso a la pauperización. Y de todas las *idées napoléoniennes*, la de una enorme burocracia, bien galoneada y bien cebada, es la que más agrada al segundo Bonaparte. ¿Y cómo no había de agradarle, si se ve obligado a crear, junto a las clases reales de la sociedad, una casta artificial, para la que el man-

tenimiento de su régimen es un problema de cuchillo y tenedor? Por eso, una de sus primeras operaciones financieras consistió en elevar nuevamente los sueldos de los funcionarios a su viejo nivel y en crear nuevas sinecuras.

Otra *idée napoléonienne* es la dominación de los *curas* como medio de gobierno. Pero, si la parcela recién creada, en su armonía con la sociedad, en su dependencia de las fuerzas de la naturaleza y en su sumisión a la autoridad que la protegía desde lo alto era, naturalmente, religiosa, esta parcela, comida de deudas, divorciada de la sociedad y de la autoridad y forzada a salirse de sus propios horizontes limitados, se hace, naturalmente, irreligiosa. El cielo era un agradable suplemento al pedazo de tierra acabado de adquirir, tanto más cuanto que de él vienen el sol y la lluvia; pero se convierte en un insulto tan pronto como se le quiere imponer para sustituir la parcela. En este caso, el cura ya sólo aparece como el ungido perro rastreador de la policía terrenal: otra *idée napolénienne*. La próxima vez, la expedición contra Roma se llevará a cabo en la misma Francia, pero en sentido inverso al del señor Montalembert.

Finalmente, el punto culminante de las *idées napoléoniennes* es la preponderancia del *ejército*. El ejército era el *point d'honneur* de los campesinos parcelarios, eran ellos mismos convertidos en héroes, defendiendo la nueva forma de propiedad contra el enemigo de fuera, glorificando su nacionalidad recién conquistada, saqueando y revolucionando el mundo. El uniforme era su ropa de gala; la guerra, su poesía; la parcela, prolongada y redondeada en la fantasía, la patria, y el patriotismo la forma ideal del sentido de propiedad. Pero los enemigos contra quienes tiene que defender

su propiedad el campesino francés no son los cosacos, son los *huissiers* y los agentes ejecutivos del fisco. La parcela no está ya enclavada en lo que llaman patria, sino en el registro hipotecario. El mismo ejército ya no es la flor de la juventud campesina, sino la flor del pantano del infraproletariado rural. Está formado en su mayoría por *remplaçants*,[66] por sustitutos, del mismo modo que el segundo Bonaparte no es más que el *remplaçant*, el sustituto de Napoleón. Sus hazañas heroicas consisten ahora en las cacerías y batidas contra los campesinos, en el servicio de gendarmería, y si las contradicciones internas de su sistema lanzan al jefe de la Sociedad del 10 de diciembre del otro lado de la frontera francesa, tras algunas hazañas de bandidaje, el ejército no cosechará precisamente laureles, sino palos.

Como vemos, todas las *idées napoléoniennes* son las *ideas de la parcela incipiente, juvenil*, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca. No son más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas. Pero la parodia del imperio era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad. Conforme avanza la ruina de la propiedad parcelaria, se derrumba el edificio del Estado construido sobre ella. La centralización del Estado, que la sociedad moderna necesita, sólo se levanta sobre las ruinas de la máquina burocrático-militar de gobierno, forjada por oposición al feudalismo.[67]

66. Los que se obligaban a servir en el ejército, en sustitución de los que eran llamados a filas.

67. En la edición de 1852, en vez de las dos últimas frases de este párrafo, figuraba el texto siguiente: "La demolición de la máquina del Estado no representa ningún peligro para la centrali-

Las condiciones de los campesinos franceses nos descubren el misterio de las *elecciones generales del 20 y el 21 de diciembre,* que llevaron al segundo Bonaparte al Sinaí, pero no para recibir leyes, sino para darlas.

Manifiestamente, la burguesía no tenía ahora más opción que elegir a Bonaparte. Cuando, en el Concilio de Constanza,[68] los observantes se quejaban de la vida licenciosa de los papas y gemían acerca de la necesidad de reformar las costumbres, el cardenal Pierre d'Ailly dijo, con voz tonante: "¡Cuando sólo el demonio en persona puede salvar a la Iglesia católica, vosotros pedís ángeles!" La burguesía francesa exclamó también, después del *coup d'état:* ¡Sólo el jefe de la Sociedad del 10 de diciembre puede ya salvar a la sociedad burguesa! ¡Sólo el robo puede salvar a la propiedad, el perjurio a la religión, la bastardía a la familia y el desorden al orden!

Bonaparte, como poder ejecutivo convertido en fuerza independiente, se cree llamado a garantizar el "orden burgués". Pero la fuerza de este orden burgués está en la clase media. Se cree, por tanto, representante de la clase media y promulga decretos en este sentido.

zación. La burocracia no es sino la forma inferior y brutal de una centralización que carga aún con su antítesis, con el feudalismo. Al desilusionarse de la restauración napoleónica, el campesino francés abandonará la fe puesta en su parcela; todo el edificio estatal erigido sobre ella se vendrá abajo, y *la revolución proletaria obtendrá el coro, sin el cual su solo se convierte, en toda nación campesina, en un canto del cisne".*

68. *El Concilio de Constanza* (1414-1418) fue convocado con el fin de fortalecer el catolicismo, cuya unidad había sido quebrantada por el naciente movimiento reformista. En el Concilio fueron anatematizadas las doctrinas de los jefes de la Reforma John Wycliffe y Juan Hus. Para poner fin a los cismas en el seno de la Iglesia, el Concilio eligió a un nuevo papa, después de haber rechazado a los tres pretendientes que luchaban por la sede pontificia.

Pero si es algo, es gracias a haber roto y romper de nuevo diariamente la fuerza política de esta clase media. Se afirma, por tanto, como adversario de la fuerza política y literaria de la clase media. Pero, al proteger su fuerza material, engendra de nuevo su fuerza política. Se trata, por tanto, de mantener viva la causa, pero de suprimir el efecto allí donde éste se manifieste. Pero esto no es posible sin una pequeña confusión de causa y efecto, pues al influir el uno sobre la otra y viceversa, ambos pierden sus características distintivas. Nuevos decretos que borran la línea divisoria. Bonaparte se reconoce al mismo tiempo, frente a la burguesía, como representante de los campesinos y del pueblo en general, llamado a hacer felices dentro de la sociedad burguesa a las clases inferiores del pueblo. Nuevos decretos, que escamotean de antemano a los "verdaderos socialistas" [69] su sabiduría de gobernantes. Pero Bonaparte se sabe ante todo jefe de la Sociedad del 10 de diciembre, representante del infraproletariado, al que pertenecen él mismo, su *entourage,* su gobierno y su ejército, y al que ante todo le interesa beneficiarse a sí mismo y sacar premios de lotería californiana del Tesoro público. Y se confirma como jefe de la Sociedad del 10 de diciembre con decretos, sin decretos y a pesar de los decretos.

Esta misión contradictoria del hombre explica las

69. Se alude al socialismo alemán, o "verdadero", corriente reaccionaria que adquirió difusión en Alemania en la década del 40, sobre todo entre los intelectuales pequeñoburgueses. Los representantes del "socialismo verdadero" —K. Grün, M. Hess, H. Kriege y otros— sustituían las ideas del socialismo con la prédica sentimental del amor y la fraternidad y negaban la necesidad de la revolución democrático-burguesa en Alemania. Marx y Engels criticaron esta tendencia en sus obras *La ideología alemana, Circular contra Kriege, El socialismo alemán en verso y en prosa, Manifiesto del Partido Comunista.*

contradicciones de su gobierno, el confuso tantear aquí y allá, que procura tan pronto atraerse como humillar, unas veces a esta y otras veces a aquella clase, poniéndolas a todas por igual en contra suya, y cuya inseguridad práctica forma un contraste altamente cómico con el estilo imperioso y categórico de sus actos de gobierno, estilo imitado sumisamente del tío.

La industria y el comercio, es decir, los negocios de la clase media, deben florecer como planta de estufa bajo el gobierno fuerte. Se otorga un sinnúmero de concesiones ferroviarias. Pero el infraproletariado bonapartista tiene que enriquecerse. Manejos especulativos con las concesiones ferroviarias en la Bolsa por gentes inciadas de antemano. Pero no se presenta ningún capital para los ferrocarriles. Se obliga al banco a adelantar dinero a cuenta de las acciones ferroviarias. Pero, al mismo tiempo, hay que explotar personalmente al banco y, por tanto, halagarlo. Se exime al banco del deber de publicar semanalmente sus informes. Contrato leonino del banco con el gobierno. Hay que dar trabajo al pueblo. Se ordenan obras públicas. Pero las obras públicas aumentan las cargas tributarias del pueblo. Por tanto, rebaja de los impuestos mediante un ataque contra los rentistas, convirtiendo las rentas al 5 por 100 en rentas al 4 y medio por 100. Pero hay que dar un poco de miel a la burguesía. Por tanto, se duplica el impuesto sobre el vino para el pueblo, que lo bebe *au détail*, y se rebaja a la mitad para la clase que lo bebe *en gros*. Se disuelven las asociaciones obreras existentes, pero se prometen milagros de asociación para el porvenir. Hay que ayudar a los campesinos: bancos hipotecarios, que aceleran su endeudamiento y la concentración de la propiedad. Pero a estos bancos hay que utilizarlos para sacar dinero de los bienes confis-

cados de la casa de Orléans. No hay ningún capitalista que se preste a esta condición, que no figura en el decreto, y el banco hipotecario se queda reducido a mero decreto, etc.

Bonaparte quisiera aparecer como el bienhechor patriarcal de todas las clases. Pero no puede dar nada a una sin quitárselo a la otra. Y así como en los tiempos de la Fronda se decía del duque de Guisa que era el hombre más *obligeant* de Francia, porque había convertido todas sus fincas en obligaciones de sus partidarios, contra él mismo, Bonaparte quisiera ser también el hombre más *obligeant* de Francia y convertir toda la propiedad y todo el trabajo de Francia en una obligación contra él mismo. Quisiera robar a Francia entera para regalársela a Francia, o mejor dicho, para comprar de nuevo a Francia con dinero francés, pues como jefe de la Sociedad del 10 de diciembre tiene necesariamente que comprar lo que quiere que le pertenezca. Y en institución del soborno se convierten todas las instituciones del Estado, el Cuerpo Legislativo, la Legión de Honor, la medalla del soldado, los lavaderos, las obras públicas, los ferrocarriles, el Estado Mayor de la guardia nacional sin soldados rasos, los bienes confiscados de la casa de Orléans. En medio para el soborno se convierten todos los puestos del ejército y de la máquina de gobierno. Pero lo más importante en este proceso en que se toma a Francia para entregársela a ella misma, son los tantos por ciento que durante la operación de cambio se embolsan el jefe y los individuos de la Sociedad del 10 de diciembre. El chiste con el que la condesa L., la amante del señor de Morny, caracterizaba la confiscación de los bienes orleanistas: "*C'est le*

premier vol de l'aigle",[70] puede aplicarse a todos los vuelos de esta *águila* que más que águila es *cuervo*. Tanto él como sus adeptos se gritan diariamente, como aquel cartujo italiano al avaro, que contaba jactanciosamente los bienes que habría de disfrutar durante largos años: *"Tu fai conto sopra i beni, bisogna prima far il conto sopra gli anni"*.[71] Para no equivocarse en los años, echan las cuentas por minutos. En la corte, en los ministerios, en la cumbre de la administración y del ejército, se amontona un tropel de bribones, del mejor de los cuales puede decirse que no sabe de dónde viene, una *bohème* estrepitosa, sospechosa y ávida de saqueo, que se arrastra en sus casacas galoneadas con la misma grotesca dignidad que los grandes dignatarios de Soulouque.[71 bis] Si queremos representarnos plásticamente esta capa superior de la Sociedad del 10 de diciembre, nos basta con saber que Véron-Crevel [72] es su predicador de moral y Granier de Cassagnac su pensador. Cuando Guizot, durante su ministerio utilizó a este Granier en un periodicucho contra la oposición dinástica, solía ensalzarlo con esta frase: *"C'est le roi des drôles"*, "es el rey de los bufones". Sería injusto recordar a propósito de la corte y de la tribu de Luis Bonaparte a la Regencia [73] o a Luis XV.

70. La palabra *vol* significa indistintamente vuelo y robo. *(N. de Marx.)*

71. "Cuentas los bienes, cuando lo que debieras contar son los años". *(N. de Marx.)*

71 bis. Soulouque (1782-1867), presidente de la República negra de Haití. A imitación de Napoleón I, se hizo proclamar emperador de Haití en 1849. De ahí que el pueblo diera a Luis Bonaparte el apodo de "Soulouque francés".

72. En su obra *La Cousine Bette*, Balzac presenta en Crevel, personaje inspirado en el Dr. Véron, propietario del periódico *Le Constitutionnel*, al tipo del filisteo más libertino de París. *(N. de Marx.)*

73. Se alude a la regencia de Felipe de Orléans, en los años 1715-1723, durante la minoría de Luis XV.

Pues "Francia ha pasado ya con frecuencia por un gobierno de favoritas pero nunca todavía por un gobierno de *hommes entretenus*".[74]

Acosado por las exigencias contradictorias de su situación y al mismo tiempo obligado como un prestidigitador a atraer hacia sí, mediante sorpresas constantes, las miradas del público, como hacía el sustituto de Napoleón, y por tanto a ejecutar todos los días un golpe de Estado en miniatura, Bonaparte lleva el caos a toda la economía burguesa, atenta contra todo lo que a la revolución de 1848 había parecido intangible, hace a unos resignados ante la revolución y a otros ansiosos de ella, y engendra una verdadera anarquía en nombre del orden, despojando al mismo tiempo a toda la máquina del Estado del halo de santidad, profanándola, haciéndola a la par asquerosa y ridícula. Copia en París, bajo la forma de culto del manto imperial de Napoleón, el culto a la sagrada túnica de Tréveris.[75] Pero si por último el manto imperial cae sobre los hombros de Luis Bonaparte, la estatua de bronce de Napoleón se vendrá abajo desde lo alto de la columna de Vendôme.

Escrito por K. Marx en diciembre de 1851-marzo de 1852. Publicado en 1852, en Nueva York, en la revista *Die Revolution*. La segunda edición, corregida por Marx, fue publicada como folleto en Hamburgo, en 1869. La tercera edición apareció también en Hamburgo, en 1885, con un prólogo de F. Engels.

Se publica de acuerdo con el texto de la segunda edición. Traducido del alemán.

74. Palabras de madame Girardin. *(N. de Marx.)*

75. Reliquia conservada en la catedral de Tréveris. Según la leyenda, la túnica fue regalada por la emperatriz Elena, madre de Constantino el Grande, al obispo de Tréveris.

Traducción de
WENCESLAO ROCES

CARLOS MARX

EL CAPITAL

Crítica de la Economía Política

I

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

LIBRO PRIMERO

EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DEL CAPITAL

Sección Primera
MERCANCÍA Y DINERO

Capítulo I
LA MERCANCÍA

1. *Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia y magnitud del valor)*

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un "inmenso arsenal de mercancías" [1] y la mercancía como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos.[2] Ni interesa tampoco, desde este punto de vista, *cómo* ese objeto satisface las necesidades humanas, si directamente, como medio de vida, es decir como objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción.

Todo objeto útil, el hierro, el papel, etc., puede considerarse desde dos puntos de vista: atendiendo a su *calidad* o a su *cantidad*. Cada objeto de éstos representa un conjunto de las más diversas propiedades y puede emplearse, por tanto, en los más diversos aspectos. El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de uso de las cosas, constituye un hecho histórico.[3] Otro tanto acontece con la invención de las *medidas* sociales para expresar la *cantidad* de los objetos útiles. Unas veces, la diversidad que se advierte en las medidas de las mercancías responde a la diversa naturaleza de los objetos que se trata de medir; otras veces, es fruto de la convención.

La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso*.[4] Pero esta

1 Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Berlín, 1859, p. 3.

2 "Apetencia implica necesidad; es el apetito del espíritu, tan natural en éste como el hambre en el cuerpo... La mayoría (de las cosas) tiene un valor por el hecho de satisfacer las necesidades del espíritu" (Nicolás Barbon, *A Discourse on coining the new money lighter, in answer to Mr. Locke's Considerations*, etc. Londres, 1696, pp. 2, 3.

3 "Las cosas tienen una virtud interna (*vertue* es, en Barbon, el término específico para designar el valor de uso), virtud que es siempre y en todas partes la misma, al modo como la del imán de atraer el hierro." (Barbon, *A Discourse on coining the new money lighter*, p. 6.) Sin embargo, la propiedad del imán de atraer el hierro no fue útil hasta que por medio de ella se descubrió la polaridad magnética.

4 "El valor natural (natural worth) de todo objeto consiste en su capacidad para satisfacer las necesidades elementales de la vida humana o para servir a la comodidad del hombre" (John Locke, *Some Considerations on the Consequences of the lowering of interest*, 1691, en *Works*, ed. Londres, 1777, vol. II, p. 28). En los escritores ingleses

utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía* misma, el hierro, el trigo, el diamante, etc. Y este carácter de la mercancía no depende de que la apropiación de sus cualidades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al apreciar un valor de uso, se le supone siempre concretado en una cantidad, *v. gr.* una *docena* de relojes, una *vara* de lienzo, una *tonelada* de hierro, etc. Los valores de uso suministran los materiales para una disciplina especial: la del *conocimiento pericial* de las *mercancías*.[6] El valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o consumo de los objetos. Los valores de uso forman *el contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta. En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, los valores de uso son, además, el soporte material del *valor de cambio*.

A primera vista, el valor de cambio aparece como la *relación cuantitativa*, la proporción en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra,[8] relación que varía constantemente con los lugares y los tiempos. Parece, pues, como si el valor de cambio fuese algo puramente casual y *relativo*, como si, por tanto, fuese una *contradictio in adjecto* la existencia de un valor de cambio interno, inmanente a la mercancía *(valeur intrinsèque)*.[7] Pero, observemos la cosa más cerca.

Una determinada mercancía, un *quarter* de trigo por ejemplo, se cambia en las *más diversas proporciones* por otras mercancías *v. gr.*: por x betún, por y seda, por z oro, etc. Pero, como x betún, y seda, z oro, etc. representan el valor de cambio de un *quarter* de trigo, x betún, y seda, z oro, etc. tienen que ser necesariamente valores de cambio permutables los unos por los otros o iguales entre sí. De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos ellos algo igual; segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la *expresión* de un contenido diferenciable de él, su "forma de manifestarse".

Tomemos ahora dos mercancías, por ejemplo trigo y hierro. Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre repre-

del siglo XVII, es corriente encontrarse todavía con dos términos distintos para designar el valor de uso y el valor de cambio, que son los de "worth" y "value" respectivamente, como cuadra al espíritu de una lengua que gusta de expresar la idea *directa* con un término germánico y la idea *refleja* con un término latino.

5 En la sociedad burguesa, reina la *fictio juris* de que todo comprador de mercancías posee conocimientos enciclopédicos acerca de éstas.

6 "*El valor* consiste en la *proporción en que se cambia* un objeto por otro, una determinada cantidad de un producto por una determinada cantidad de otro" (Le Trosne, *De l'intérêt social*. Physiocrates, ed. Daire. París, 1846, p. 889).

7 "Nada puede encerrar un valor de cambio intrínseco" (N. Barbon, *A Discourse on coining the new money lighter*, p. 6. O, como dice Butler:

The value of a thing
Is just as much as it will bring.

sentarla por una igualdad en que una determinada cantidad de trigo equivalga a una cantidad cualquiera de hierro, *v. gr.*: 1 *quarter* de trigo = x quintales de hierro. ¿Qué nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos, o sea, en 1 *quarter* de trigo y en x quintales de hierro, se contiene un algo común de magnitud igual. Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra. Cada una de ellas debe, por consiguiente, en cuanto valor de cambio, poder reducirse a este tercer término.

Un sencillo ejemplo geométrico nos aclarará esto. Para determinar y comparar las áreas de dos polígonos hay que convertirlas previamente en triángulos. Luego, los triángulos se reducen, a su vez, a una expresión completamente distinta de su figura visible: la mitad del producto de su base por su altura. Exactamente lo mismo ocurre con los valores de cambio de las mercancías: hay que reducirlos necesariamente a un *algo común* respecto al cual representen un más o un menos.

Este algo común no puede consistir en una propiedad geométrica, física o química, ni en ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Las propiedades materiales de las cosas sólo interesan cuando las consideremos como objetos útiles, es decir, como valores de uso. Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos. Dentro de ella, un valor de uso, siempre y cuando que se presente en la proporción adecuada, vale exactamente lo mismo que otro cualquiera. Ya lo dice el viejo Barbon: "Una clase de mercancías vale tanto como otra, siempre que su valor de cambio sea igual. Entre objetos cuyo valor de cambio es idéntico, no existe disparidad ni posibilidad de distinguir."[8] Como valores de uso, las mercancías representan, ante todo, cualidades distintas; como valores de cambio, sólo se distinguen por la cantidad: no encierran, por tanto, ni un átomo de valor de uso.

Ahora bien, si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto. Al prescindir de su valor de uso, prescindimos también de los elementos materiales y de las formas que los convierten en tal valor de uso. Dejarán de ser una mesa, una casa, una madeja de hilo o un objeto útil cualquiera. Todas sus propiedades materiales se habrán evaporado. Dejarán de ser también productos del trabajo del ebanista, del carpintero, del tejedor o de otro trabajo productivo concreto cualquiera. Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparecerá el carácter útil de los trabajos que representan y desaparecerán también, por tanto, las diversas formas con-

8 "One sort of wares are as good as another, if the value be equal. There is *no difference or distinction* in things of equal value..." Y Barbon continúa: "... 100 libras esterlinas de plomo o de hierro tienen exactamente el mismo valor de cambio que 100 libras esterlinas de plata o de oro." ("One hundred pounds worth of lead or iron, is of as great a value as one hundred pounds worth of silver and gold.") *A Discourse on coining the new money lighter*, pp. 53 y 7.

cretas de estos trabajos, que dejarán de distinguirse unos de otros para reducirse todos ellos al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto.

¿Cuál es el residuo de los productos así considerados? Es la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee. Estos objetos sólo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías.

Fijémonos ahora en la relación de cambio de las mercancías. Parece como si el valor de cambio en sí fuese algo totalmente independiente de sus valores de uso. Y en efecto, prescindiendo real y verdaderamente del valor de uso de los productos del trabajo, obtendremos el valor tal y como acabamos de definirlo. Aquel algo común que toma cuerpo en la relación de cambio o valor de cambio de la mercancía es, por tanto, su valor. En el curso de nuestra investigación volveremos de nuevo al valor de cambio, como expresión necesaria o forma obligada de manifestarse el valor, que por ahora estudiaremos independientemente de esta forma.

Por tanto, un valor de uso, un bien, sólo encierra *un valor* por ser *encarnación* o *materialización* del *trabajo* humano abstracto. ¿Cómo se mide la *magnitud* de este valor? Por la *cantidad* de "sustancia creadora de valor", es decir, de trabajo, que encierra. Y, a su vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el *tiempo de* su *duración*, y el tiempo de trabajo, tiene, finalmente, su unidad de medida en las *distintas fracciones de tiempo*: horas, días, etc.

Se dirá que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo invertida en su producción, las mercancías encerrarán tanto más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce o, lo que es lo mismo, cuanto más tiempo tarde en producirlas. Pero no; el trabajo que forma la sustancia de los valores es trabajo humano igual, inversión de la misma fuerza humana de trabajo. Es como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, representase para estos efectos una inmensa fuerza humana de trabajo, no obstante ser la suma de un sinnúmero de fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es una fuerza humana de trabajo equivalente a las demás, siempre y cuando que presente el carácter de una fuerza media de trabajo social y dé, además, el rendimiento que a esa fuerza media de trabajo social corresponde; o lo que es lo mismo, siempre y cuando que para producir una mercancía no consuma más que el tiempo de trabajo que representa la media necesaria, o sea el *tiempo de trabajo socialmente necesario*. Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un

valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. Así, por ejemplo, después de introducirse en Inglaterra el telar de vapor, el volumen de trabajo necesario para convertir en tela una determinada cantidad de hilado, seguramente quedaría reducido a la mitad. El tejedor manual inglés seguía invirtiendo en esta operación, naturalmente, el mismo tiempo de trabajo que antes, pero ahora el producto de su trabajo individual sólo representaba ya media hora de trabajo social, quedando por tanto limitado a la mitad de su valor primitivo.

Por consiguiente, lo que determina *la magnitud de valor* de un objeto no es más que la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, o sea el *tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción*.[9] Para estos efectos, cada mercancía se considera como un ejemplar medio de su especie.[10] Mercancías que encierran cantidades de trabajo iguales o que pueden ser producidas en el *mismo tiempo de trabajo* representan, por tanto, la *misma magnitud de valor*. El valor de una mercancía es al valor de cualquiera otra lo que el tiempo de trabajo necesario para la producción de la primera es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la segunda. "Consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades de *tiempo de trabajo cristalizado*." [11]

La *magnitud de valor* de una mercancía permanecería, por tanto, constante, invariable, si permaneciese también constante el tiempo de trabajo necesario para su producción. Pero éste cambia al cambiar la *capacidad productiva del trabajo*. La capacidad productiva del trabajo depende de una serie de factores, entre los cuales se cuentan el grado medio de destreza del obrero, el nivel de progreso de la ciencia y de sus aplicaciones, la organización social del proceso de producción, el volumen y la eficacia de los medios de producción y las *condiciones naturales*. Así, por ejemplo, la misma cantidad de trabajo que en años de buena cosecha arroja 8 *bushels* de trigo, en años de mala cosecha sólo arroja 4. El rendimiento obtenido en la extracción de metales con la misma cantidad de trabajo variará según que se trate de yacimientos ricos o pobres, etc. Los diamantes son raros en la corteza de la tierra; por eso su extracción supone, *por término medio*, mucho tiempo de trabajo, y ésta es la razón de que representen, en dimensiones pequeñísimas, can-

9 Nota a la 2ª edición. "The value of them (the necessaries of life) when they are exchanged the one for another, is regulated by the quantity of labour necessarily required and commonly taken in producing them" (*Some Thoughts on the Interest of Money in general, and particularly in the Public Funds*, etc., Londres, p. 36). Esta notable obra anónima del siglo pasado no lleva fecha de publicación. Sin embargo, de su contenido se deduce que debió de ver la luz bajo el reinado de Jorge II, hacia los años 1739 o 1740.

10 "Los productos del mismo trabajo forman un todo, en rigor, una sola masa, cuyo precio se determina de un modo general y sin atender a las circunstancias del caso concreto." (Le Trosne, *De l'Intérêt Social*, p. 983.)

11 Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 6.

tidades de trabajo enormes. Jacob duda que el oro se pague nunca por todo su valor. Lo mismo podría decirse, aunque con mayor razón aún, de los diamantes. Según los cálculos de Eschwege, en 1823 la extracción en total de las minas de diamantes del Brasil no alcanzaba, calculada a base de un período de ochenta años, el precio representado por el producto medio de las plantaciones brasileñas de azúcar y café durante año y medio, a pesar de suponer mucho más trabajo y, por tanto, mucho más valor. En minas más ricas, la misma cantidad de trabajo representaría más diamantes, con lo cual estos objetos bajarían de valor. Y si el hombre llegase a conseguir transformar el carbón en diamante con poco trabajo, el valor de los diamantes descendería por debajo del de los ladrillos. Dicho en términos generales: cuanto mayor sea la capacidad productiva del trabajo, tanto más corto será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto menor la cantidad de trabajo cristalizada en él y tanto más reducido su valor. Y por el contrario, cuanto menor sea la capacidad productiva del trabajo, tanto mayor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo y tanto más grande el valor de éste. Por tanto, la *magnitud del valor de una* mercancía cambia *en razón directa* a la *cantidad* y *en razón inversa* a la *capacidad productiva* del trabajo que en ella se invierte.

Un objeto puede ser *valor de uso* sin ser *valor*. Así acontece cuando la utilidad que ese objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo. Es el caso del aire, de la tierra virgen, de las praderas naturales, de los bosques silvestres, etc. Y puede, asimismo, un objeto ser útil y producto del trabajo humano sin ser *mercancía*. Los productos del trabajo destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías. Para producir mercancías, no basta producir valores de uso, sino que es menester producir *valores de uso para otros, valores de uso sociales*. (Y no sólo para otros, pura y simplemente. El labriego de la Edad Media producía el trigo del tributo para el señor feudal y el trigo del diezmo para el cura; y, sin embargo, a pesar de producirlo para otros, ni el trigo del tributo ni el trigo del diezmo eran mercancías. Para ser mercancía, el producto ha de pasar a manos de otro, del que lo consume, *por medio de un acto de cambio*.)[12] Finalmente, ningún objeto puede ser un *valor* sin ser a la vez objeto útil. Si es inútil, lo será también el trabajo que éste encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, un valor.

2. *Doble carácter del trabajo representado por las mercancías*

Veíamos al comenzar que la *mercancía* tenía *dos caras:* la de valor de uso y la de valor de cambio. Más tarde, hemos vuelto a encontrarnos

[12] Nota a la 4ª ed. He añadido lo que aparece entre paréntesis para evitar el error, bastante frecuente, de los que creen que Marx considera mercancía, sin más, todo producto consumido por otro que no sea el propio productor.—*F. E.*

con que el trabajo expresado en el valor no presentaba los mismos caracteres que el trabajo creador de valores de uso. Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía.[13] Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con cierto cuidado.

Tomemos dos mercancías, *v. gr.*: una levita y 10 varas de lienzo. Y digamos que la primera tiene el doble de valor que la segunda; es decir, que si 10 varas de lienzo = *v*, 1 levita = 2 *v*.

La levita es un valor de uso que satisface una necesidad concreta. Para crearlo, se requiere una *determinada clase de actividad productiva*. Esta actividad está determinada por su fin, modo de operar, objeto, medios y resultado. El trabajo cuya utilidad viene a materializarse así en el valor de uso de su producto o en el hecho de que su producto sea un valor de uso, es lo que llamamos, resumiendo todo eso, *trabajo útil*. Considerado desde este punto de vista, el trabajo se nos revela siempre asociado a su *utilidad*.

Del mismo modo que la levita y el lienzo son *valores de uso cualitativamente distintos*, los trabajos a que deben su existencia —o sea, el *trabajo del sastre* y el del *tejedor*— son también trabajos *cualitativamente distintos*. Si no fuesen valores de uso cualitativamente distintos y, por tanto, productos de trabajos útiles cualitativamente distintos también, aquellos objetos bajo ningún concepto podrían enfrentarse el uno con el otro como mercancías. No es práctico cambiar una levita por otra, valores de uso por otros idénticos.

Bajo el tropel de los diversos valores de uso o mercancías, desfila ante nosotros un conjunto de trabajos útiles no menos variados, trabajos que difieren unos de otros en género, especie, familia, subespecie y variedad: es la *división social del trabajo*, condición de vida de la producción de mercancías, aunque ésta no lo sea, a su vez, de la división social del trabajo. Así, por ejemplo, la comunidad de la India antigua, supone una división social del trabajo, a pesar de lo cual los *productos* no se convierten allí en *mercancías*. O, para poner otro ejemplo más cercano a nosotros: en toda fábrica reina una división sistemática del trabajo, pero esta división no se basa en el hecho de que los obreros cambien entre sí sus *productos individuales*. Sólo los productos de *trabajos privados independientes* los unos de los otros pueden revestir en sus relaciones mutuas el carácter de *mercancías*.

Vemos, pues, que el valor de uso de toda mercancía representa una determinada actividad productiva encaminada a un fin o, lo que es lo mismo, un determinado trabajo útil. Los valores de uso no pueden enfrentarse los unos con los otros como *mercancías* si no encierran trabajos útiles cualitativamente distintos. En una sociedad cuyos productos revisten *en general* la forma de *mercancías*, es decir, en una sociedad de productores de mercancías, esta diferencia cualitativa que se

[13] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía*, pp. 12, 13 y ss.

acusa entre los distintos trabajos útiles realizados independientemente los unos de los otros como actividades privativas de otros tantos productores independientes, se va desarrollando hasta formar un complicado sistema, hasta convertirse en una división social del trabajo.

A la levita, como tal levita, le tiene sin cuidado, por lo demás, que la vista el sastre o su cliente. En ambos casos cumple su misión de valor de uso. La relación entre esa prenda y el trabajo que la produce no cambia tampoco, en realidad, porque la actividad del sastre se convierta en profesión especial, en categoría independiente dentro de la división social del trabajo. Allí donde la necesidad de vestido le acuciaba, el hombre se pasó largos siglos cortándose prendas más o menos burdas antes de convertirse de hombre en sastre. Sin embargo, la levita, el lienzo, todos los elementos de la *riqueza material* no suministrados por la naturaleza, deben siempre su existencia a una actividad productiva específica, útil, por medio de la cual se asimilan a determinadas necesidades humanas determinadas materias que la naturaleza brinda al hombre. Como creador de valores de uso, es decir como *trabajo útil*, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana.

Los valores de uso, levita, lienzo, etc., o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son *combinaciones de dos elementos*: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos en la levita, en el lienzo, etc., quedará siempre un substrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste. En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma*.[14] Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre.

Pasemos ahora de la mercancía considerada como objeto útil a la mercancía considerada como *valor*.

[14] "Los fenómenos del universo, ya los provoque la mano del hombre, ya se hallen regidos por las leyes generales de la naturaleza, no representan nunca una verdadera creación de la nada, sino una simple transformación de la materia. Cuando el espíritu humano analiza la idea de la reproducción, se encuentra siempre, constantemente, como únicos elementos, con las operaciones de asociación y disociación; exactamente lo mismo acontece con la reproducción del valor (valore, valor de uso, si bien el autor, en esta su polémica contra los fisiócratas, no sabe él mismo a ciencia cierta a qué clase de valor se refiere) y de la riqueza, cuando la tierra ,el aire y el agua se transforman en trigo sobre el campo o cuando, bajo la mano del hombre, la secreción viscosa de un insecto se convierte en seda o unas cuantas piezas de metal se ensamblan para formar un reloj de repetición" (Pietro Verri, *Meditazioni sulla Economia politica*, obra impresa por vez primera en 1773, Economistas italianos, ed. Custodi, Parte Moderna, vol. XV, p. 22.)

Partimos del supuesto de que la levita vale el doble que 10 varas de lienzo. Pero ésta es una diferencia puramente *cuantitativa*, que, por el momento, no nos interesa. Nos limitamos, por tanto, a recordar que si el valor de una levita es el doble que el de 10 varas de lienzo, 20 varas de lienzo representarán *la misma magnitud de valor* que una levita. Considerados como valores, la levita y el lienzo son objetos que encierran *idéntica sustancia*, objetos de igual naturaleza, expresiones objetivas *del mismo tipo de trabajo*. Pero el *trabajo del sastre* y el *del tejedor* son trabajos cualitativamente distintos. Hay, sin embargo, sociedades en que *el mismo hombre* trabaja alternativamente como sastre y tejedor y en que, por tanto, estas dos modalidades distintas de trabajo no son más que *variantes del trabajo del mismo individuo*, en que no representan todavía funciones fijas y concretas de diferentes personas, del mismo modo que la levita que hoy corta nuestro sastre y los pantalones que cortará mañana no representan más que modalidades del mismo trabajo individual. A simple vista se advierte, además, que en nuestra sociedad capitalista una *cantidad concreta de trabajo humano* se aporta alternativamente en forma de trabajo de sastrería o de trabajo textil, según las fluctuaciones que experimente la demanda de trabajo. Es posible que estos cambios de forma del trabajo no se operen sin resistencia, pero tienen que operarse, necesariamente.

Si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva y, por tanto, de la utilidad del trabajo, ¿qué queda en pie de él? Queda, simplemente, el ser un *gasto de fuerza humana de trabajo*. El trabajo del sastre y el del tejedor, aun representando actividades productivas cualitativamente distintas, tienen de común el ser un gasto productivo de cerebro *humano*, de músculo, de nervios, de brazo, etc.; por tanto, en este sentido, ambos son *trabajo humano*. No son más que dos formas distintas de aplicar la fuerza de trabajo del hombre. Claro está que, para poder aplicarse bajo tal o cual forma, es necesario que la fuerza humana de trabajo adquiera un grado mayor o menor de desarrollo. Pero, de suyo, el valor de la mercancía sólo representa trabajo humano, gasto de *trabajo humano* pura y simplemente. Ocurre con el *trabajo humano*, en este respecto, lo que en la sociedad burguesa ocurre con el hombre, que como tal *hombre* no es apenas nada, pues como se cotiza y representa un gran papel en esa sociedad es como general o como banquero.[15] El *trabajo humano* es el empleo de esa *simple* fuerza de trabajo que todo hombre común y corriente, por término medio, posee en su organismo corpóreo, sin necesidad de una especial educación. *El simple trabajo medio* cambia, indudablemente, de carácter según los países y la cultura de cada época, pero existe siempre, dentro de una sociedad dada. El trabajo complejo no es más que el trabajo simple *potenciado* o, mejor dicho, *multiplicado*: por donde una pequeña cantidad de trabajo complejo puede equivaler a una can-

[15] Ver Hegel, *Philosophie des Rechts*, Berlín, 1840, p. 250 § 190.

tidad grande de trabajo simple. Y la experiencia demuestra que esta reducción de trabajo complejo a trabajo simple es un fenómeno que se da todos los días y a todas horas. Por muy complejo que sea el trabajo a que debe su existencia una mercancía, el *valor* la equipara en seguida al producto del trabajo simple, y como tal valor sólo representa, por tanto, una determinada cantidad de trabajo simple.[10] Las diversas proporciones en que diversas clases de trabajo se reducen a la *unidad de medida* del trabajo simple se establecen a través de un proceso social que obra a espaldas de los productores, y esto les mueve a pensar que son el fruto de la costumbre. En lo sucesivo, para mayor sencillez, consideraremos siempre la fuerza de trabajo, cualquiera que ella sea, como expresión directa de la fuerza de trabajo *simple*, ahorrándonos así la molestia de reducirla a la unidad.

Del mismo modo que en los *valores* levita y lienzo se prescinde de la diferencia existente entre sus *valores de uso*, en los *trabajos* que esos *valores* representan se hace caso omiso de la diferencia de sus *formas útiles*, o sea de la *actividad del sastre* y de la del *tejedor*. Y así como los *valores de uso* lienzo y levita son el fruto de la *combinación* de una actividad útil productiva, con la tela y el hilado respectivamente, mientras que considerados como *valores* la levita y el lienzo no son, por el contrario, más que simples *cristalizaciones análogas de trabajo*, los trabajos encerrados en estos *valores* no son lo que son por la relación productiva que guardan con la tela y el hilado, sino por ser *inversiones de fuerza humana de trabajo* pura y simplemente. Los trabajos del sastre y el tejedor son elementos integrantes de los *valores de uso* levita y lienzo gracias precisamente a sus *diversas* cualidades; en cambio, sólo son sustancia y base de los *valores* lienzo y levita en cuanto en ellos se hace *abstracción* de sus cualidades específicas, para reducirlos a la *misma cualidad:* la del *trabajo humano*.

Pero la levita y el lienzo no son solamente *valores en general*, sino valores de una *determinada magnitud*, pues ya hemos dicho que, según el supuesto de que partimos, la levita vale el doble que 10 varas de lienzo. ¿Cómo se explica esta diferencia de *magnitud de valor?* Tiene su explicación en el hecho de que las 10 varas de lienzo sólo encierran la mitad de trabajo que una levita; lo cual quiere decir que, para producir ésta, la fuerza de trabajo deberá funcionar doble *tiempo* del que se necesita para producir aquéllas.

Por tanto, si con relación al *valor de uso* el trabajo representado por la mercancía sólo interesa *cualitativamente*, con relación a la *magnitud del valor* interesa sólo en su aspecto *cuantitativo*, una vez reducido a la unidad de trabajo humano puro y simple. En el primer caso, lo que interesa es la *clase* y *calidad* del trabajo; en el segundo caso, su

[10] Advierta el lector que aquí no nos referimos al *salario* o valor abonado al obrero por un día de trabajo, supongamos, sino al *valor* de las mercancías en que su jornada de trabajo se traduce. En esta primera fase de nuestro estudio, es como si la categoría del salario no existiese.

cantidad, su duración. Y como la magnitud de valor de una mercancía sólo acusa la cantidad del trabajo encerrado en ella, en ciertas y determinadas proporciones las mercancías representarán siempre, necesariamente, valores iguales.

Si la capacidad productiva de todos los trabajos útiles necesarios para la producción de una levita, supongamos, permanece invariable, la magnitud de valor de las levitas aumentará en la medida en que aumente su cantidad. Si por ejemplo una levita representa *x* días de trabajo, 2 levitas representarán 2 *x* días de trabajo, etc. Pero supóngase que el trabajo necesario para producir una levita se duplica o bien que se reduce a la mitad. En el primer caso, una levita tendrá el mismo valor que antes dos, y en el segundo caso harán falta dos levitas para formar el valor que antes tenía una, a pesar de que tanto en uno como en otro caso esta prenda sigue prestando exactamente los mismos servicios y de que el trabajo útil que encierra sigue siendo de la misma calidad. Lo que cambia es la cantidad de trabajo invertida en su producción.

Cuanto mayor sea la cantidad de valor de uso mayor será, de por sí, la *riqueza material:* dos levitas encierran más riqueza que una. Con dos levitas pueden vestirse dos personas; con una de estas prendas una solamente, etc. Sin embargo, puede ocurrir que a medida que crece la riqueza material, disminuya la *magnitud de valor* que representa. Estas fluctuaciones contradictorias entre sí se explican por el *doble carácter* del trabajo. La capacidad productiva es siempre, naturalmente, capacidad productiva de trabajo útil, concreto. Y sólo determina, como es lógico, el grado de eficacia de una actividad productiva útil, encaminada a un fin, dentro de un período de tiempo dado. Por tanto, el trabajo útil rendirá una cantidad más o menos grande de productos *según* el ritmo con que aumente o disminuya su capacidad productiva. Por el contrario, los cambios operados en la capacidad productiva no afectan de suyo al trabajo que el *valor representa*. Como la capacidad productiva es siempre función de la forma concreta y útil del trabajo, es lógico que tan pronto como se hace caso omiso de su forma concreta, útil, no afecte para nada a éste. El mismo trabajo rinde, por tanto, *durante el mismo tiempo, idéntica cantidad de valor*, por mucho que cambie su capacidad productiva. En cambio, puede arrojar *en el mismo tiempo cantidades distintas* de *valores de uso*, mayores o menores según que su capacidad productiva aumente o disminuya. Como se ve, el mismo cambio operado en la capacidad productiva, por virtud del cual aumenta el rendimiento del trabajo y, por tanto, la masa de los valores de uso creados por éste, *disminuye la magnitud de valor* de esta masa total *incrementada*, siempre en el supuesto de que acorte el *tiempo de trabajo* necesario para su producción. Y a la inversa.

Todo trabajo es, de una parte, gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico y, como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, forma el valor de la mercancía. Pero todo

trabajo es, de otra parte, gasto de la fuerza humana de trabajo bajo una forma especial y encaminada a un fin y, como tal, como trabajo concreto y útil, produce los valores de uso.[17]

3. *La forma del valor o valor de cambio*

Las mercancías vienen al mundo bajo la forma de valores de uso u objetos materiales: hierro, tela, trigo, etc. Es su forma prosaica y natural. Sin embargo, si son mercancías es por encerrar una doble significación: la de objetos útiles y, a la par, la de materializaciones de valor. Por tanto, sólo se presentan como mercancías, sólo revisten el carácter de mercancías, cuando poseen esta *doble forma*: su forma natural y la forma del valor.

La objetivación de valor de las mercancías se distingue de Wittib Hurtig, la amiga de Falstaff, en que no se sabe por dónde cogerla. Cabalmente al revés de lo que ocurre con la materialidad de las mercancías corpóreas, visibles y tangibles, en su valor objetivado no entra ni un átomo de materia natural. Ya podemos tomar una mercancía y darle todas las vueltas que queramos: como valor, nos encontraremos con que es siempre inaprehensible. Recordemos, sin embargo, que las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión de la misma unidad social: trabajo humano, que, por tanto, su materialidad como valores es puramente social, y comprenderemos sin ningún esfuerzo que esa su materialidad como valores sólo puede revelarse en la relación social de unas mercancías con otras. En efecto, en nuestra investigación comenzamos estudiando el valor de cambio o relación de cambio de las mercancías, para descubrir, encerrado en esta relación, su valor. Ahora, no tenemos más remedio que retrotraernos nuevamente a esta forma o manifestación de valor.

Todo el mundo sabe, aunque no sepa más que eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta de una manera muy ostensible con la abigarrada diversidad de formas naturales que presentan sus valores de uso: esta forma es el dinero. Ahora bien, es menester que consigamos nosotros lo que la economía burguesa no ha intentado siquiera: poner en claro la génesis de la forma dinero, para lo cual tendremos que investigar, remontándonos desde esta forma fascinadora hasta sus manifestaciones más sencillas y más humildes, el desarrollo de la expresión del valor que se encierra en la relación de valor de las mercancías. Con ello, veremos, al mismo tiempo, cómo el enigma del dinero se esfuma.

La relación *más simple* de valor es, evidentemente, la relación de valor de una mercancía con *otra concreta y distinta, cualquiera que ella sea. La relación de valor entre dos mercancías* constituye, por tanto, la expresión más simple de valor de una mercancía.

A. FORMA SIMPLE, CONCRETA O FORTUITA DEL VALOR

x mercancía A = y mercancía B, o bien: x mercancía A vale y mercancía B.

(20 varas lienzo = 1 levita, o bien: 20 varas lienzo valen 1 levita)

1. *Los dos polos de la expresión del valor: forma relativa del valor y forma equivalencial*

En esta *forma simple del valor* reside el secreto *de todas* las formas del valor. Por eso es en su análisis donde reside la verdadera dificultad del problema.

Dos mercancías distintas, A y B, en nuestro ejemplo el lienzo y la levita, desempeñan aquí *dos papeles* manifiestamente *distintos*. El lienzo *expresa su valor* en la levita; la levita *sirve de material para esta expresión de valor*. La primera mercancía desempeña un papel activo, la segunda un papel pasivo. El valor de la primera mercancía aparece *bajo la forma del valor relativo*, o lo que es lo mismo, reviste la *forma relativa del valor*. La segunda mercancía funciona *como equivalente*, o lo que es lo mismo, reviste *forma equivalencial*.

Forma relativa del valor y forma equivalencial son dos aspectos de la misma relación, aspectos inseparables y que se condicionan mutuamente, pero también y a la par dos *extremos opuestos y antagónicos*,

17 Nota a la 2ª ed. Para probar "que el trabajo es la única medida definitiva y real por la que puede apreciarse y compararse en todos los tiempos y en todos los lugares el valor de todas las mercancías", dice A. Smith: "Cantidades iguales de trabajo poseen siempre el mismo valor para el obrero, en todos los tiempos y en todos los lugares. En su estado normal de salud, fuerza y diligencia y supuesto en él el grado medio de destreza, el obrero tiene que sacrificar siempre la misma cantidad de descanso, libertad y dicha." (*Wealth of Nations*, t. I, cap. 5 [ed. E. G. Wakefield, Londres, 1836, t. I, pp. 104 s.]. De una parte, A. Smith confunde aquí (aunque no siempre) la determinación del valor por la *cantidad de trabajo* invertida en la producción de la mercancía con la determinación de los valores de las mercancías por el *valor del trabajo*, pretendiendo por tanto demostrar que a cantidades iguales de trabajo corresponde siempre un valor igual. De otra parte, presiente que el trabajo, en cuanto materializado en el valor de las mercancías, sólo interesa como gasto de *fuerza de trabajo*, pero vuelve a concebir este acto simplemente como un sacrificio del descanso, la libertad y la dicha del obrero, y no como una función normal de vida. Claro está que, al decir esto, se refiere al obrero asalariado moderno. Mucho más acertado anda el precursor anónimo de A. Smith citado en la p. 44 n. 9, cuando dice: "Una persona invierte una semana en producir un objeto útil... Si otra le da a cambio de él otro objeto, no dispondría de medida mejor para apreciar la verdadera equivalencia entre los dos objetos que calcular cuál de los que posee le ha costado el mismo trabajo (*labour*) y el mismo tiempo. Lo cual quiere decir, en realidad, que el trabajo que una persona ha empleado en su producto durante un determinado período de tiempo se cambia por el trabajo que la otra ha invertido en otro objeto durante un período de tiempo igual." (*Some Thoughts on the Interest of money* etc., p. 39.)

(Nota a la 4ª ed. El idioma inglés tiene la ventaja de poseer dos términos distintos para designar estos dos aspectos distintos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y se determina cualitativamente recibe el nombre de *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor y sólo se mide cuantitativamente, al que se da el nombre de *labour*. Véase nota a la edición inglesa, p. 14.—F. E.)

los dos polos de la misma expresión del valor; estos dos términos se *desdoblan* constantemente entre las *diversas* mercancías relacionadas entre sí por la expresión del valor. Así, por ejemplo, el valor del lienzo no puede expresarse en lienzo. La relación de 20 *varas de lienzo* = 20 varas de lienzo no representaría expresión ninguna de valor. Esta igualdad sólo nos diría que 20 varas de lienzo no son más que 20 varas de lienzo, es decir, una determinada cantidad del *objeto útil* lienzo. Por tanto, el *valor* del lienzo sólo puede expresarse en términos *relativos*, es decir recurriendo *a otra mercancía*; o, lo que es lo mismo, la *forma relativa del valor* del lienzo supone como premisa el que *otra mercancía cualquiera* desempeñe respecto al lienzo la función de *forma equivalencial*. Y a su vez, esta *otra mercancía* que funciona *como equivalente no puede desempeñar al mismo tiempo el papel de forma relativa de valor*. No es *su propio valor lo que ella expresa*. Se limita a suministrar *el material para la expresión de valor de otra mercancía*.

Cierto es que la relación 20 *varas de lienzo* = *1 levita* o *20 varas de lienzo valen 1 levita* lleva implícita la forma inversa: *1 levita* = *20 varas de lienzo* o *1 levita vale 20 varas de lienzo*. Pero, en realidad, lo que se hace aquí es *invertir* los términos de la igualdad para *expresar* el valor de la levita *de un modo relativo*; al hacerlo, el lienzo cede a la levita su puesto de equivalente. Por tanto, *una misma* mercancía *no puede asumir al mismo tiempo ambas formas en la misma expresión de valor*. Estas formas se excluyen la una a la otra como los *dos polos* o los dos extremos de una línea.

El que una mercancía revista la forma relativa del valor o la forma opuesta, la de equivalente, depende exclusivamente *de la posición que esa mercancía ocupe dentro de la expresión de valor en un momento dado*, es decir, de que sea la mercancía cuyo valor se expresa o aquella en que se expresa este valor.

2. *La forma relativa del valor*

a) Contenido de la forma relativa del valor

Para averiguar dónde reside, en la relación de valor entre dos mercancías, la expresión simple del valor de una de ellas no hay más remedio que empezar prescindiendo totalmente del aspecto cuantitativo de esta relación. Cabalmente al revés de lo que suele hacerse, pues lo frecuente es no ver en la relación de valor más que la *proporción* de equivalencia entre determinadas cantidades de dos distintas mercancías. Sin advertir que *para que las magnitudes de objetos distintos puedan ser cuantitativamente comparables entre sí, es necesario ante todo reducirlas a la misma unidad*. Sólo representándonoslas como *expresiones de la misma unidad* podremos ver en ellas *magnitudes de signo igual* y, por tanto, *comensurables*.[18]

[18] Los pocos economistas que, como S. Bailey, se han ocupado de analizar la forma del valor, no han conseguido llegar a ningún resultado positivo; en primer lugar, porque confunden la forma del valor con el valor, y en segundo lugar porque, influidos burdamente por el criterio del burgués práctico, se limitan desde el primer momento a enfocar exclusivamente la determinabilidad cuantitativa del valor. "La posibilidad de disponer de una cantidad... es lo que constituye el valor" (*Money and its Vicissitudes*. Londres, 1837, p. 11. Autor: S. Bailey).

Cuando decimos que 20 varas de lienzo = 1 levita, o igual 20, o igual *x* levitas, en cada una de estas relaciones se sobrentiende que el lienzo y las levitas son, como magnitudes de valor, expresiones distintas de la misma unidad, objetos de igual naturaleza. Lienzo = levita: he ahí la fórmula que sirve de base a la relación.

Pero en esta igualdad, las dos mercancías cualitativamente equiparadas no desempeñan el mismo papel. La igualdad sólo expresa el valor del lienzo. ¿Cómo? Refiriéndolo a la levita como a su "equivalente" u objeto "permutable" por él. En esta relación, la levita sólo interesa como exteriorización de valor, como valor materializado, pues sólo en función de tal puede decirse que exista identidad entre ella y el lienzo. Por otra parte, de lo que se trata es de hacer resaltar, de hacer que cobre expresión sustantiva la existencia de valor propia del lienzo, ya que sólo en cuanto valor puede encontrársele a éste una relación de equivalencia o cambio con la levita. Un ejemplo. El ácido butírico es un cuerpo distinto del formiato de propilo. Y sin embargo, ambos están integrados por las mismas sustancias químicas: carbono (C), hidrógeno (H) y oxígeno (O) y en idéntica proporción, o sea $C_4 H_8 O_2$. Pues bien, si dijésemos que el formiato de propilo es igual al ácido butírico, diríamos dos cosas: primero, que el formiato de propilo no es más que una modalidad de la fórmula $C_4 H_8 O_2$; segundo, que el ácido butírico está formado por los mismos elementos y en igual proporción. Es decir que, equiparando el formiato de propilo al ácido butírico, expresaríamos la sustancia química común a estos dos cuerpos de forma diferente.

Al decir que las mercancías, consideradas como valores, no son más que cristalizaciones de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero sin darles una forma de valor distinta a las formas naturales que revisten. La cosa cambia cuando se trata de la expresión de valor de una mercancía. Aquí, es su propia relación con otra mercancía lo que acusa su carácter de valor.

Así por ejemplo, al equiparar la levita, como valor materializado, al lienzo, lo que hacemos es equiparar el trabajo que aquélla encierra al trabajo contenido en éste. Ya sabemos que el trabajo del sastre que hace la levita es un trabajo concreto, distinto del trabajo del tejedor que produce el lienzo. Pero al equipararlo a éste, reducimos el trabajo del sastre a lo que hay de igual en ambos trabajos, a su nota común, que es la de ser trabajo humano. Y de este modo, por medio de un rodeo, venimos a decir al propio tiempo, que el trabajo del tejedor, al tejer valor, no encierra nada que lo diferencie del trabajo del sastre, siendo

por tanto trabajo humano, abstracto. Es la expresión de equivalencia de diversas mercancías la que pone de manifiesto el carácter específico del trabajo como fuente de valor, al reducir a su nota común, la de trabajo humano puro y simple, los diversos trabajos contenidos en las diversas mercancías.[19]

No basta, sin embargo, expresar el carácter específico del trabajo de que está formado el valor del lienzo. La fuerza humana de trabajo en su estado fluido, o sea el trabajo humano, crea valor, pero no es de por sí valor. Se convierte en valor al plasmarse, al cobrar forma corpórea. Para expresar el valor del lienzo como cristalización de trabajo humano, tenemos necesariamente que expresarlo como un "algo objetivo" distinto corporalmente del propio lienzo y a la par común a éste y a otra mercancía. Este problema lo hemos resuelto ya.

Lo que en la expresión de valor de lienzo permite a la levita asumir el papel de su igual cualitativo, de objeto de idéntica naturaleza, es el ser un valor. La levita tiene, pues, para estos efectos, la consideración de objeto en que toma cuerpo el valor, de objeto que representa el valor en su forma natural y tangible. Pero adviértase que la levita, la materialidad de la mercancía levita, es un simple valor de uso. Realmente, una levita es un objeto tan poco apto para expresar valor como cualquier pieza de lienzo. Lo cual prueba que, situada en la relación o razón de valor con el lienzo, la levita adquiere una importancia que tiene fuera de ella, del mismo modo que ciertas personas ganan en categoría al embutirse en una levita galoneada.

En la producción de la levita se ha invertido real y efectivamente, bajo la forma de trabajo de sastrería, fuerza humana de trabajo. En ella se acumula, por tanto, trabajo humano. Así considerada, la levita es "representación de valor", aunque esta propiedad suya no se trasluzca ni aun al través de la más delgada de las levitas. En la relación o razón de valor del lienzo, la levita sólo nos interesa en este aspecto, es decir como valor materializado o encarnación corpórea de valor. Por mucho que se abroche los botones, el lienzo descubre en ella el alma palpitante de valor hermana de la suya. Sin embargo, para que la levita desempeñe respecto al lienzo el papel de valor, es imprescindible que el valor revista ante el lienzo la forma de levita. Es lo mismo que acontece en otro orden de relaciones, donde el individuo B no puede asumir ante el individuo A los atributos de la majestad sin que al mismo tiempo la majestad revista a los ojos de éste la figura corpórea de B,

[19] Nota a la 2ª ed. Uno de los primeros economistas que comprendió, después de William Petty, la naturaleza del valor, el famoso Franklin, dice: "Puesto que el comercio no es sino el cambio de unos trabajos por otros, como más exactamente se determinará el valor de todos los objetos será tasándolos en trabajo." *(The Works of B. Franklin*, etc., ed. Sparks, Boston, 1836, vol. II, pp. 267.) Franklin no se da cuenta de que, al tasar en "trabajo" el valor de todos los objetos, hace abstracción de la diversidad de los trabajos que se cambian, reduciéndolos a un trabajo humano igual. No se da cuenta de ello, pero lo dice. Primero, habla de "unos trabajos", luego de "otros" y por último de "trabajo" en general, como sustancia del valor de todos los objetos.

los rasgos fisonómicos, el color del pelo y muchas otras señas personales del soberano reinante en un momento dado.

Por tanto, en la relación o razón de valor en que la levita actúa como equivalente del lienzo, la forma levita es considerada como forma del valor. El valor de la mercancía lienzo se expresa, por consiguiente, en la materialidad corpórea de la mercancía levita; o lo que es lo mismo, el *valor* de una mercancía se expresa *en el valor de uso de otra*. Considerado como valor de uso, el lienzo es un objeto materialmente distinto de la levita, pero considerado como valor es algo "igual a la levita" y que presenta, por tanto, la misma fisonomía de ésta. Esto hace que revista una forma de valor distinta de su forma natural. En su identidad con la levita se revela su verdadera naturaleza como valor, del mismo modo que el carácter carneril del cristiano se revela en su identidad con el cordero de Dios.

Por tanto, todo lo que ya nos había dicho antes el análisis de valor de la mercancía nos lo repite ahora el propio lienzo, al trabar contacto con otra mercancía, con la mercancía levita. Lo que ocurre es que el lienzo expresa sus ideas en su lenguaje peculiar, en el lenguaje propio de una mercancía. Para decir que el trabajo, considerado en abstracto, como trabajo humano, crea su propio valor, nos dice que la levita, en lo que tiene de común con él o, lo que tanto da, en lo que tiene de valor, está formada por el mismo trabajo que el lienzo. Para decir que su sublime materialización de valor no se confunde con su tieso cuerpo de lienzo, nos dice que el valor presenta la forma de una levita y que por tanto él, el lienzo, considerado como objeto de valor, se parece a la levita como un huevo a otro huevo. Diremos incidentalmente que el lenguaje de las mercancías posee también, aparte de estos giros talmúdicos, otras muchas maneras más o menos correctas de expresarse. Así por ejemplo, la expresión alemana *Wertsein* expresa con menos fuerza que el verbo latino *valere, valer, valoir*, cómo la equiparación de la mercancía B a la mercancía A es la expresión propia de valor de ésta. *Paris vaut bien une messe!*

Por tanto, la relación o razón de valor hace que la forma natural de la mercancía B se convierta en la forma de valor de la mercancía A o que la materialidad corpórea de la primera sirva de espejo de valor de la segunda.[20] Al referirse a la mercancía B como materialización corpórea de valor, como encarnación material de trabajo humano, la mercancía A convierte el valor de uso B en material de su propia expresión de valor. El valor de la mercancía A expresado así,

[20] Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: "yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre.

es decir, expresado en el valor de uso de la mercancía B, reviste la forma del valor relativo.

b) Determinabilidad cuantitativa de la forma relativa del valor

Cuando tratamos de expresar el valor de una mercancía, nos referimos siempre a determinada cantidad de un objeto de uso: 15 fanegas de trigo, 100 libras de café, etc. Esta cantidad dada de una mercancía encierra una determinada cantidad de trabajo humano. Por tanto, la forma del valor no puede limitarse a expresar *valor pura y simplemente* sino que ha de expresar un *valor cuantitativo determinado*, una *cantidad de valor*. En la relación o proporción de valor de la mercancía A con la mercancía B, del lienzo con la levita, no sólo *equiparamos cualitativamente* la mercancía levita al lienzo *en cuanto representación de valor en general*, sino que establecemos la proporción con una determinada cantidad de lienzo, por ejemplo entre 20 varas de lienzo y *una determinada cantidad de la representación corpórea del valor* o equivalente, *v. gr.* una levita.

La relación "20 varas de lienzo = 1 levita o 20 varas de lienzo valen 1 levita" arranca del supuesto de que en 1 levita se contiene la misma sustancia de valor que en 20 varas de lienzo; es decir, del supuesto de que ambas cantidades de mercancías cuestan la misma suma de trabajo o el mismo tiempo de trabajo. Pero como el tiempo de trabajo necesario para producir 20 varas de lienzo o 1 levita cambia al cambiar la capacidad productiva de la industria textil o de sastrería, conviene que investiguemos más de cerca cómo influyen estos cambios en la expresión relativa de la magnitud de valor.

I. Supongamos que varía el valor del lienzo[21] sin que el *valor* de la levita sufra alteración. Al duplicarse el tiempo de trabajo necesario para producir el lienzo, por efecto, supongamos, del agotamiento progresivo del suelo en que se cultiva el lino, se duplica también su valor. En vez de 20 varas de lienzo = levita, tendremos, por tanto: *20 varas de lienzo = 2 levitas*, ya que ahora 1 levita sólo encierra la mitad de tiempo de trabajo de 20 varas de lienzo. Y a la inversa, si el tiempo de trabajo necesario para producir el lienzo queda reducido a la mitad, *v. gr.* por los progresos conseguidos en la fabricación de telares, el valor del lienzo quedará también reducido a la mitad. Por tanto, ahora: *20 varas de lienzo = ½ levita*. El valor relativo de la mercancía A, o sea, su valor expresado en la mercancía B, aumenta y disminuye, por tanto, en razón directa al aumento o disminución experimentados por la mercancía A, siempre y cuando que el valor de la segunda permanezca constante.

[21] Empleamos aquí la palabra "valor", como ya lo hemos hecho más arriba alguna que otra vez, en la acepción de valor cuantitativamente determinado, o sea, como sinónimo de magnitud de valor.

II. Supóngase que el valor del lienzo no varía y que varía, en cambio, el valor de la levita. Si, en estas circunstancias, el tiempo de trabajo necesario para producir la levita se duplica, *v. gr.*, por el menor rendimiento del esquileo, tendremos, en vez de 20 varas de lienzo = 1 levita, 20 varas de lienzo = ½ levita. Por el contrario, si el valor de la levita queda reducido a la mitad, la relación será: *20 varas de lienzo = 2 levitas*. Por tanto, permaneciendo inalterable el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye *en razón inversa a los cambios de valor experimentados por ésta*.

Comparando los distintos casos expuestos en los dos apartados anteriores, vemos que *el mismo cambio de magnitud del valor relativo puede provenir de causas opuestas*. Así, por ejemplo, la igualdad *20 varas de lienzo = 1 levita* da origen: 1º a la ecuación *20 varas de lienzo = 2 levitas*, bien porque el valor del lienzo se duplique, bien porque el valor de las levitas quede reducido a la mitad, y 2º a la igualdad *20 varas de lienzo = ½ levita*, ya porque el valor del lienzo se reduzca a la mitad, o porque el valor de la levita aumente al doble.

III. Mas puede también ocurrir que las cantidades de trabajo necesarias para producir el lienzo y la levita varíen simultáneamente en el mismo sentido y en la misma proporción. En este caso, la igualdad, cualesquiera que sean los cambios experimentados por sus correspondientes valores, seguirá siendo la misma: *20 varas de lienzo = 1 levita*. Para descubrir los cambios respectivos de valor de estas mercancías, no hay más que compararlas con una tercera cuyo valor se mantiene constante. Si los valores de *todas* las mercancías aumentasen o disminuyesen al mismo tiempo y en la misma proporción, sus *valores relativos* permanecerían invariables. Su cambio efectivo de valor se revelaría en el hecho de que en el mismo tiempo de trabajo se produciría, en términos generales, una cantidad mayor o menor de mercancías que antes.

IV. Los tiempos de trabajo necesarios respectivamente para producir el lienzo y la levita, y por tanto sus valores, pueden cambiar al mismo tiempo y en el mismo sentido, pero en grado desigual, en sentido opuesto, etc. Para ver cómo todas estas posibles combinaciones influyen en el valor relativo de una mercancía, no hay más que aplicar los casos I, II y III.

Como se ve, los cambios efectivos que pueden darse en la magnitud del valor, no se acusan de un modo inequívoco ni completo en su expresión relativa o en la magnitud del valor relativo. El valor relativo de una mercancía puede cambiar aun permaneciendo constante el valor de esta mercancía. Y viceversa, puede ocurrir que su valor relativo permanezca constante aunque cambie su valor. Finalmente, no es necesario que los cambios simultáneos experimentados por la magnitud de valor de las mercancías coincidan con los que afectan a la expresión relativa de esta magnitud de valor.[22]

[22] Nota a la 2ª ed. Esta incongruencia entre la magnitud de valor y su expresión

3. *La forma equivalencial*

Hemos visto que cuando la mercancía A (el lienzo) expresa su valor en el valor de uso de otra mercancía, o sea, en la mercancía B (en la levita), imprime a ésta una forma peculiar de valor, la forma de equivalente. La mercancía lienzo revela su propia esencia de valor por su ecuación con la levita, sin necesidad de que ésta revista una forma de valor distinta de su forma corporal. Es, por tanto, donde el lienzo expresa real y verdaderamente su esencia propia de valor en el hecho de poder cambiarse directamente por la levita. La forma equivalencial de una mercancía es, por consiguiente, *la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía.*

El que una clase de mercancías, *v. gr.* levitas, sirva de equivalente a otra clase de mercancías, *v. gr.* lienzo; el que, por tanto, las levitas encierren la propiedad característica de poder cambiarse directamente por lienzo no indica ni mucho menos la proporción en que pueden cambiarse uno y otras. Esta proporción depende, dada la magnitud del valor del lienzo, de la magnitud de valor de las levitas. Ya se exprese la levita como equivalente y el lienzo como valor relativo, o a la inversa, el lienzo como equivalente y como valor relativo la levita, su magnitud de valor responde siempre al tiempo de trabajo necesario para su producción, siendo independiente, por tanto, de la forma que su valor revista. Pero tan pronto como la clase de mercancías levita ocupa en la expresión del valor el lugar de equivalente, su magnitud de valor no cobra expresión como tal magnitud de valor, sino que figura en la igualdad como una determinada cantidad de un objeto.

Por ejemplo, 40 varas de lienzo "valen"... ¿qué? 2 levitas. Como

relativa ha sido explotada por la economía vulgar con la perspicacia a que nos tiene acostumbrados. Por ejemplo: "Conceded tan sólo que A disminuye al aumentar B, objeto por el que aquél se cambia, aunque el trabajo invertido en A sea el mismo, y vuestro principio general de valor se derrumbará... Con sólo reconocer que por el mero hecho de que el valor de A experimente un aumento relativo respecto a B el valor de B disminuye relativamente respecto a A, se desmorona el fundamento en que Ricardo basa toda su tesis de que el valor de una mercancía depende siempre de la cantidad de trabajo materializado en ella. Pues, si al cambiar el costo de A no sólo cambia su propio valor en relación a B, o sea, el objeto por el que se cambia, sino que varía también relativamente el valor de B respecto al de A, a pesar de no operarse el menor cambio en la cantidad de trabajo necesario para la producción de B, no sólo se viene a tierra la doctrina que asegura que el valor de un artículo se regula por la cantidad de trabajo invertida en él, sino también la doctrina de que es el costo de producción de un artículo lo que regula su valor" (J. Broadhurst, *Treatise on Political Economy*, Londres, 1834, páginas 11 y 14).

El señor Broadhurst podría decir, con igual razón: Contemplemos los quebrados $\frac{10}{20}, \frac{10}{50}, \frac{10}{100}$, etc. El numerador 10 permanece invariable, y sin embargo, su magnitud proporcional, o sea su magnitud con relación a los denominadores 20, 50, 100, disminuye constantemente. Esto echa por tierra el gran principio de que la magnitud de un número entero, por ejemplo 10, se "regula" por el número de unidades que contiene.

aquí la clase de mercancías representada por las levitas desempeña el papel de equivalente, es decir como el valor de uso levita asume respecto al lienzo la función de materializar el valor, basta una determinada cantidad de levitas para expresar una determinada cantidad de valor del lienzo. Dos levitas pueden expresar, por tanto, la magnitud de valor de 40 varas de lienzo, pero no pueden expresar jamás su propia magnitud de valor, la magnitud de valor de dos levitas. La observación superficial de este hecho, del hecho de que en la ecuación de valor el equivalente reviste siempre la forma de una cantidad simple de un objeto, de un valor de uso, indujo a Bailey, como a muchos de sus predecesores y sucesores, a no ver en la expresión de valor más que una relación puramente cuantitativa. Y no es así, sino que, lejos de ello, *la forma equivalencial de una mercancía no encierra ninguna determinación cuantitativa de valor.*

La *primera característica* con que tropezamos al estudiar la *forma equivalencial* es ésta: en ella, *el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea, del valor.*

La *forma natural* de la mercancía se convierte, pues, en *forma de valor.* Pero adviértase que este *quid pro quo sólo* se da respecto a una mercancía, a la mercancía B (levita, trigo, hierro, etc.), *dentro de la relación de valor* que guarda con ella *otra* mercancía cualquiera, la mercancía A (lienzo, etc.), *única y exclusivamente en esta relación.* Puesto que ninguna mercancía *puede referirse a sí misma como equivalente, ni por tanto tomar su pelleja natural propia por expresión de su propio valor,* no tiene más remedio que referirse como equivalente a *otra* mercancía, tomar la pelleja natural de otra mercancía *como forma propia de valor.*

El ejemplo de una *medida* inherente a las mercancías materiales como tales mercancías materiales, es decir *como valores de uso*, nos aclarará esto. Un *pilón de azúcar*, por el mero hecho de ser un cuerpo, es *pesado*, tiene un *peso*, y sin embargo, ni la vista ni el tacto acusan en ningún pilón de azúcar esta propiedad. Tomemos varios *trozos de hierro*, pesados previamente. La *forma física* del hierro no es de por sí, ni mucho menos, *signo o manifestación de la gravedad*, como no lo es la del pilón de azúcar. Y sin embargo, cuando queremos *expresar* el pilón de azúcar *como peso lo relacionamos con el peso* del hierro. En esta relación, el hierro representa el papel de un cuerpo que *no asume más función que la de la gravedad.* Cantidades distintas de hierro sirven, por tanto, de medida de peso del azúcar, y *no tienen*, respecto a la materialidad física del azúcar, *más función que la del peso, la de servir de forma y manifestación de la gravedad.* Pero el hierro sólo desempeña este papel dentro de la relación que guarda con él el azúcar o el cuerpo, cualquiera que él sea, que se trata de pesar. Si ambos objetos *no fuesen pesados*, no podría establecerse entre ellos *esta relación, ni por tanto tomarse el uno como medida para expresar el peso del otro.* En efecto, si depositamos ambos objetos en el platillo de la balanza, vemos que, *desde el punto de vista*

de la gravedad, ambos son lo mismo, ambos comparten *en determinada proporción la misma propiedad del peso*. Pues bien, del mismo modo que la *materialidad física del hierro*, considerado como medida de peso, *no representa* respecto al pilón de azúcar *más que gravedad*, en nuestra expresión de valor la *materialidad física de la levita* no representa respecto al lienzo más que valor.

Pero la analogía no pasa de ahí. En la expresión del peso del pilón de azúcar, el hierro representa una propiedad natural común a ambos cuerpos: su gravedad; en cambio, en la expresión del valor del lienzo, la levita asume una propiedad sobrenatural de ambos objetos, algo puramente social: su valor.

Al expresar su esencia de valor como algo perfectamente distinto de su materialidad corpórea y de sus propiedades físicas, *v. gr.* como algo análogo a la levita, la forma relativa de valor de una mercancía, del lienzo por ejemplo, da ya a entender que esta expresión encierra una relación de orden social. Al revés de lo que ocurre con la forma equivalencial, la cual consiste precisamente en que la materialidad física de una mercancía, tal como la levita, *este* objeto concreto con sus propiedades materiales, exprese valor, es decir, posea por obra de la naturaleza forma de valor. Claro está que eso sólo ocurre cuando este cuerpo se halla situado dentro de la relación de valor en que la mercancía lienzo se refiere a la mercancía levita como equivalente suyo.[23] Pero como las propiedades de un objeto no brotan de su relación con otros objetos, puesto que esta relación no hace más que confirmarlas, parece como si la levita debiera su forma de equivalente, es decir, la propiedad que la hace susceptible de ser directamente cambiada, a la naturaleza, ni más ni menos que su propiedad de ser pesada o de guardar calor. De aquí el carácter misterioso de la forma equivalencial, carácter que la mirada burguesamente embotada del economista sólo advierte cuando esta forma se le presenta ya definitivamente materializada en el dinero. Al encontrarse con el dinero, el economista se esfuerza por borrar el carácter místico del oro y la plata, colocando en su puesto mercancías menos fascinadoras y recorriendo con creciente regocijo el catálogo de toda la chusma de mercaderías a las que en otros tiempos estuvo reservado el papel de equivalentes de valor. Sin sospechar siquiera que este misterio de la forma equivalencial se encierra ya en la expresión más simple del valor, *v. gr.* en la de 20 varas de lienzo = 1 levita.

La materialidad corpórea de la mercancía que sirve de equivalente rige siempre como encarnación del trabajo humano abstracto y es siempre producto de un determinado trabajo concreto, útil; es decir, que este trabajo concreto se convierte en expresión de trabajo humano abstracto. La levita, por ejemplo, se considera como simple materialización, y el trabajo del sastre, que cobra cuerpo de realidad en esta prenda, como simple

[23] Con estas determinaciones por efecto reflejo ocurre siempre una cosa curiosa. Tal hombre es, por ejemplo, rey porque otros hombres se comportan respecto a él como súbditos. Pero ellos, a su vez creen ser súbditos porque el otro es rey.

forma de realización del trabajo humano abstracto. En la expresión del valor del lienzo, la utilidad del trabajo del sastre no consiste en hacer trajes y por tanto hombres, sino en crear un cuerpo que nos dice con sólo verlo que es valor, y por consiguiente cristalización de trabajo materializado en el valor del lienzo. Para poder crear semejante espejo de valor, es necesario que el trabajo del sastre no refleje absolutamente nada más que su cualidad abstracta de trabajo humano.

Bajo la forma del trabajo del sastre, como bajo la forma del trabajo del tejedor, se despliega fuerza humana de trabajo. Ambas actividades revisten, por tanto, la propiedad general de ser trabajo humano, y por consiguiente, en determinados casos, como por ejemplo en la producción de valor, sólo se las puede enfocar desde este punto de vista. Todo esto no tiene nada de misterioso. Pero al llegar a la expresión de valor de la mercancía, la cosa se invierte. Para expresar, por ejemplo, que el tejer no crea el valor del lienzo en su forma concreta de actividad textil, sino en su modalidad general de trabajo humano, se le compara con el trabajo del sastre, con el trabajo concreto que produce el equivalente del lienzo, como forma tangible de realización del trabajo humano abstracto.

Es decir, que la *segunda característica de la forma equivalencial es que el trabajo concreto se convierte aquí en forma o manifestación de su antítesis, o sea, del trabajo humano abstracto.*

Pero, considerado como simple expresión del trabajo humano en general, este trabajo concreto, el trabajo del sastre, reviste formas de igualdad con otro trabajo, con el trabajo encerrado en el lienzo, y es por tanto, aunque trabajo privado, como cuantos producen mercancías, trabajo en forma directamente social. He aquí por qué se traduce en un producto susceptible de ser directamente cambiado por otra mercancía. Por tanto, la *tercera característica de la forma equivalencial es que en ella el trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social.*

Estas dos últimas características de la *forma equivalencial* se nos presentarán todavía con mayor claridad si nos remontamos al gran pensador que primero analizó la *forma del valor*, como tantas otras formas del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a *Aristóteles.*

Ante todo, Aristóteles dice claramente que la *forma-dinero* de la mercancía no hace más que *desarrollar la forma simple del valor*, o lo que es lo mismo, la expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera. He aquí sus palabras:

"*5 lechos = 1 casa*"
("Κλῖναι πέντε ἀντὶ οἰκίας")

"no se distingue" de

"*5 lechos = tanto o cuánto dinero*"
("Κλῖναι πέντε ἀντὶ ... ὅσου αἱ πέντε κλῖναι")

Aristóteles advierte, además, que la *relación* de valor en que esta *expresión de valor* se contiene es, a su vez, una relación condicionada, pues la casa se *equipara cualitativamente* a los lechos, y *si no mediase alguna igualdad sustancial, estos objetos corporalmente distintos no podrían relacionarse entre sí como magnitudes comensurables*. "El cambio —dice Aristóteles— no podría existir *sin la igualdad*, ni ésta *sin la comensurabilidad*" ("οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας"). Mas al llegar aquí, se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor. "Pero *en rigor* —añade— *es imposible* ("τῇ μὲν οὖν ἀληθεία ἀδύνατον") que objetos tan distintos sean comensurables", es decir, *cualitativamente iguales*. Esta equiparación tiene que ser necesariamente algo ajeno a la verdadera naturaleza de las cosas, y por tanto un simple "recurso para salir del paso ante las necesidades de la práctica".

El propio Aristóteles nos dice, pues, en qué tropieza al llevar adelante su análisis: tropieza en la carencia de un *concepto del valor*. ¿Dónde está *lo igual*, la sustancia común que *representa* la casa respecto a los lechos, en la expresión de valor de éstos? Semejante sustancia "*no puede existir, en rigor*", dice Aristóteles. ¿Por qué? La casa representa respecto a los lechos un algo igual en la medida en que *representa* aquello que hay realmente de *igual* en ambos objetos, a saber: *trabajo humano*.

Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros *como poseedores de mercancías*. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, "en rigor", *esta relación de igualdad*.

4. *La forma simple del valor, vista en conjunto*

La forma simple del valor de una mercancía va implícita en su relación de valor con una mercancía distinta o en la relación de cambio con ésta. El valor de la mercancía A se expresa cualitativamente en la posibilidad de cambiar directamente la mercancía B por la mercancía A. Cuantitativamente, se expresa mediante la posibilidad de cambiar una cantidad determinada de la mercancía B por una determinada cantidad de la mercancía A. O, dicho en otros términos: el valor de una mercancía se expresa independientemente al representársela como "valor de cambio". Al comienzo de este capítulo decíamos, siguiendo el lenguaje tradicional: la mercancía es valor de uso y valor de cambio. En rigor, esta afirmación es falsa. La mercancía es valor de uso, objeto útil, y "valor". A partir del momento en que su valor reviste una forma propia de manifestarse, distinta de su forma natural, la mercancía revela este doble aspecto suyo, pero no reviste jamás aquella forma si la contemplamos aisladamente: para ello, hemos de situarla en una relación de valor o cambio con otra mercancía. Sabiendo esto, aquel modo de expresarse no nos moverá a error y, aunque sea falso, puede usarse en gracia a la brevedad.

Nuestro análisis ha demostrado que la forma del valor o la expresión del valor de la mercancía brota de la propia naturaleza del valor de ésta, y no al revés, el valor y la magnitud del valor de su modalidad de expresión como valor de cambio. Así se les antoja, en efecto, no sólo a los mercantilistas y a sus modernos admiradores, tales como Ferrier, Ganilh, etc.,[24] sino también a sus antípodas, esos modernos viajantes de comercio del librecambio que son Bastiat y consortes. Los mercantilistas hacen especial hincapié en el aspecto cualitativo de la expresión del valor y, por tanto, en la forma equivalencial de la mercancía, que tiene en el dinero su definitiva configuración; por el contrario, los modernos buhoneros del librecambio, dispuestos a dar su mercancía a cualquier precio con tal de deshacerse de ella, insisten en el aspecto cuantitativo de la forma relativa del valor. Es decir, que para ellos la mercancía no tiene valor ni magnitud del valor fuera de la expresión que reviste en la relación de cambio, o lo que es lo mismo, en los boletines diarios de cotización de los precios. El escocés MacLeod, esforzándose por cumplir su cometido, que es sacar el mayor brillo posible de erudición a las ideas archiconfusas de Lombardstreet, nos brinda la síntesis más perfecta de los mercantilistas supersticiosos y los viajantes ilustrados del librecambio.

Analizando de cerca la expresión de valor de la mercancía A, tal como se contiene en su relación de valor con la mercancía B, veíamos que, dentro de esta relación, la forma natural de la mercancía A sólo interesaba en cuanto cristalización de valor de uso; la forma natural de la mercancía B, en cambio, sólo en cuanto forma o cristalización de valor. Por tanto, la antítesis interna de valor de uso y valor que se alberga en la mercancía toma cuerpo en una antítesis externa, es decir en la relación entre dos mercancías, de las cuales la una, aquella cuyo valor trata de expresarse, sólo interesa directamente como valor de uso, mientras que la otra, aquella *en que* se expresa el valor, interesa sólo

[24] Nota a la 2ª ed. F. D. A. Ferrier (subinspector de aduanas), *Du Gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce*, París, 1805, y Charles Ganilh, *Des Systèmes de l'économie politique*, 2ª ed. París, 1821.

directamente como valor de cambio. La forma simple del valor de una mercancía es, por tanto, la forma simple en que se manifiesta la antítesis de valor de uso y de valor encerrada en ella.

El producto del trabajo es objeto de uso en todos los tipos de sociedad; sólo en una época históricamente dada de progreso, aquella que ve en el trabajo invertido para producir un objeto de uso una propiedad "materializada" de este objeto, o sea su valor, se convierte el producto del trabajo en mercancía. De aquí se desprende que la forma simple del valor de la mercancía es al propio tiempo la forma simple de mercancía del producto del trabajo; que, por tanto, el desarrollo de la forma de la mercancía coincide con el desarrollo de la forma del valor.

A primera vista, se descubre ya cuán insuficiente es la forma simple del valor, esta forma germinal, que tiene que pasar por una serie de metamorfosis antes de llegar a convertirse en la forma precio.

Su expresión en una mercancía cualquiera, en la mercancía B, no hace más que diferenciar el valor de la mercancía A de su propio valor de uso; no hace, por tanto, más que ponerla en una relación de cambio con una clase cualquiera de mercancías distinta de aquélla, en vez de acusar su igualdad cualitativa y su proporcionalidad cuantitativa con todas las demás mercancías. A la forma simple y relativa del valor de una mercancía corresponde la forma concreta equivalencial de otra. Así por ejemplo, en la expresión relativa del valor del lienzo, la levita sólo cobra forma de equivalente o forma de cambiabilidad directa con relación a esta clase especial de mercancía: el lienzo.

Sin embargo, la forma simple de valor se remonta por sí misma a formas más complicadas. Por medio de esta forma, el valor de una mercancía, de la mercancía A, sólo puede expresarse, indudablemente, en una mercancía de otro género. Cuál sea el género de esta otra mercancía, si levitas, hierro, trigo, etc., no hace al caso. Por consiguiente, según que aquella mercancía se encuadre en una relación de valor con esta o la otra clase de mercancías, tendremos distintas expresiones simples de valor de la misma mercancía.[25] El número de posibles expresiones de valor de una mercancía no tropieza con más limitación que la del número de clases de mercancías distintas de ella que existan. Su expresión simple de valor se convierte, por tanto, en una serie constantemente ampliable de diversas expresiones simples de valor.

B. FORMA TOTAL O DESARROLLO DEL VALOR

z mercancía A = *u* mercancía B, o = *v* mercancía C,
o = *w* mercancía D, o = *x* mercancía E, etc.

(20 varas de lienzo = 1 levita, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1 *quarter* de trigo, o = 2 onzas de oro, o = ½ tonelada de hierro, etc.)

[25] Nota a la 2ª ed. En Homero, por ejemplo, el valor de un objeto aparece expresado en una serie de objetos distintos.

1. *La forma relativa del valor desarrollada*

El valor de una mercancía, del lienzo por ejemplo, se expresa ahora en otros elementos innumerables del mundo de las mercancías.[26] Aquí es donde se ve verdaderamente cómo este valor no es más que la *cristalización de trabajo humano indistinto*. En efecto, el trabajo creador de valor se representa ahora *explícitamente* como un trabajo *equiparable a todo otro trabajo humano* cualquiera que sea la forma natural que revista, ya se materialice, por tanto, en levitas o en trigo, en hierro o en oro, etc. Como se ve, su *forma de valor* pone ahora al lienzo *en relación*, no ya con una *determinada* clase de mercancías, sino con el *mundo de las mercancías* en general. Considerado como mercancía, el lienzo adquiere carta de ciudadanía dentro de este mundo. Al mismo tiempo, la serie *infinita* de sus expresiones indica que al *valor* de las mercancías le es indiferente la *forma específica de valor de uso* que pueda *revestir*.

En la primera forma, o sea: 20 *varas de lienzo* = 1 *levita*, el que estas dos mercancías sean susceptibles de cambiarse en una *determinada proporción cuantitativa* puede ser un hecho puramente casual. En la segunda forma se vislumbra ya, por el contrario, en seguida, la existencia de un fundamento sustancialmente distinto de la manifestación casual y que la preside y determina. El valor del lienzo es siempre el mismo, ya se exprese en levitas, en café, en hierro, etc., es decir en innumerables mercancías distintas, pertenecientes a los más diversos poseedores. El carácter casual de la relación entre dos poseedores individuales de mercancías ha desaparecido. Ahora, es evidente que la magnitud de valor de la mercancía no se regula por el cambio, sino que, al revés, éste se halla regulado por la magnitud de valor de la mercancía.

2. *La forma equivalencial concreta*

Toda mercancía, levita, té, trigo, hierro, etc., desempeña, en la expresión de valor de lienzo, *el papel de equivalente*, y por tanto de *materialización del valor*. Ahora, la *forma natural concreta* de cada

[26] Por eso se habla del valor del lienzo en levitas, cuando su valor se representa en estas prendas, de su valor en trigo, cuando se representa en trigo, etc. Estas expresiones indican que es su valor el que toma cuerpo en los valores de uso levita, trigo, etc.

"El valor de toda mercancía exprese su proporción en el cambio; por eso podemos referirnos a él como a su... valor en trigo o en paño, según la mercancía con que lo comparemos; y por eso existen mil valores diversos, tantos como mercancías, valores todos ellos que tienen, por consiguiente, tanto de reales como de imaginarios." ("*A Critical Dissertation on the Nature, Measure and Causes of Value: chiefly in reference to the writings of Mr. Ricardo and his followers.*" *By the Author of "Essays on the Formation etc. of Opinions"*, Londres, 1825, p. 39). S. Bailey, autor de esta obra anónima, que en su tiempo levantó una gran polvareda en Inglaterra, cree haber descubierto todas las determinaciones conceptuales del valor con apuntar a las diversas y abiga-

una de estas mercancías es una *forma equivalencial dada*, al lado de muchas otras. Y lo mismo ocurre con las *diversas* clases de *trabajo útil, concreto, determinado*, que se contienen en las diversas mercancías materiales: sólo interesan como otras tantas formas *específicas* de realización o manifestación del *trabajo humano en general*.

3. *Defectos de la forma total o desarrollada del valor*

En primer lugar, la expresión *relativa* del valor de la mercancía es siempre *incompleta*, pues la serie en que toma cuerpo no se acaba nunca. La cadena en que cada ecuación de valor se articula con las otras puede alargarse constantemente, empalmándose a ella nuevas y nuevas clases de mercancías, que suministran los materiales para nuevas y nuevas expresiones de valor. En segundo lugar, ante nosotros se despliega un mosaico abigarrado de expresiones de valor dispares y distintas. Y, finalmente, si el *valor relativo de toda mercancía* se expresa, como necesariamente tiene que expresarse, en esta forma desarrollada, la forma relativa del valor de cada mercancía se representa por una serie infinita de expresiones de valor *distintas* de la forma relativa de valor de cualquier otra mercancía. Los defectos de la forma *relativa* del valor *desarrollada* se reflejan, a su vez, en la correspondiente *forma equivalencial*. Como aquí la forma natural de cada clase concreta de mercancías es una *forma equivalencial determinada* al lado de otras innumerables, sólo existen *formas equivalenciales restringidas*, cada una de las cuales *excluye* a las demás. Y lo mismo ocurre con la *clase de trabajo útil, concreto, determinado*, que se contiene en cada equivalente especial de mercancías: sólo es una *forma especial*, y por tanto *incompleta, del trabajo humano*. Claro está que éste tiene su forma total o completa de manifestarse en el *conjunto* de *todas* aquellas formas *específicas*, pero no posee una forma *única* y completa en que se nos revele.

Sin embargo, *la forma relativa del valor desarrollada* sólo consiste en una suma de expresiones o igualdades relativas y simples de valor *de la primera forma*, tales como:

20 varas de lienzo = 1 levita,
20 varas de lienzo = 10 libras de té, etc.

Pero a su vez, cada una de estas ecuaciones encierra, volviéndola del revés, otra ecuación idéntica, a saber:

1 levita = 20 varas de lienzo,
10 libras de té = 20 varas de lienzo, etc.

rradas expresiones relativas del valor de una misma mercancía. Por lo demás, la irritación con que hubo de atacarle la escuela ricardiana, por ejemplo en la *Westminster Review* es prueba de que, pese a sus propias limitaciones, este autor llegó a tocar algunos puntos vulnerables de la teoría ricardiana.

En efecto, si una persona cambia su lienzo por muchas otras mercancías, *expresando* por tanto el *valor* de aquélla en toda una serie de mercancías distintas, es lógico que todos los demás poseedores de mercancías cambien éstas por lienzo y que, por tanto, expresen en la *misma tercera mercancía*, en lienzo, *el valor* de todas las suyas, por diversas que ellas sean. Por consiguiente, si invertimos la serie: *20 varas de lienzo = 1 levita*, o *= 10 libras de té, etc.*, es decir, si expresamos la relación invertida que se contiene ya lógicamente en esa serie, llegamos al siguiente resultado:

C. FORMA GENERAL DEL VALOR

1 levita	=	} *20 varas lienzo.*
10 libras té	=	
40 libras café	=	
1 *quarter* trigo	=	
2 onzas oro	=	
½ tonelada hierro	=	
x mercancía-A	=	
etc. mercancía	=	

1. *Nuevo carácter de la forma del valor*

En primer lugar, las mercancías acusan ahora sus valores de un modo *simple*, ya que lo expresan *en una sola mercancía*, y en segundo lugar, lo acusan de un modo *único*, pues lo acusan todas en *la misma* mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas; es, por tanto, *general*.

Las formas I y II sólo conseguían expresar el valor de una mercancía como algo distinto de su propio valor de uso o de su materialidad corpórea de mercancía.

La *primera* forma traducíase en ecuaciones de valor tales como: 1 levita = 20 varas de lienzo, 10 libras de té = ½ tonelada de hierro, etc. En estas ecuaciones, el valor de la levita se expresa como algo igual al lienzo, el valor del té como algo igual al hierro, etc. Pero lo igual al lienzo y lo igual al hierro, expresiones de valor de la levita y el té, respectivamente, son cosas tan distintas entre sí como el lienzo y el hierro mismos. Evidentemente, esta forma sólo se presentaba con un carácter práctico en tiempos muy primitivos, cuando los productos del trabajo se transformaban en mercancías por medio de actos de cambio eventuales y episódicos.

La *segunda* forma distingue más radicalmente que la primera el valor de una mercancía de su propio valor de uso, pues el valor de la levita, por ejemplo, se enfrenta aquí con su forma natural bajo todas las formas posibles, como algo igual al lienzo, al hierro, al té, etc.,

es decir, como algo igual a todas las mercancías, con la sola excepción de la propia levita. Pero, por otra parte, esta forma excluye directamente toda expresión común de valor de las mercancías, pues en la expresión de valor de cada una de éstas, las demás se reducen todas a la forma de equivalentes. La forma desarrollada del valor empieza a presentarse en la realidad a partir del momento en que un producto del trabajo, el ganado por ejemplo, se cambia, pero no como algo extraordinario, sino habitualmente, por otras diversas mercancías.

Esta forma *nueva* a que nos estamos refiriendo, expresa los valores del mundo de las mercancías en una sola clase de mercancías destacada de entre ellas, por ejemplo el lienzo, de tal modo que los valores de todas las mercancías se acusan por su relación con ésta. Ahora, tal valor de cada mercancía, considerada como algo igual al lienzo, no sólo se distingue de su propio valor de uso, sino de todo valor de uso en general, que es precisamente lo que le permite expresarse como aquello que tiene de común con todas las mercancías. Esta forma es, pues, la que relaciona y enlaza realmente a todas las mercancías como valores, la que hace que se manifiesten como valores de cambio las unas respecto a las otras.

Las dos formas anteriores expresaban el valor de una determinada mercancía, la primera en una mercancía concreta distinta de ella, la segunda en una serie de diversas mercancías. Tanto en uno como en otro caso era, por decirlo así, incumbencia privativa de cada mercancía el darse una forma de valor, cometido suyo, que realizába sin la cooperación de las demás mercancías; éstas limitábanse a desempeñar respecto a ella el papel puramente pasivo de equivalentes. No ocurre así con la forma general de valor, que brota por obra común del mundo todo de las mercancías. Una mercancía sólo puede cobrar expresión general de valor si al propio tiempo las demás expresan todas su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que aparece tiene necesariamente que seguir el mismo camino. Esto revela que la materialización del valor de las mercancías, por ser la mera "existencia social" de estos objetos, sólo puede expresarse mediante su relación social con todos los demás que por tanto su forma de valor, y ha de ser, necesariamente, una forma que rija socialmente.

Bajo la forma de algo igual al lienzo, todas las mercancías se nos revelan ahora, no sólo como factores cualitativamente iguales, como valores en general, sino también como magnitudes de valor cuantitativamente comparables entre sí. Al reflejar sus magnitudes de valor en el mismo material, en el lienzo, estas magnitudes de valor se reflejan también recíprocamente las unas a las otras. Así, por ejemplo, si 10 libras de té = 20 varas de lienzo y 40 libras de café = 20 varas de lienzo, 10 libras de té = 40 libras de café. Con lo cual decimos que 1 libra de café sólo encierra ¼ de sustancia de valor, de trabajo, que 1 libra de té.

La forma relativa general de valor del mundo de las mercancías

imprime a la mercancía destacada por ellas como equivalente, al lienzo, el carácter de equivalente general. Su forma natural propia es la configuración de valor común a todo este mundo de mercancías, y ello es lo que permite que el lienzo pueda ser directamente cambiado por cualquier otra mercancía. La forma corpórea del lienzo es considerada como encarnación visible, como el ropaje general que reviste dentro de la sociedad todo el trabajo humano. El trabajo textil, o sea, el trabajo privado que produce el lienzo, se halla enlazado al mismo tiempo en una forma social de carácter general, en una forma de igualdad, con todos los demás trabajos. Las innumerables ecuaciones que integran la forma general del valor van equiparando por turno el trabajo realizado en el lienzo a cada una de los trabajos contenidos en las demás mercancías, convirtiendo así el trabajo textil en forma general de manifestación del trabajo humano, cualquiera que él sea. De este modo, el trabajo materializado en el valor de las mercancías no se representa tan sólo de un modo negativo, como trabajo en que se hace abstracción de todas las formas concretas y cualidades útiles de los trabajos reales, sino que con ello ponemos de relieve, además, de un modo expreso, su propio carácter positivo. Lo que hacemos es reducir todos los trabajos reales al carácter de trabajo humano común a todos ellos, a la inversión de fuerza humana de trabajo.

La forma general del valor, forma que presenta los productos del trabajo como simples cristalizaciones de trabajo humano indistinto, demuestra por su propia estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías. Y revela al mismo tiempo que, dentro de este mundo, es el carácter general y humano del trabajo el que forma su carácter específicamente social.

2. *Relación entre el desarrollo de la forma relativa del valor y el de la forma de equivalente*

Al grado de desarrollo de la forma relativa de valor corresponde el grado de desarrollo de la forma equivalencial. Pero hay que tener muy buen cuidado en advertir que *el desarrollo de la forma equivalencial no es más que la expresión y el resultado* del desarrollo *de la forma relativa del valor.*

La *forma relativa simple* o aislada *del valor* de una mercancía convierte a otra mercancía en equivalente individual suyo. La forma desarrollada del valor relativo, expresión del valor de una mercancía en todas las demás, imprime a éstas la forma de diversos equivalentes concretos. Por último, una forma especial de mercancías reviste forma de equivalente general cuando todas las demás la convierten en material de su forma única y general de valor.

Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma del valor en general, *se desarrolla* también *la antítesis* entre sus dos polos, entre la *forma relativa del valor y la forma equivalencial.*

Esta antítesis se contiene ya en la primera forma, en la de 20 varas de lienzo = 1 levita, pero sin plasmar aún. Según que esta ecuación se lea hacia adelante o hacia atrás, cada una de las mercancías que forman sus términos, el lienzo y la levita, ocupa el lugar de la forma relativa del valor o el de la forma equivalencial. Aquí resulta difícil todavía fijar los dos polos antitéticos.

En la forma II, *sólo una de las clases de mercancías puede desarrollar íntegramente su valor relativo*, sólo ella posee en sí misma la *forma relativa de valor desarrollada*, ya que *todas las demás* revisten respecto a ella *forma de equivalentes*. Aquí, ya no cabe invertir los términos de la expresión de valor —*v. gr.* 20 varas de lienzo = 1 levita, o = 10 libras de té, o = 1 *quarter* de trigo, etc.— sin cambiar todo su carácter, transformándola de forma total en forma general del valor.

Finalmente, la última forma, la forma III, imprime al *mundo de las mercancías la forma relativa general-social del valor*, ya que todas las mercancías que lo componen, excepción hecha de una sola, *quedan al margen de la forma de equivalente general*. Es una sola mercancía, el lienzo, la que reviste, por tanto, la forma de objeto directamente permutable por todos los demás, la que presenta forma directamente social, puesto que las demás se hallan todas imposibilitadas para hacerlo.[27]

A su vez, la mercancía que figura como *equivalente general* se halla excluida de la forma *relativa única* y por tanto *general del valor del mundo de las mercancías*. Si el lienzo, es decir la mercancía que reviste forma de equivalente general, pudiese compartir además la *forma relativa general del valor*, tendría forzosamente que hacer *de equivalente para consigo misma*. Y así, llegaríamos a la fórmula de *20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo*, perogrullada que no expresaría ni valor ni magnitud de valor. Para *expresar el valor relativo del equivalente general*, no tenemos más remedio que volver los ojos a la forma III. El equivalente general no participa de la forma relativa del valor de las

[27] La forma de objeto general directamente permutable no presenta al exterior ningún signo en que se revele la forma antitética de mercancía que en él se encierra, forma tan inseparable de la de cambiabilidad directa como el carácter positivo de un polo magnético lo es del carácter negativo del otro polo. Cabría, por tanto, pensar que a todas las mercancías se puede imprimir a la vez el sello de objetos directamente permutables, del mismo modo que cabría pensar que todos los católicos pueden convertirse en papas. Para el pequeño burgués, que ve en la producción de mercancías el non plus ultra de la libertad humana y de la independencia individual, sería muy grato, naturalmente, ver remediados los abusos que lleva consigo esta forma, entre ellos y muy principalmente el de la imposibilidad de que todos los objetos sean *directamente* cambiables. A pintar esta utopía de filisteo se reduce el socialismo de Proudhon, que como hube de demostrar en otro lugar no puede presumir ni siquiera de originalidad, ya que tal socialismo fue desarrollado mucho antes de venir él, y bastante mejor, por Gray, Bray y otros. Lo cual no obsta para que esa sabiduría haga hoy verdaderos estragos entre ciertas gentes, bajo el nombre de "ciencia". Jamás ninguna escuela ha prodigado la palabra "ciencia" más a troche y moche que la proudhoniana, pues sabido es que

"a falta de ideas,
se sale del paso con una palabreja".

demás mercancías, sino que *su valor* se expresa de un modo *relativo en la serie infinita de todas las demás mercancías materiales*. Por donde la forma *relativa desarrollada del valor* o forma II, se presenta aquí como *forma relativa específica del valor de la mercancía* que hace funciones de *equivalente*.

3. *Tránsito de la forma general del valor a la forma dinero*

La *forma de equivalente general* es una *forma del valor* en abstracto. Puede, por tanto, recaer sobre cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo ocupa el puesto que corresponde a la forma de equivalente general (forma III) siempre y cuando que *todas las demás mercancías la destapasen de su seno como equivalente*. Hasta el momento en que *esta operación* no se concreta definitivamente en una clase de mercancías *específica* y determinada, no adquiere *firmeza objetiva* ni *vigencia general dentro de la sociedad* la forma *única y relativa* de valor del mundo de las mercancías.

Ahora bien, la clase *específica* de mercancías a cuya forma *natural se incorpora socialmente la forma de equivalente*, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene como *función social específica*, y por tanto como *monopolio social dentro del mundo de las mercancías*, el desempeñar el papel de equivalente general. Este puesto privilegiado fue conquistado históricamente por una determinada mercancía, que figura entre aquellas que en la forma II desfilan como equivalentes especiales del lienzo y que en la forma III expresan conjuntamente en éste su valor relativo: el oro. Así pues, con sólo sustituir en la forma III el lienzo por oro, obtendremos la fórmula siguiente:

D. FORMA DINERO

20 varas lienzo	=	2 *onzas oro*.
1 levita	=	
10 libras té	=	
40 libras café	=	
1 *quarter* trigo	=	
½ tonelada hierro	=	
x mercancía A	=	

El paso de la forma I a la forma II y el de ésta a la forma III, entraña *cambios sustanciales*. Por el contrario, la forma IV no se distingue de la forma III sino en que aquí es el oro el que viene a sustituir al lienzo en su papel de forma de equivalente general. En la forma IV, el oro desempeña la función de *equivalente general* que, en la forma III, correspondía al lienzo. El progreso consiste pura y simplemente en que ahora la *forma de cambiabilidad directa y general*, o sea la *forma*

de equivalente general, se adhiere definitivamente, por la fuerza de la costumbre social, a la *forma natural específica* de la mercancía oro.

Si el oro se enfrenta con las demás mercancías en función de *dinero* es, sencillamente, porque ya antes se enfrentaba con ellas *en función de mercancía*. Al igual que todas las demás mercancías, el oro funcionaba respecto a éstas *como equivalente*: unas veces como equivalente *aislado*, en actos sueltos de cambio, otras veces como *equivalente concreto*, a la par de *otras* mercancías también equivalentes. Poco a poco, el oro va adquiriendo, en proporciones más o menos extensas, la función de *equivalente general*. Tan pronto como conquista el monopolio de estas funciones en la *expresión de valor del mundo de las mercancías*, el oro se convierte en la *mercancía dinero*, y es entonces, a partir del momento en que *se ha convertido ya en mercancía dinero*, cuando la forma IV se distingue de la forma III, o lo que es lo mismo, cuando la *forma general del valor* se convierte en la *forma dinero*.

La expresión simple y relativa del valor de una mercancía, por ejemplo del lienzo, en aquella otra mercancía que funciona ya *como mercancía dinero*, *v. gr.* en oro, es la *forma precio*. Por tanto, la "forma precio" del lienzo será:

20 varas lienzo = 2 onzas oro,

o bien, suponiendo que las 2 onzas oro, *traducidas al lenguaje monetario*, se denominen 2 *libras esterlinas*,

20 varas lienzo = 2 libras esterlinas.

La dificultad que encierra el concepto de la forma dinero se limita a comprender lo que es la forma de equivalente general, o sea la *forma general de valor* pura y simple, la forma III. Ésta, a su vez, se reduce por reversión a la forma II, a la forma desarrollada de valor, cuyo *elemento constitutivo* es la forma I, o sea, *20 varas lienzo = 1 levita* o *x mercancía A = z mercancía B*. El germen de la forma dinero se encierra ya, por tanto, en la forma simple de la mercancía.

4. *El fetichismo de la mercancía, y su secreto*

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto

empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.[28]

Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de *valor*. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad *fisiológica* incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo *humano* y que cada una de ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un *gasto* esencial de cerebro *humano*, de nervios, músculos, sentidos, etc. En segundo lugar, por lo que se refiere a la magnitud de valor y a lo que sirve para determinarla, o sea, la *duración en el tiempo* de aquel gasto o la *cantidad* de trabajo invertido, es evidente que la *cantidad* se distingue incluso mediante los sentidos de la *calidad* del trabajo. El *tiempo* de trabajo necesario para producir sus medios de vida tuvo que interesar por fuerza al hombre en todas las épocas, aunque no le interesase por igual en las diversas fases de su evolución.[29] Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma *social*.

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste *forma de mercancía*? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos

28 Recuérdese cómo China y las mesas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía estar tranquilo... *pour encourager les autres*.

29 Nota a la 2ª ed. Los antiguos germanos calculaban las dimensiones de una yugada de tierra por el trabajo de un día, razón por la cual daban a la fanega el nombre de *Tagwerk* (o *Tagwanne*) (*jurnale o jurnalis, terra jurnalis, jurnalis o diornalis*, en latín), *Mannwerk, Mannskraft, Mannsmahd, Mannshauet*, etc. Véase Jorge Luis von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw, Verfassung*, Munich, 1854, pp. 128 s.

físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.

Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde, como lo ha puesto ya de manifiesto el análisis anterior, al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías.

Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*.

Es en el acto de cambio donde los productos del trabajo cobran una materialidad de valor socialmente igual e independiente de su múltiple y diversa materialidad física de objetos útiles. Este desdoblamiento del producto del trabajo en objeto útil y materialización de valor sólo se presenta prácticamente allí donde el cambio adquiere la extensión e importancia suficientes para que se produzcan objetos útiles con vistas al cambio, donde, por tanto, el carácter de valor de los objetos se acusa ya en el momento de ser producidos. A partir de este instante, los trabajos privados de los productores asumen, de hecho, un doble carácter social. De una parte, considerados como trabajos útiles concretos, tienen necesariamente que satisfacer una determinada necesidad social y encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo. Mas, por otra parte, sólo serán aptos para satisfacer las múltiples necesidades de sus propios productores en la medida en que cada uno de esos trabajos privados y útiles concretos sea susceptible de ser cambiado por cualquier otro trabajo privado útil, o lo que es lo mismo, en la medida en que represente un equivalente suyo. Para encontrar la *igualdad* toto coelo de *diversos trabajos*, hay que hacer forzosamente *abstracción de su desigualdad real*, reducirlos al carácter común a todos ellos como *desgaste de fuerza humana de trabajo*, como *trabajo humano* abstracto. El cerebro de los productores privados se limita a reflejar este doble carácter social de sus trabajos privados en aquellas formas que revela en la práctica el mercado, el cambio de productos: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados, bajo la forma de que el producto del trabajo ha de ser útil, y útil para otros; el carácter social de la igualdad de los distintos trabajos, bajo la forma del carácter de valor común a todos esos objetos materialmente diversos que son los productos del trabajo.

Por tanto, los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque estos objetos les parezcan *envolturas simplemente materiales* de un trabajo humano igual. Es al revés. Al equiparar *unos con otros* en el cambio, *como valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades de trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*.[80] Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente *lo que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles *como valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje. El descubrimiento científico tardío de que los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del progreso humano, pero que no disipa ni mucho menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo. Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma concreta de producción, en la producción de mercancías, a saber: que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes los unos de los otros reside en lo que tienen de igual como modalidades que son de trabajo humano, revistiendo la forma del carácter

[80] Nota a la 2ª ed. Por tanto, cuando Galiani dice que el valor es una relación entre personas ("la ricchezza è una ragione tra due persone"), debería añadir: disfrazada bajo una envoltura material (Galiani, *Della Moneta*, p. 220, t. III de la Colección "Scrittori Classici Italiani di Economía Política", dirigida por Custodi. Parte Moderna. Milán, 1803).

de valor de los productos del trabajo, sigue siendo para los espíritus cautivos en las redes de la producción de mercancías, aun después de hecho aquel descubrimiento, algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material.

Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo; como si, por ejemplo, 1 tonelada de hierro encerrase el mismo valor que 2 onzas de oro, del mismo modo que 1 libra de oro y 1 libra de hierro encierran un peso igual, no obstante sus distintas propiedades físicas y químicas. En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo sólo se consolida al funcionar como magnitudes de valor. Éstas cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Y hace falta que la producción de mercancías se desarrolle en toda su integridad, para que de la propia experiencia nazca la conciencia científica de que los trabajos privados que se realizan independientemente los unos de los otros, aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, *como eslabones elementales que son de la división social del trabajo*, pueden reducirse constantemente a su grado de proporción social, porque en las *proporciones* fortuitas y sin cesar oscilantes *de cambio* de sus productos se impone siempre como *ley natural* reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, al modo como se impone la ley de la gravedad cuando se le cae a uno la casa encima.[31] La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material.

La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de éstas, poseen ya la firmeza de formas

[31] "¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? Trátase, en efecto, de una ley natural basada en la inconsciencia de los interesados." (Federico Engels, "Apuntes para una crítica de la economía política", en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, dirigidos por Arnold Ruge y Carlos Marx, París, 1844.)

naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido. Así se comprende que fuese simplemente el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a los hombres a investigar la determinación de la magnitud del valor, y la expresión colectiva en dinero de las mercancías lo que les movió a fijar su carácter valorativo. Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías —la forma dinero—, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlas. Si digo que la levita, las botas, etc., se refieren al lienzo como a la materialización general de trabajo humano abstracto, en seguida salta a la vista lo absurdo de este modo de expresarse. Y sin embargo, cuando los productores de levitas, botas, etc., refieren estas mercancías al lienzo —o al oro y la plata, que para el caso es lo mismo— como equivalente general, refieren sus trabajos privados al trabajo social colectivo bajo la misma forma absurda y disparatada.

Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción *de este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías. Por eso, todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción.

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas,[32] observemos ante todo a Robinsón en su isla. Pese a su innata sobriedad, Robinsón tiene forzosamente que satisfacer toda una serie de necesidades que se le presentan, y esto le obliga a ejecutar *diversos trabajos útiles:* fabrica herramientas, construye muebles, domestica llamas, pesca, caza etc. Y no hablamos del rezar y de otras cosas por el estilo, pues nuestro Robinsón se divierte con ello y considera esas tareas como un goce. A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinsón, es decir, diversas manifestaciones de trabajo *humano*. El mismo agobio en que vive le obliga a distribuir minuciosamente el *tiempo* entre sus diversas funciones. El que unas ocupan más sitio y otras menos, dentro de su actividad total, depende de las dificultades mayores o menores que tiene que vencer para alcanzar el resultado útil apetecido. La experiencia se lo

[32] Nota a la 2ª ed. Tampoco en Ricardo falta la consabida estampa robinsoniana. "Al pescador y al cazador primitivos nos los describe inmediatamente cambiando su pescado y su caza como poseedores de mercancías, con arreglo a la proporción del tiempo de trabajo materializado en estos valores de cambio. E incurre en el anacronismo de presentar a su cazador y pescador primitivos calculando el valor de sus instrumentos de trabajo sobre las tablas de anualidades que solían utilizarse en 1817 en la Bolsa de Londres. Los 'paralelogramos del señor Owen' parecen ser la única forma de sociedad que este autor conoce, fuera de la burguesa." (Carlos Marx, *Contribución a la crítica*, etc., pp. 38 y 39.)

enseña así, y nuestro Robinsón que ha logrado salvar del naufragio reloj, libro de cuentas, tinta y pluma, se apresura, como buen inglés, a contabilizar su vida. En su inventario figura una relación de los objetos útiles que posee, de las *diversas* operaciones que reclama su producción y finalmente del *tiempo de trabajo* que exige, por término medio, la elaboración de determinadas cantidades de estos diversos productos. Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinsón y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores sustanciales del *valor*.

Trasladémonos ahora de la luminosa isla de Robinsón a la tenebrosa Edad Media europea. Aquí, el hombre independiente ha desaparecido; todo el mundo vive sojuzgado: siervos y señores de la gleba, vasallos y señores feudales, seglares y eclesiásticos. La sujeción personal caracteriza, en esta época, así las condiciones sociales de la producción material como las relaciones de vida cimentadas sobre ella. Pero, precisamente por tratarse de una sociedad basada en los vínculos personales de sujeción, no es necesario que los trabajos y los productos revistan en ella una forma fantástica distinta de su realidad. Aquí, los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios y prestaciones. Lo que constituye la forma directamente social del trabajo es la forma natural de éste, su carácter concreto, y no su carácter general, como en el régimen de producción de mercancías. El trabajo del vasallo se mide por el tiempo, ni más ni menos que el trabajo productivo de mercancías, pero el siervo sabe perfectamente que es una determinada cantidad de su fuerza personal de trabajo la que invierte al servicio de su señor. El diezmo abonado al clérigo es harto más claro que las bendiciones de éste. Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan los papeles que aquí representan unos hombres frente a otros, el hecho es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo.

Para estudiar el trabajo común, es decir, directamente socializado, no necesitamos remontarnos a la forma primitiva del trabajo colectivo que se alza en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados.[88] La industria rural y patriarcal de una familia campesina, de esas que producen trigo, ganado, hilados, lienzo, prendas de vestir, etc., para sus propias necesidades, nos brinda un ejemplo mucho más al alcance de la mano. Todos esos artículos producidos por ella representan para la familia otros tantos productos de su trabajo familiar, pero no guardan entre sí relación de mercancías. Los diversos trabajos que engendran estos productos, la agricultura y la ganadería, el hilar, el tejer y el cortar, etc., son, por su forma natural, funciones sociales, puesto que son funciones de una familia en cuyo seno reina una división propia y elemental del trabajo, ni más ni menos que en la producción de mercancías. Las diferencias de sexo y edad y las condiciones naturales del trabajo, que cambian al cambiar las estaciones del año, regulan la distribución de esas funciones dentro de la familia y el tiempo que los individuos que la componen han de trabajar. Pero aquí, el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, graduado por su duración en el tiempo, reviste la forma lógica y natural de un trabajo determinado socialmente, ya que en este régimen las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan de por sí como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia.

Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinsón eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados *a su* uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida*. El *carácter* de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su *tiempo de trabajo*. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución.

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como

[88] Nota a la 2ª ed. "Es un prejuicio ridículo, extendido en estos últimos tiempos, el de que la forma de la propiedad colectiva natural sea una forma específicamente eslava, más aún, exclusivamente rusa. Es la forma primitiva que encontramos, como puede demostrarse, entre los romanos, los germanos y los celtas, y todavía hoy los indios nos podrían ofrecer todo un mapa con múltiples muestras de esta forma de propiedad, aunque en estado ruinoso algunas de ellas. Un estudio minucioso de las formas asiáticas, y especialmente de las formas indias de propiedad colectiva, demostraría cómo de las distintas formas de la propiedad colectiva natural se derivan distintas formas de disolución de este régimen. Así por ejemplo, los diversos tipos originales de propiedad privada romana y germánica tienen su raíz en diversas formas de la propiedad colectiva india." (Carlos Marx, *Contribución a la crítica*, etc., p. 10.)

mercancías, es decir como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. En los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países de la Antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución.

La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto,[34] el concepto del valor y su magnitud, descubriendo

[34] Cuán insuficiente es el análisis que traza Ricardo de la *magnitud del valor* —y el suyo es el menos malo— lo veremos en los libros tercero y cuarto de esta obra. Por lo que se refiere al *valor* en general, la economía política clásica no distingue jamás expresamente y con clara conciencia de lo que hace el trabajo materializado en el *valor* y el que toma cuerpo en el valor de uso de su producto. De hecho, traza, naturalmente, la distinción, puesto que en un caso considera el trabajo cuantitativamente y en otro caso desde un punto de vista cualitativo. Pero no se le ocurre pensar que la simple *diferencia cuantitativa* de varios trabajos presupone su *unidad o igualdad cualitativa*, y por tanto, su reducción a *trabajo humano abstracto*. Ricardo, por ejemplo, se muestra de acuerdo con Destutt de Tracy, cuando dice: "Siendo evidente que no tenemos más riqueza originaria que nuestras capacidades físicas y espirituales, el uso de estas capacidades, una cierta especie de trabajo, constituye nuestro tesoro originario; este uso es el que crea todas las cosas a que damos el nombre de riquezas. . . Además, es evidente que todas esas *cosas no representan más que el trabajo que las ha creado, y si poseen un valor, o incluso dos valores distintos, es gracias al del* (al valor del) *trabajo* de que brotan." ([Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, IV y V *parties*, París, 1826, pp. 35 y 36]. Véase Ricardo, *The Principles of Political Economy*, 3ª ed., Londres, 1821, p. 334.) Advertimos de pasada que Ricardo atribuye a Destutt un sentido profundo que es ajeno a él. Es cierto que Destutt dice, de una parte, que todas aquellas cosas que forman la riqueza "*representan el trabajo* que las ha creado", pero por otra parte dice que obtienen sus "*dos valores distintos*" (el valor de uso y el valor de cambio) del "*valor* del trabajo". Cae por tanto en la simpleza de la economía vulgar, al presuponer el valor de una mercancía (aquí, el trabajo) para luego determinar, partiendo de él, el valor de las demás. Ricardo le interpreta en el sentido de que tanto el valor de uso como el valor de cambio representan trabajo (trabajo y no *valor* de éste). Pero ni él mismo distingue el *doble* carácter del trabajo, representado de ese doble modo, como lo demuestra el que en todo el capítulo titulado "El valor y la riqueza, sus características distintivas", no hace más que darle vueltas, fatigosamente, a las vulgaridades de un J. B. Say. Por eso, al terminar, se muestra completamente asombrado de que Destutt esté de acuerdo con él acerca del *trabajo como fuente del valor*, entendiéndose al mismo tiempo con Say al definir el concepto de éste.

el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto del trabajo.[35] Trátase de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo. Por eso, para ella, las formas prebur-

[35] Uno de los defectos fundamentales de la economía política clásica es el no haber conseguido jamás desentrañar del análisis de la mercancía, y más especialmente del valor de ésta, la forma del valor que lo convierte en valor de cambio. Precisamente en la persona de sus mejores representantes, como Adam Smith y Ricardo, estudia la forma del valor como algo perfectamente indiferente o exterior a la propia naturaleza de la mercancía. La razón de esto no está solamente en que el análisis de la magnitud del valor absorbe por completo su atención. La causa es más honda. La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción, caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica. Por tanto, quien vea en ella la forma natural eterna de la producción social, pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma del valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc. He aquí por qué aun en economistas que coinciden totalmente en reconocer el tiempo de trabajo como medida de la magnitud del valor nos encontramos con las ideas más variadas y contradictorias acerca del dinero, es decir, acerca de la forma definitiva en que se plasma el equivalente general. Así lo revelan, por ejemplo, de un modo palmario, los estudios acerca de los Bancos, donde no bastan esas definiciones del dinero hechas de lugares comunes. De aquí que surgiese, por antítesis, un sistema mercantilista restaurado (Ganilh, etc.), que no ve en el valor más que la forma social, o más bien su simple apariencia, desnuda de toda sustancia. Y, para decirlo de una vez por todas, advertiré que yo entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar, que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engreídas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles.

guesas del organismo social de producción son algo así como lo que para los padres de la Iglesia, v. gr., las religiones anteriores a Cristo.[86]

Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contenerla, v. gr., la *cotización cambiaria*.

La *forma mercancía* es la forma más general y rudimentaria de la producción burguesa, razón por la cual aparece en la escena histórica muy pronto, aunque no con el carácter predominante y peculiar que hoy día tiene; por eso su fetichismo parece relativamente fácil de analizar. Pero

[86] "Los economistas tienen un modo curioso de proceder. Para ellos, no hay más que dos clases de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. En esto se parecen a los teólogos, que clasifican también las religiones en dos categorías. Toda religión que no sea la suya propia, es invención humana; la suya, en cambio, revelación divina. Así, habrá podido existir una historia, pero ésta termina al llegar a nuestros días." (Carlos Marx, *Misère da la Philosophie. Reponse à la philosophie de la Misère par M. Proudhon*, 1847, p. 113). Hombre verdaderamente divertido es el señor Bastiat, quien se figura que los antiguos griegos y romanos sólo vivían del robo. Mas, para poder vivir del robo durante tantos siglos, tiene que existir por fuerza, constantemente, algo que pueda robarse, o reproducirse incesantemente el objeto del robo. Es de creer, pues, que los griegos y los romanos tendrían también un proceso de producción, y, por tanto, una economía, en que residiría la base material de su mundo, ni más ni menos que en la economía burguesa reside la base del mundo actual. ¿O es que Bastiat piensa, acaso, que un régimen de producción basado en el trabajo de los esclavos es un régimen de producción erigido sobre el robo como sistema? Si lo piensa así, se situará en un terreno peligroso. Y si un gigante del pensamiento como Aristóteles se equivocaba al enjuiciar el *trabajo de los esclavos*, ¿por qué no ha de equivocarse también al enjuiciar el *trabajo asalariado* un pigmeo de la economía como Bastiat? Aprovecharé la ocasión para contestar brevemente a una objeción que se me hizo por un periódico alemán de Norteamérica al publicarse, en 1859, mi obra *Contribución a la crítica de la economía política*. Este periódico decía que mi tesis según la cual el régimen de producción vigente en una época dada y las relaciones de producción propias de este régimen, en una palabra "la estructura económica de la sociedad, es la base real sobre la que se alza la supraestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social" y de que "el régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual", era indudablemente exacta respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicada a la Edad Media, en que reinaba el catolicismo, ni a Atenas y Roma, donde imperaba la política. En primer lugar, resulta peregrino que haya todavía quien piense que todos esos tópicos vulgarísimos que corren por ahí cerca de la Edad Media y del mundo antiguo son ignorados de nadie. Es indudable que ni la Edad Media pudo *vivir* del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida. Por lo demás, no hace falta ser muy versado en la historia de la república romana para saber que su historia secreta la forma la historia de la propiedad territorial. Ya Don Quijote pagó caro el error de creer que la caballería andante era una institución compatible con todas las formas económicas de la sociedad.

al asumir formas más concretas, se borra hasta esta apariencia de sencillez. ¿De dónde provienen las ilusiones del sistema monetario? El sistema monetario no veía en el oro y la plata, considerados como dinero, manifestaciones de un régimen social de producción, sino objetos naturales dotados de virtudes sociales maravillosas. Y los economistas modernos, que miran tan por encima del hombro al sistema monetario ¿no caen también, ostensiblemente, en el vicio del fetichismo, tan pronto como tratan del *capital*? ¿Acaso hace tanto tiempo que se ha desvanecido la ilusión fisiocrática de que la renta del suelo brotaba de la tierra, y no de la sociedad?

Pero no nos adelantemos y limitémonos a poner aquí un ejemplo referente a la propia forma de las mercancías. Si éstas pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro. Lo inherente a nosotras, como tales *cosas*, es nuestro valor. Nuestras propias relaciones de mercancías lo demuestran. Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio. Oigamos ahora cómo habla el economista, leyendo en el alma de la mercancía: el *valor* (valor de cambio) es un *atributo de las cosas*, la riqueza (valor de uso) un atributo del hombre. El valor, considerado en este sentido, implica necesariamente el cambio; la riqueza, no.[87] "La riqueza (valor de uso) es atributo del *hombre; el valor, atributo de las mercancías*. Un hombre o una sociedad son *ricos*; una perla o un diamante son *valiosos*... Una perla o un diamante encierran *valor como tal perla o diamante*."[88] Hasta hoy, ningún químico ha logrado descubrir valor de cambio en el diamante o en la perla. Sin embargo, los descubridores económicos de esta sustancia química, jactándose de su gran sagacidad crítica, entienden que el valor de uso de las cosas es independiente de sus cualidades materiales y, en cambio, su valor inherente a ellas. Y en esta opinión los confirma la peregrina circunstancia de que el hombre realiza el valor de uso de las cosas *sin cambio*, en un plano de relaciones directas con ellas, mientras que el valor sólo se realiza mediante el *cambio*, es decir en un proceso *social*. Oyendo esto, se acuerda uno de aquel buen Dogberry, cuando le decía a Seacoal, el sereno: "La traza y la figura las dan las *circunstancias*, pero el saber leer y escribir es un don *de la naturaleza*."[89]

[87] "Value is a property of things, riches of men. Value, in this sense, necessarily implies exchange, riches do not." *Observations on certain verbal disputes in Political Economy, particulary relating to value and to demand and supply*. Londres, 1821, p. 16.

[88] "Riches are the atributte of man, value is the atributte of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable... A pearl or a diamond is valuable as a pearl or diamond." S. Bailey, *A Critical Dissertation*, etc., p. 165.

[89] El autor de las "Observations" y S. Bailey reprochan a Ricardo el haber convertido el valor de cambio de un valor *puramente relativo* en algo *absoluto*. Todo lo contrario. Es él quien reduce la *aparente relatividad* que poseen estos objetos, los diamantes y las perlas por ejemplo, considerados como valores de cambio, a la verdadera *relación* que se esconde detrás de esa apariencia, a su relatividad como simples expresiones que son del trabajo humano. Y si los ricardianos contestan a Bailey bastante groseramente, pero sin argumentos decisivos, es sencillamente porque el propio Ricardo no les orienta acerca del enlace interno que existe entre el *valor* y la *forma del valor o valor de cambio*.

bles tesoros concentrados en las arcas de los bancos al mínimo que sus funciones específicas reclaman.[66] Si dejamos a un lado cierta excepción, el atesoramiento excesivo de dinero, cuando rebasa el nivel medio, es síntoma de que la circulación de mercancías se estanca o de que las metamorfosis de las mercancías se desarrollan ininterrumpidamente.[67]

[66] Entre estas distintas funciones puede estallar un conflicto, tan pronto como los billetes de banco asumen además la función de un fondo de conversión.

[67] "El dinero que exceda de lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades del comercio interior representa un *capital muerto* y no reporta beneficio alguno al país, a no ser que se importe y exporte en el comercio exterior." (John Bellers, *Essays*, etc., página 12.) "Pero, ¿qué ocurre si tenemos demasiado dinero acuñado? Podemos fundir el de más quilates y convertirlo en preciosos cubiertos, o mandarlo en concepto de mercancía a los sitios en que haya apetencia y necesidad de él, o prestarlo a réditos, allí donde abonen un tipo alto de interés." (W. Petty, *Quantulumcumque*, etc., p. 39.) "El dinero no es más que la grasa del organismo del Estado: por eso si el Estado posee dinero en demasía padece su movilidad y si posee demasiado poco se siente enfermo... Del mismo modo que las grasas facilitan el juego de los músculos y, a falta de sustancias nutritivas, sirven de reserva alimenticia, llenan los vacíos perjudiciales y embellecen el cuerpo, el dinero facilita los movimientos del Estado, importa víveres de fuera cuando reina la carestía dentro del país, paga facturas y salda deudas... y embellece a la nación; claro está [concluye el autor, irónicamente] que embellece *principalmente a los individuos* que lo poseen en abundancia." (W. Petty, *Political Anatomy of Ireland*, p. 14.)

Sección Segunda
LA TRANSFORMACIÓN DEL DINERO EN CAPITAL

Capítulo IV
CÓMO SE CONVIERTE EL DINERO EN CAPITAL

1. *La fórmula general del capital*

La circulación de mercancías es el punto de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el *comercio*, forman las *premisas históricas* en que surge el capital. La biografía moderna del capital comienza en el siglo XVI, con el comercio y el mercado mundiales.

Si prescindimos del contenido material de la circulación de mercancías, del intercambio de diversos valores de uso, y nos limitamos a analizar las formas económicas que este proceso engendra, veremos que su resultado final es *el dinero*. Pues bien; este resultado final de la circulación de mercancías es la *forma inicial en que se presenta* el capital.

Históricamente, el capital empieza enfrentándose en todas partes con la propiedad inmueble en forma de dinero, bajo la forma de *patrimonio-dinero*, de capital comercial y de capital usurario.[1] Sin embargo, no hace falta remontarse a la historia de los orígenes del capital para encontrarse con el dinero como su forma o manifestación inicial. Esta historia se repite diariamente ante nuestros ojos. Todo capital nuevo comienza pisando la escena, es decir, el mercado, sea el mercado de mercancías, el de trabajo o el de dinero, bajo la forma de dinero, dinero que, a través de determinados procesos, tiende a convertirse en capital.

El *dinero considerado como dinero* y el *dinero considerado como capital* no se distinguen, de momento, más que por su *diversa forma de circulación*.

La forma directa de la circulación de mercancías es $M - D - M$, o sea, transformación de la mercancía en dinero y de éste nuevamente en mercancía: *vender para comprar*. Pero, al lado de esta forma, nos encontramos con otra, específicamente distinta de ella, con la forma $D - M - D$, o sea, transformación del dinero en mercancía y de ésta nuevamente en dinero: *comprar para vender*. El dinero que gira con arreglo a esta forma de circulación es el que se transforma en capital, *llega a ser* capital, y lo *es* ya por su destino.

Examinemos más de cerca la circulación $D - M - D$. Este ciclo

[1] Hay dos proverbios franceses que expresan claramente la distinción entre el poder que representa la propiedad de la tierra, poder basado en vínculos personales de vasallaje y señorío, y el poder impersonal del dinero: *nulle terre sans seigneur* y *l'argent n'a pas de maître*.

recorre, al igual que la circulación simple de mercancías, dos fases contrapuestas. En la primera fase, $D — M$ o *compra*, el dinero se convierte en mercancía. En la segunda fase, $M — D$ o *venta*, la mercancía se convierte nuevamente en dinero. Pero ambas fases, unidas, forman el *proceso total*, en el que se cambia dinero por mercancía y *esta misma* mercancía nuevamente por dinero: o lo que es lo mismo, en el que se compra una mercancía para venderla, o, si queremos pasar por alto las diferencias formales de compra y venta, en el que se compran mercancías con dinero y dinero con mercancías.[2] El resultado en que desembarca todo este proceso es el *intercambio de dinero por dinero*, $D — D$. Si compro 2,000 libras de algodón por 100 libras esterlinas y las vuelvo a vender por 110, no habré hecho, en último resultado, más que cambiar 100 por 110 libras esterlinas; es decir, dinero por dinero.

Ahora bien, es evidente que el proceso de circulación $D — M — D$ resultaría carente de todo sentido si se diese ese rodeo para cambiar valores iguales en dinero, *v. gr.* para cambiar 100 libras esterlinas por 100 libras esterlinas. Mucho más sencillo y seguro es el método del atesorador, que, en vez de lanzar al peligro circulatorio sus 100 libras esterlinas, las retiene y las guarda. Por otra parte, aunque el comerciante venda por 110 libras esterlinas el algodón que ha comprado por 100, o se vea obligado a venderlo por las mismas 100 libras esterlinas y aun por 50, lo cierto es que su *dinero* recorre un proceso característico y original, completamente distinto del que recorre en la circulación simple de mercancías, *v. gr.* en manos del labriego que vende trigo para comprar con el dinero obtenido prendas de vestir. Por tanto, lo primero que tenemos que hacer es analizar las *diferencias de forma* que median entre los ciclos $D — M — D$ y $M — D — M$. Con ello, se pondrán a la vez de manifiesto las diferencias materiales que se esconden detrás de esa distinción de carácter formal.

Veamos, ante todo, qué es lo que tienen de común entre sí ambas formas.

Ambos ciclos se desdoblan en las mismas dos fases contrapuestas, $M — D$, venta, y $D — M$, compra. En cada una de estas dos fases, se enfrentan los mismos dos elementos materiales, mercancía y dinero, y dos personas revestidas con los mismos papeles económicos, un comprador y un vendedor. Ambos ciclos representan la *unidad* de las mismas fases contrapuestas, y en ambos se opera esta unidad por la actuación de tres contratantes: uno que no hace más que vender, otro que se limita a comprar y un tercero que desempeña alternativamente los papeles de comprador y vendedor.

Hay algo, sin embargo, que distingue desde luego ambos ciclos, $M — D — M$ y $D — M — D$, y es *el orden inverso en que se desarrollan* las mismas fases contrapuestas del proceso de circulación. La circulación simple de mercancías comienza con la venta y acaba con la compra: la

[2] "Con dinero se compran mercancías, y con mercancías dinero." (Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 543.)

circulación del dinero en función de capital comienza con la compra y acaba con la venta. Allí, el punto de arranque y la meta final del movimiento es la *mercancía*; aquí, el *dinero*. En la primera forma es el *dinero*, en la segunda, la *mercancía*, lo que sirve de agente mediador del proceso total.

En la circulación $M — D — M$, el dinero acaba siempre convirtiéndose en una mercancía, empleada como valor de uso. Por tanto, aquí, el dinero se *gasta* definitivamente. En cambio, en la forma opuesta, $D — M — D$, el comprador sólo desembolsa dinero para volver a embolsarlo como vendedor. Al comprar la mercancía, lanza a la circulación dinero, para volver a retirarlo de ella vendiendo la mercancía que compró. Sólo se desprende del dinero con la intención premeditada de volver a apoderarse de él. No hace, por tanto, más que *adelantarlo*.[3]

En la forma $M — D — M$, la *misma pieza de dinero* cambia de sitio dos veces. El vendedor la recibe de manos del comprador, para entregarla en seguida a otro vendedor. El proceso total, que comienza recibiendo dinero por mercancía, termina entregando por mercancía dinero. Al revés de lo que ocurre en la forma $D — M — D$. Aquí, *no es la misma pieza de dinero*, sino *la misma mercancía* la que cambia dos veces de mano. El comprador la recibe de manos del vendedor, para ponerla en seguida en manos de otro comprador. Y así como en la circulación simple de mercancías *al cambiar dos veces de sitio la misma pieza de dinero*, ésta *pasa definitivamente de una mano a otra*, aquí, *al cambiar dos veces de sitio la misma mercancía, el dinero refluye a su punto de partida inicial*.

El *reflujo del dinero a su punto de partida* no depende del hecho de que la mercancía se venda más cara de lo que se compró. Esta circunstancia sólo influye en la *magnitud* de la suma de dinero que refluye. El fenómeno del reflujo se produce tan pronto como la mercancía comprada vuelve a venderse, es decir, tan pronto como se cierra el ciclo $D — M — D$. Entre la circulación del *dinero como capital* y su circulación como dinero pura y simplemente media, pues, como se ve, una diferencia perceptible a través de los sentidos.

El ciclo $M — D — M$ se recorre en su totalidad tan pronto como la venta de una mercancía arroja dinero y éste es absorbido por la compra de otra mercancía. Si, a pesar de ello, el dinero afluye a su punto de partida, es porque todo ese proceso se renueva o *repite*. Si vendo un *quarter* de trigo por 3 libras esterlinas y con estas 3 libras esterlinas compro un traje, habré invertido definitivamente, en lo que a mí toca, esta cantidad. Esas 3 libras esterlinas ya no tienen nada que ver conmigo. Han pasado a manos del sastre. Si vendo un segundo *quarter* de trigo, volverá a refluir a mis manos dinero, pero no ya en

[3] "Cuando se compra una cosa para volver a venderla, la suma invertida en ella se llama dinero adelantado; si no se compra para revenderla, puede dársele el nombre de dinero gastado." (James Steuart, Works, etc., eds. por el general Sir James Steuart, su hijo. Londres, 1801, vol. I, p. 274.)

virtud de la primera transacción, sino por obra de otra distinta. Y este dinero se alejará nuevamente de mí tan pronto como cierre la segunda transacción y vuelva a comprar. Por tanto, en la circulación $M — D — M$, la inversión del dinero no tiene absolutamente nada que ver con su reflujo. En cambio, en el ciclo $D — M — D$ el reflujo del dinero está directamente condicionado por el carácter de su inversión. De no producirse este reflujo, la operación fracasa o el proceso se interrumpe y queda truncado, por falta de su segunda fase, o sea de la venta que completa y corona la compra.

El ciclo $M — D — M$ arranca del polo de una mercancía y se cierra con el polo de otra mercancía, que sale de la circulación y entra en la órbita del consumo. Su fin último es, por tanto, el consumo, la satisfacción de necesidades, o, dicho en otros términos, el *valor de uso*. Por el contrario, el ciclo $D — M — D$ arranca del polo del dinero para retornar por último al mismo polo. Su motivo propulsor y su finalidad determinante es, por tanto, *el propio valor de cambio*.

En la circulación simple de mercancías ambos polos presentan la misma forma económica. Ambos son *mercancías*. Son, además, mercancías *de la misma magnitud de valor*. Pero, cualitativamente, son valores de uso distintos, *v. gr.* trigo y traje. El intercambio de productos, el cambio de diversas materias, en que toma cuerpo el trabajo social, es lo que forma aquí el contenido del movimiento. No así en la circulación $D — M — D$. A primera vista, este ciclo parece absurdo porque acaba por donde empezó. Ambos polos presentan en él la misma forma económica. Ambos son *dinero*, y, por tanto, valores de uso entre los que no media ninguna diferencia *cualitativa*, pues el dinero no es, como sabemos, más que la forma transfigurada de las mercancías, en la que se borran todas las huellas de sus valores específicos de uso. Cambiar 100 libras esterlinas por algodón, para luego cambiar este mismo algodón por 100 libras esterlinas; es decir, cambiar, dando un rodeo, dinero por dinero, una cantidad de dinero por otra igual, sería, evidentemente, una operación absurda e inútil.[4] Las sumas de dinero sólo se distinguen por

[4] "No se cambia dinero por dinero", dice Mercier de la Rivière, dirigiéndose a los mercantilistas. (*L'ordre naturel*, etc., p. 486.) En una obra que trata *ex professo* del "comercio" y de la "especulación", leemos: "Todo comercio versa sobre el intercambio de objetos de distintas clases, y la ventaja (¿para el comerciante?) brota precisamente de esta diversidad. Cambiar una libra de pan por una libra de pan... no supondría ventaja alguna...; de aquí el ventajoso contraste que media entre el *comercio* y el *juego*, el cual sólo consiste en cambiar dinero por dinero." (Th. Corbet, *An Inquiry into the Causes and Modes of the Wealth of Individuals; or the Principles of Trade and Speculation explained*. Londres, 1841, p. 5.) Aunque Corbet no advierte que $D — D$, es decir, el cambio de dinero por dinero, es la forma característica de circulación no sólo del capital comercial, sino de todo capital, reconoce por lo menos que esta forma se da en una clase de comercio, en la *especulación*, a la par que en el *juego*; y luego viene MacCulloch y descubre que *comprar para vender* es especular, con lo cual cae por tierra la diferencia entre la especulación y el comercio. "*Toda operación por medio de la cual una persona compra un producto para volver a venderlo*, constituye de hecho un acto de especulación." MacCulloch, *A Dictionary practical* etc. *of Commerce*, Londres, 1847, p. 1009.) Pinto, el Píndaro de la Bolsa de Amsterdam, se expresa en términos incomparablemente más ingenuos: "*El comercio es un juego* (frase tomada de Locke), y jugando con mendigos no se puede ganar nada. Si durante mucho tiempo se les quitase a todos cuanto llevan encima, no habría más remedio que volver amigablemente la mayor parte de las ganancias, para poder reanudar del juego." (Pinto, *Traité de la Circulation et du Crédit*, Amsterdam, 1771, p. 231.)

su *magnitud*. Por tanto, el proceso $D — M — D$ no debe su contenido a ninguna *diferencia cualitativa* entre sus dos polos, pues ambos son *dinero*, sino simplemente a una *diferencia cuantitativa*. El proceso acaba siempre sustrayendo a la circulación más dinero del que a ella se lanzó. El algodón comprado por 100 libras esterlinas se vende, por ejemplo, por $100 + 10$, o sea por 110 libras esterlinas. La fórmula completa de este proceso es por tanto: $D — M — D'$, donde $D' = D + \Delta D$, o lo que es lo mismo, igual a la suma de dinero primeramente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo *plusvalía (surplus value)*. Por tanto, el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su *magnitud de valor* experimenta, dentro de ella, un cambio, se incrementa con una *plusvalía*, se *valoriza*. Y este proceso es el que lo convierte en *capital*.

Cabe, indudablemente, que en la fórmula $M — D — M$, los dos polos M y M, *v. gr.* el trigo y el traje, sean también *magnitudes de valor cuantitativamente distintas*. El labriego puede, evidentemente, vender su trigo por más de lo que vale o comprar el traje por menos de su valor. También puede ocurrir que el sastre le engañe. Sin embargo, en esta forma de circulación, las tales diferencias de valor son puramente fortuitas. Por el hecho de que ambos polos, el trigo y el traje, sean equivalentes, el cambio no pierde radicalmente su sentido y razón de ser, como ocurre con el proceso $D — M — D$. Por el contrario, la equivalencia de estos dos factores es, aquí, condición para el desarrollo normal del proceso.

La repetición o renovación del acto de *vender para comprar* tiene su pauta y su meta, como el propio proceso, en un fin último *exterior a él*: en el consumo, en la satisfacción de determinadas necesidades. En cambio, cuando se *compra para vender*, el proceso comienza y acaba por el mismo factor, por el *dinero* o valor de cambio, y ya esto hace que el proceso sea interminable. Cierto es que D se ha convertido en $D + \Delta D$, las 100 libras esterlinas en $100 + 10$. Pero, cualitativamente consideradas, las 110 libras esterlinas son lo mismo que las 100, a saber: dinero. Y, consideradas cuantitativamente, las 110 libras esterlinas son, como las 100, una suma *limitada* de valor. Si las 110 libras esterlinas *se gastasen* como dinero, faltarían a su papel. Dejarían de ser *capital*. Sustraídas a la circulación, se petrificarían en forma de tesoro y no harían brotar ni un céntimo, aun cuando estuviesen encerradas en su cueva hasta el día del Juicio final. Por tanto, si se trata de *valorizar el valor*, a la misma necesidad responde la valorización de 110 libras esterlinas que la de 100, pues ambas cantidades son expresiones limitadas del valor de cambio y ambas tienen, por consiguiente, la misión de acercarse a la

riqueza incrementando su magnitud. Cierto es que el valor primitivamente desembolsado de 100 libras esterlinas se distingue durante breves instantes de la plusvalía de 10 libras esterlinas que hace brotar en la circulación, pero esta diferencia se esfuma en seguida. Al terminar el proceso, no nos encontramos con el valor original de 100 libras esterlinas a un lado y a otro lado la plusvalía de 10. Lo que brota del proceso es un valor *único* de 110 libras esterlinas, valor que se presenta, para repetir el proceso de valorización, bajo la misma forma que el de las 100 libras esterlinas originales. Al terminarse el proceso, el dinero brota nuevamente como su punto inicial.[5] El final de cada ciclo aislado, en el que se consuma la operación de comprar para vender, forma por tanto, de suyo, el comienzo de un ciclo nuevo. La circulación simple de mercancías —el proceso de vender para comprar— sirve de medio para la consecución de un fin último situado fuera de la circulación: la asimilación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. En cambio, la circulación del dinero como capital lleva en sí mismo su fin, pues la *valorización del valor* sólo se da dentro de este proceso constantemente renovado. El movimiento del capital es, por tanto, incesante.[6]

[5] "El capital se divide... en el capital primitivo y la ganancia o incremento del capital..., aunque en la práctica esta ganancia se incorpore inmediatamente al capital y se ponga en circulación con éste." (F. Engels, "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, eds. por Arnold Ruge y Carlos Marx, París, 1844, p. 99.)

[6] Aristóteles distingue entre la *crematística* y la *economía*. Arranca de ésta y entiende que, en cuanto arte de lucro, se limita a procurar los elementos necesarios para la vida y los artículos útiles para la casa o para el Estado. "La verdadera riqueza (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) está formada por estos valores de uso, pues la cantidad de fortuna de ésta suficiente para vivir bien *no es ilimitada*. Pero hay otra clase de arte de lucro, a la que suele darse, acertadamente, el nombre de crematística y para la cual no parecen existir límites en punto a la riqueza y a la posesión. El *comercio de mercancías* (ἐμπορικὴ), significa literalmente el negocio del tendero, y Aristóteles acepta esta fórmula porque en ella prevalece el valor de uso), no forma de suyo parte integrante de la crematística, ya que en él el intercambio se limita a lo necesario para las partes que en él intervienen (para comprador y vendedor)." Por eso, sigue razonando Aristóteles, la forma primitiva del comercio de mercaderías fue el trueque, hasta que, al desarrollarse, surgió forzosamente el dinero. Con la invención del dinero, el trueque hubo de convertirse forzosamente en comercio de mercaderías, y éste, a su vez, rompiendo con su tendencia primitiva, se desarrolló bajo la forma de crematística, o sea, del arte de hacer dinero. Esta, la crematística, se distingue de la economía, en que "para ella la fuente de la riqueza es la *circulación* (ποιητικὴ χρημάτων... διὰ χρημάτων διαβολῆς) y parece girar en torno al dinero, pues el *dinero es el comienzo* y el *fin* de esta clase de cambio (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν). Por eso, la riqueza a que aspira la crematística es *ilimitada*, como lo es en su ambición todo arte que considera su fin, no como medio, sino como fin último y supremo, pues se esfuerza por acercarse cada vez más a él; en cambio, las artes que sólo persiguen medios para un fin no son ilimitadas, pues el propio fin se encarga de trazarles un límite; así, esta crematística no encuentra ningún dique a su ambición, que es enriquecerse de un modo absoluto. Es la economía, y no la crematística, la que tiene un límite...; la primera aspira a algo distinto del dinero, la segunda no aspira más que a aumentar éste... La confusión de ambas formas, que influyen la una en la otra, lleva a algunos autores a la creencia de que el fin único de la economía es la conservación e incrementación del dinero hasta el infinito". (Aristóteles, *De Republica*, ed. Bokker, libro I, caps. 8 y 9.)

Como agente consciente de este movimiento, el poseedor de dinero se convierte en capitalista. El punto de partida y de retorno del dinero se halla en su persona, o por mejor decir en su bolsillo. El *contenido objetivo* de este proceso de circulación —la valorización del valor— es su *fin subjetivo*, y sólo actúa como *capitalista*, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. El *valor de uso* no puede, pues, considerarse jamás como fin directo del capitalista.[7] Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar.[8] Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfrenada en pos del valor[9] hermana al capitalista y al atesorador; pero, mientras que éste no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional. El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por *salvar* a su dinero de la circulación,[10] lo consigue, con más inteligencia, el capitalista, lanzándolo una y otra vez, incesantemente, al torrente circulatorio.[11]

Las formas autónomas, formas-dinero, que el valor de las mercancías asume en la circulación simple, limítanse a servir de mediadoras del intercambio de mercancías, para desaparecer en el resultado final del proceso. En cambio, en la circulación $D — M — D$, ambas formas, la *mercancía* y el *dinero*, funcionan como simples *modalidades distintas de existencia del propio valor*: el dinero como su modalidad general; la mercancía como su modalidad específica o transfigurada, por decirlo así.[12] El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en estos tránsitos y convirtiéndose así en sujeto automático. Si plasmamos las formas o manifestaciones específicas que el valor que se valoriza reviste sucesivamente a lo largo del ciclo de su vida, llegaremos a las siguientes definiciones: *capital es dinero; capital es mercancía*.[13] En realidad, *el valor* se erige

[7] "Las mercancías" (en el sentido de valores de uso) "no son la finalidad determinante del capitalista que negocia...; su finalidad determinante es el dinero." (Th. Chalmers, *On Political Economy*, etc., 2ª ed., Londres, 1832, p. [165] 166.)

[8] "Aunque el comerciante no desdeñe la ganancia ya obtenida, su mirada está siempre pendiente de la ganancia futura." (A. Genovesi, *Lezioni di Economia Civile* (1765), ed. de los Economistas italianos, de Custodi, Parte Moderna, vol. VIII, p. 139.)

[9] "Es la pasión insaciable de ganancia, la *auri sacra fames*, la que impulsa siempre al capitalista" (MacCulloch, *The Principles of Political Economy*, Londres, 1830, p. 179). Por supuesto, esta conciencia no impide al propio MacCulloch y consortes, puestos en una perplejidad teórica, v. gr. al estudiar la superproducción, convertir al mismo capitalista en un excelente ciudadano cuya única preocupación es producir valores de uso y en quien se desarrolla incluso una verdadera hambre canina de zapatos, sombreros, huevos, percal y otras categorías de valores de uso de los más vulgares.

[10] "Σώζειν" [salvar] es uno los términos característicos de los griegos para expresar el atesoramiento. En inglés ocurre lo mismo: *to save* significa "salvar" y "ahorrar".

[11] "Lo que las cosas no tienen de infinito en su progreso, lo tienen en su ciclo." (Galiani, *Della moneta*, p. 156.)

[12] "No es la materia, sino el valor de esta materia, lo que forma el capital." (J. B. Say, *Traité d'Economie Politique*, 3ª ed., París 1817, volumen II, p. 429.)

[13] "El medio de circulación (!) empleado para fines productivos es el capital." (MacLeod, *The Theorie and Practice of Banking*, Londres, 1855, vol I, cap. 1 [p. 55]. "Capital es mercancía." (James Mill, *Elements of Political Economy*, Londres, 1821, p. 74.)

aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo*. En efecto; el proceso en que engendra plusvalía es su propio proceso, y, por lo tanto, su valorización la *valorización de sí mismo*. Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro.

Como *sujeto* mudable de este proceso, en el que tan pronto reviste como abandona la forma de dinero y de mercancía, pero manteniéndose íntegro y expandiéndose a través de estos cambios, el valor necesita ante todo de una forma independiente en que se contraste su identidad consigo mismo. Esta forma sólo puede dársela el *dinero*. Por eso el dinero constituye el punto de arranque y el punto final de todo proceso de valorización. Comenzó siendo 100 libras esterlinas, para convertirse ahora en 110, y así sucesivamente. Pero el dinero sólo actúa aquí como *una de las formas* del valor, pues tiene *dos*. Sin revestir la *forma de mercancía*, el dinero no puede convertirse en capital. Por tanto, el dinero, aquí, no se alza polémicamente contra la mercancía, como en el atesoramiento. El capitalista sabe que todas las mercancías, por despreciables que parezcan o por mal que huelan, son, por su fe y por su verdad, *dinero*, judíos interiormente circuncidados, y además medios maravillosos para extraer del dinero nuevo dinero.

En la circulación simple, el valor de las mercancías reviste, a lo sumo, frente a su valor de uso, la forma autónoma del dinero: en cambio, aquí se nos presenta súbitamente como una sustancia progresiva, con movimientos propios, de que la mercancía y el dinero no son más que simples formas. Aún hay más. En vez de representar relaciones entre mercancías, el valor aparece revistiendo, como si dijéramos, una *relación privada consigo mismo*. Considerado como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas.

El valor se convierte, por tanto, en *valor progresivo*, en *dinero progresivo*, o lo que es lo mismo, en *capital*. El valor proviene de la circulación y retorna nuevamente a ella, se mantiene y multiplica en ella, refluye a ella incrementado y reinicia constantemente el mismo ciclo.[14] $D — D'$, dinero que incuba dinero, *money which begets money*, reza la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas.

Comprar para vender, o dicho más exactamente, *comprar para vender más caro*, $D — M — D'$, parece a primera vista como si sólo fuese la fórmula propia de una modalidad del capital, del *capital mercantil*. Pero no es así: el *capital industrial* es también dinero que se convierte en mercancía, para convertirse nuevamente en más dinero, mediante la venta de aquélla. Los actos que puedan producirse entre la compra y la venta, fuera de la órbita de circulación, no alteran en lo más mínimo esta forma del proceso. Finalmente, en el *capital dado a interés* la circulación $D — M — D'$ se presenta bajo una forma concentrada, sin fase intermedia ni mediador, en estilo lapidario por decirlo así, como $D — D'$, o sea dinero, que es a la par más dinero, valor superior a su propio volumen.

$D — M — D'$ es, pues, en suma, la *fórmula genérica del capital*, tal y como se nos *presenta* directamente en la órbita de la circulación.

[14] "Capital... valor permanente que se multiplica." (Sismondi, *Nouveaux Principes de l'Economie Politique* [París, 1819], vol. I, p. [88] 89.)

2. *Contradicciones de la fórmula general*

La forma de circulación en que el dinero sale de la crisálida convertido en capital contradice a todas las leyes que dejamos expuestas acerca de la naturaleza de la mercancía, del valor, del dinero y de la propia circulación. Lo que distingue a esta forma de la circulación simple de mercancías es la *serie inversa* en que se desarrollan los dos procesos antagónicos, que son los mismos en ambos casos: la venta y la compra. ¿Cómo se explica que esta diferencia puramente formal haga cambiar como por encanto el carácter de estos procesos?

Además, esta *inversión* sólo existe para una de las tres partes que intervienen en el trato. El capitalista compra la mercancía a *A* y la revende a *B*; en cambio, el poseedor simple de mercancías vende su mercancía a *B*, para luego comprar otra a *A*. Para los contratantes *A* y *B*, esta diferencia a que nos referimos no existe. Ellos sólo actúan como comprador y vendedor de mercancías, respectivamente. A su vez, el tercero se enfrenta con ellos, según los casos, como simple poseedor de dinero o como poseedor de mercancías, como comprador o vendedor; unas veces, este tercero es respecto a uno de los contratantes un simple comprador y respecto al otro un simple vendedor, para el uno dinero y para el otro mercancía, y para ninguno de los dos capital o capitalista; es decir, representante de algo superior al dinero o a la mercancía y capaz de producir efectos distintos a los de la mercancía o a los del dinero. Para este tercero, el hecho de comprar a *A* y de vender a *B* son dos fases lógicas de un mismo proceso. Pero entre estos dos actos sólo para él existe una ilación lógica. *A* no se preocupa en lo más mínimo de su transacción con *B*, y a éste le tiene sin cuidado su trato con *A*. Y si el tercero en cuestión pretendiera demostrarles la ventaja que supone para él el *invertir* el orden, ellos le probarían que se equivocaba *en cuanto a este orden* y que la operación total no comenzaba por una compra para terminar en una venta, sino al revés. En efecto; desde el punto de vista de *A*, el primer trato cerrado por el tercero, la compra, constituye una venta, y el segundo

trato, la venta, constituye, desde el punto de vista de *B*, una compra. No contentos con esto, *A* y *B* sostendrían que toda esta operación era perfectamente inútil, como un juego malabar. A su modo de ver, bastaría con que *A* hubiese vendido su mercancía directamente a *B*, y éste se la hubiese comprado directamente a *A*. Con esto, toda la operación se desmoronaría, para convertirse en un *acto unilateral*, en uno de tantos actos de la circulación vulgar de mercancías, que desde el punto de vista de *A* sería una simple venta y desde el punto de vista de *B* una simple compra. Como vemos, la inversión del orden no nos permite remontarnos sobre la órbita de la *circulación simple de mercancías*; no tenemos, pues, más remedio que detenernos a investigar si, por su naturaleza, esa circulación consiente la valorización de los valores sobre que versa, y por tanto la *formación de plusvalía*.

Enfoquemos el proceso de circulación en una forma en que no envuelva más que un simple intercambio de mercancías. Es esto lo que acontece siempre que ambos poseedores se compran uno a otro mercancías y saldan en el día de su vencimiento la diferencia entre sus créditos respectivos. Aquí, el dinero es un simple dinero aritmético, cuya misión se reduce a expresar en sus *precios* los valores de las mercancías, sin enfrentarse materialmente con éstas. Si sólo nos fijamos en el *valor de uso*, es evidente que ambas partes contratantes pueden salir *ganando* con el cambio. Ambos se desprenden de mercancías que como valores de uso no les sirven de nada, obteniendo a cambio otras de cuyo uso necesitan. Y puede ocurrir que esta utilidad no sea la única. *A*, que vende vino y compra trigo, produce acaso más vino del que podría producir trabajando *el mismo tiempo* el agricultor *B*, y éste, a su vez, más trigo del que, trabajando *el mismo tiempo*, podría producir el cosechero de vino *A*. Por el mismo valor de cambio, *A* obtendrá, pues, más trigo y *B* más vino que si ambos hubieran de producir trigo y vino respectivamente para sus necesidades, sin acudir al intercambio. En lo que toca al *valor de uso*, cabe, pues, afirmar, que "el cambio es una operación en la que ambas partes salen *ganando*".[15] Otra cosa acontece con el *valor de cambio*. "Un hombre que posee mucho vino y ningún trigo, trata con otro que posee mucho trigo y ningún vino, y entre ellos se cambia trigo por valor de 50 por un valor de 50 en vino. Esta operación *no implica incremento del valor de cambio* para ninguna de las dos partes, pues, antes de celebrarse, ambas poseían ya un valor igual al que por medio de este trato obtienen." [16] El hecho de que entre las mercancías se deslice como medio de circulación el dinero, desdoblando visiblemente los actos de la compra y la venta, no hace cambiar el asunto en lo más mínimo.[17] El valor de

15 "El cambio es un negocio maravilloso, en el que ambas partes contratantes ganan siempre (!)" (Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets*, París, 1826, p. 68). Es la misma obra publicada más tarde con el título de *Traité d'Economie Politique*.

16 Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel*, etc., p. 544.

17 "El que uno de estos dos valores sea dinero o ambos sean simples mercancías es, de suyo, lo más indiferente del mundo." (Mercier de la Rivière, *ob. cit.*, p. 543.)

las mercancías aparece ya *expresado en sus precios* antes de que se lancen a la circulación; es, por tanto, premisa y no efecto de ésta.[18]

Considerada en abstracto, es decir, dejando a un lado todos los hechos que no se derivan de las leyes inmanentes de la circulación simple de mercancías, en ésta sólo se opera, aparte de la sustitución de un valor de uso por otro, una *metamorfosis*, un simple cambio de forma de la mercancía. En manos del poseedor de mercancías persiste *el mismo valor*, es decir, la misma cantidad de trabajo social materializado primero en forma de su propia mercancía, luego bajo la forma de dinero en que ésta se convierte, y por último bajo la forma de la mercancía en que ese dinero vuelve a invertirse. Pero este cambio de forma no envuelve cambio alguno, en lo que a la *magnitud de valor* se refiere. Por su parte, el cambio que experimenta en este proceso el valor de la mercancía se reduce a un cambio de su *forma dinero*. Ésta, que al principio sólo existía en cuanto *precio* de la mercancía puesta en venta, existe luego como suma de dinero, aunque ya expresada antes en el precio de la mercancía, y, por último, como el *precio* de una mercancía equivalente. *De suyo*, este cambio de forma no entraña ni el más leve cambio en punto a la *magnitud del valor*, del mismo modo que un billete de cinco libras no aumenta ni disminuye de valor en lo más mínimo al cambiarse por soberanos, medios soberanos y chelines. Por tanto, si la circulación de la mercancía sólo se traduce en un *cambio de forma* de su valor, su función se reduce, suponiendo que el fenómeno se desarrolle en toda su pureza, a operar un simple *cambio de equivalentes*. La propia economía vulgar, con no sospechar siquiera lo que es el valor, siempre que quiere, a su modo, investigar el fenómeno en toda su pureza, parte del supuesto de que la demanda y la oferta *se equilibran*, cesando por tanto, en absoluto, sus efectos. Por consiguiente, si con relación al *valor de uso* ambas partes contratantes pueden salir ganando, es imposible que respecto al *valor de cambio* ganen las dos. Aquí rige otra norma: "Donde hay equivalencia, no puede haber lucro." [19] Cabe, indudablemente, que las mercancías se vendan por un precio divergente de su valor, pero esta divergencia no es más que una transgresión de la ley del cambio de mercancías.[20] En su forma pura, el cambio de mercancías es siempre un cambio de equivalentes y, por tanto, *no da pie* para lucrarse obteniendo más valor.[21]

Detrás de las tentativas de quienes se esfuerzan por presentar la circulación de mercancías como la *fuente de la plusvalía* se esconde, pues, casi

18 "No son los contratantes los que deciden acerca del valor; éste es ya anterior al contrato." (Le Trosne, *De l'intérêt social*, p. 906.)

19 "Dove è ègualità non è lucro." (Galiani, *Della Moneta*, en Custodi, Parte Moderna, t. IV, p. 244.)

20 "El cambio resulta desfavorable para una de las dos partes cuando se interpone alguna circunstancia extraña que aumenta o disminuye el precio: en este caso, se quiebra la igualdad, pero este quebranto obedece a la causa mencionada, y no al cambio mismo." (Le Trosne, *De l'intérêt social*, p. 904.)

21 "El cambio es, por su naturaleza, un contrato de igualdad, celebrado entre un valor y otro valor igual a él. No es, por tanto, ningún medio de enriquecerse, ya que se da tanto como se recibe." (Le Trosne, *ob. cit.*, p. 903.)

simpre, un *quid pro quo*, una confusión de valor de uso y valor de cambio. Tal ocurre, por ejemplo, en Condillac: "No es exacto que el cambio de mercancías verse sobre el intercambio de valores iguales. Es al revés. De los dos contratantes, uno entrega siempre un valor inferior, para recibir a cambio otro más grande... En efecto, si se cambiasen siempre valores iguales, *ninguno de los contratantes podría obtener una ganancia*, y sin embargo, ambos ganan, o por lo menos ambos debieran ganar. ¿Por qué? El valor de los objetos reside, pura y simplemente, en su relación con nuestras *necesidades*. Lo que para uno es más es para el otro menos y, viceversa... No se puede partir del supuesto de que ofrezcamos en venta objetos indispensables para las necesidades de nuestro consumo... Nos desprendemos de cosas que nos son inútiles, con objeto de obtener a cambio otras que necesitamos: damos menos por más... Cuando los objetos cambiados sean iguales en valor a la misma cantidad de dinero, es natural pensar que el cambio versa sobre valores iguales... Pero hay que tener en cuenta también otro factor, a saber: que ambos cambiamos *lo que nos sobra* por lo que nos falta." [22] Como se ve, Condillac no sólo mezcla y confunde el valor de uso y el valor de cambio, sino que, procediendo de un modo verdaderamente pueril, atribuye a una sociedad basada en un régimen desarrollado de producción de mercancías un estado de cosas en que el productor produce directamente sus medios de subsistencia y sólo lanza a la circulación lo que le sobra después de cubrir sus necesidades, *el excedente*.[23] Y, sin embargo, el argumento de Condillac aparece empleado frecuentemente por los economistas modernos, sobre todo cuando se trata de presentar como fuente de *plusvalía* la forma desarrollada de circulación de mercancías, el *comercio*. "El comercio —dice, por ejemplo un autor— *añade valor a los productos*, pues éstos, siendo los mismos, tienen más valor en manos del consumidor que en manos del productor, razón por la cual el comercio debe ser considerado estrictamente como acto de producción.[24] Pero lo cierto es que las mercancías no se pagan dos veces, una por su valor de uso y otra por su valor. Y si para el comprador el valor de uso de la mercancía es más útil que para el vendedor, a éste le interesa más que al comprador su forma en dinero. De no ser así, no la vendería. De modo que lo mismo podríamos decir que el comprador realiza estrictamente un 'acto de producción' al convertir en dinero, por ejemplo, las medias que le vende el comerciante.

Si lo que se cambia son mercancías o mercancías y dinero con el mismo

[22] Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement*, 1776, ed. Daire y Molinari, en *Mélanges d'Economie Politique*, París, 1847, p. 267 [291].

[23] Por eso Le Trosne contesta muy certeramente a su amigo Condillac: "En una sociedad desarrollada, no hay nada superfluo." Y, al mismo tiempo, le dedica esta pulla: "Si las dos partes que intervienen en el cambio obtienen la misma cantidad de más por la misma cantidad de menos, obtendrán las dos lo mismo." Un hombre como Condillac, que no tiene ni la menor idea de lo que es el valor de cambio, es el fiador más adecuado que podía encontrar el señor profesor Wilhelm Roscher para apoyar en él sus conceptos infantiles. Véase su obra *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 3ª ed., 1858!

[24] S. P. Newman, *Elements of Political Economy*. Andover y Nueva York, 1835, p. 175.

valor de cambio, es decir, *equivalentes*, es innegable que nadie puede sacar de la circulación más valor del que metió en ella. No es, pues, aquí donde se forma la plusvalía. En su forma pura, el proceso de circulación de mercancías presupone el intercambio de equivalentes. Sin embargo, en la realidad las cosas no se presentan en toda su pureza. Partamos, pues, del *intercambio de no equivalentes*.

Desde luego, en el mercado no hay más que poseedores de mercancías, y el poder que estas personas pueden ejercer unas sobre otras es, pura y simplemente, el poder de sus respectivas mercancías. La diversidad material de las mercancías es el motivo material a que responde el cambio y hace que los poseedores de mercancías dependan los unos de los otros y viceversa, puesto que ninguno de ellos tiene en sus manos el objeto de que necesita, y en cambio todos poseen el que necesitan los demás. Fuera de esta diversidad material, de sus valores de uso, entre las mercancías no media más diferencia que la que existe entre su forma natural y su forma transfigurada, o sea entre la mercancía y el dinero. He aquí por qué los poseedores de mercancías sólo se distinguen los unos de los otros como vendedores o poseedores de mercancías y compradores o poseedores de dinero.

Supongamos que, gracias a un misterioso privilegio, al *vendedor* le sea dado vender la mercancía *por encima* de su valor, a 110 por ejemplo, a pesar de que sólo vale 100, es decir, con un recargo nominal del 10 por ciento. El vendedor se embolsará, por tanto, una plusvalía de 10. Pero, después de ser vendedor, se convierte en comprador. Ahora, se enfrenta con un tercer poseedor de mercancías que hace funciones de vendedor y que goza, a su vez, del privilegio de vender su mercancía un 10 por ciento más cara. Nuestro hombre habrá ganado 10 como vendedor, para volver a perder 10 como comprador.[25] Visto en su totalidad, el asunto se reduce, en efecto, a que *todos* los poseedores de mercancías se las vendan unos a otros con un 10 por ciento de *recargo* sobre su valor, que es exactamente lo mismo que si las vendiesen por lo que valen. Este *recargo* nominal de *precios* impuesto a las mercancías con carácter general produce los mismos efectos que si, por ejemplo, los valores de las mercancías se tasasen en plata en vez de tasarse en oro. Las expresiones en dinero, es decir, los precios de las mercancías, crecerían, pero sus proporciones de valor permanecerían invariables.

Supongamos, por el contrario, que es el comprador quien tiene el privilegio de comprar las mercancías *por debajo* de su valor. No hace falta siquiera recordar que el comprador será, a su vez, cuando le llegue el turno, vendedor. Mejor dicho, *lo ha sido ya*, antes de actuar como comprador. Por tanto, antes de ganar, como comprador, el 10 por ciento,

[25] "Los vendedores no se enriquecen... subiendo el valor nominal del producto..., pues lo que ganan como vendedores lo pierden íntegramente en su calidad de compradores." (*The Essential Principles of the Wealth of Nations*, etc., Londres, 1797, p. 66.)

habrá perdido la misma suma como vendedor.[26] No habrá cambiado absolutamente nada.

La creación de la plusvalía y, por tanto, la transformación del dinero en capital, no puede, como se ve, tener su explicación en el hecho de que el *vendedor venda* las mercancías por *más* de lo que valen o el comprador las adquiera por *menos* de su valor.[27]

Y el problema no se simplifica, ni mucho menos, deslizando de contrabando factores ajenos a él, diciendo, por ejemplo, con el coronel Torrens: "La demanda efectiva consiste en la capacidad e inclinación(!) del *consumidor* a dar por las mercancías, mediante intercambio directo o indirecto, una determinada porción de ingredientes del capital, superior a la que cuesta su producción." [28] En la circulación, productores y consumidores sólo se enfrentan como vendedores y compradores, respectivamente. Afirmar que la plusvalía del productor tiene su origen en el hecho de que los consumidores pagan la mercancía *por encima* de su valor, equivale a mantener embozadamente la sencilla tesis de que los poseedores de mercancías tienen, como *vendedores*, el privilegio de vender demasiado caro. Si el vendedor produce directamente la mercancía o representa a su productor, el comprador, a su vez, ha producido personalmente la mercancía materializada en su dinero, o representa, por lo menos, a su productor. Son, pues, dos productores los que se enfrentan. Lo único que los separa es que el uno compra y el otro vende. Sosteniendo que el poseedor de mercancías, al que damos el nombre de *productor*, venda la mercancía por menos de lo que vale, que bajo el nombre de *consumidor* la paga más cara, no avanzaremos ni un solo paso.[29]

Por eso los que mantienen consecuentemente la ilusión de que la *plusvalía* brota de un recargo nominal de precios, o sea de un privilegio que permite al *vendedor* vender la mercancía por más de lo que vale, parten de la existencia de una *clase* que *compra sin vender*, o, lo que es lo mismo, que *consume sin producir*. Ateniéndonos al punto de vista en que estamos colocados, al punto de vista de la circulación simple, la existencia de esa clase es, para nosotros, por el momento, un hecho inexplicable. Pero, adelantemos un poco lo que habrá de exponerse en su lugar. El dinero de que se sirva esa clase para sus continuas compras deberá afluir a ella directamente y de un modo constante desde los poseedores de mercancías, *sin cambio, gratuitamente*, en virtud de determinados títulos jurídicos o por obra de la violencia. Vender a esta clase las mercancías por más de lo que valen equivale sencillamente a reembolsarse por el engaño de una parte del dinero arrebatado sin dar nada a cambio.[30] Así por ejemplo, las ciudades del Asia Menor pagaban a Roma todos los años un tributo en dinero. Con este dinero, Roma les compraba mercancías, pagándolas por más de su valor. Los habitantes de las ciudades conquistadas engañaban a los romanos, arrancando a sus conquistadores, por medio del comercio, una parte del tributo. A pesar de esto, los engañados seguían siendo ellos, los vendedores, puesto que los romanos les pagaban sus mercancías con su propio dinero. No es éste, evidentemente, un método para enriquecerse ni para crear plusvalía.

Atengámonos, por tanto, a los límites del cambio de mercancías, en el que los vendedores son compradores y éstos, a su vez, vendedores. Nuestra perplejidad proviene, acaso, de que nos hemos limitado a enfocar las personas como *categorías personificadas* y no con su personalidad *individual*.

Puede ocurrir que el poseedor de mercancías A sea tan astuto, que engañe a sus colegas *B* o *C* y que éstos, pese a toda su buena voluntad, no sean capaces de tomarse la revancha. A vende a *B* vino por valor de 40 libras esterlinas y recibe a cambio trigo por valor de 50 libras. Mediante esta operación A habrá convertido sus 40 libras en 50, sacando más dinero del que invirtió y transformando su mercancía en capital. Observemos la cosa más de cerca. Antes de realizarse esta operación, teníamos en manos de A vino por valor de 40 libras esterlinas, y en manos de *B* trigo por valor de 50 libras, o sea, un *valor total* de 90 libras esterlinas. Realizada la operación, el valor total sigue siendo *el mismo*: 90 libras. El valor circulante no ha aumentado ni un átomo: lo único que ha variado es su *distribución* entre A y *B*. Lo que de un lado aparece como *plusvalía*, es del otro lado *minusvalía*; lo que de una parte representa un más, representa de la otra un menos. Si A hubiese robado abiertamente las 10 libras a *B*, sin guardar las formas del intercambio, el resultado sería el mismo. Es evidente que la suma de los valores circulantes no aumenta, ni puede aumentar, por muchos cambios que se operen en su distribución, del mismo modo que la masa de los metales preciosos existentes en un país no aumenta por el hecho de que un judío venda un céntimo del tiempo de la reina Ana por una guinea. La clase capitalista de un país no puede engañarse a sí misma en bloque.[31]

26 "El vendedor que se vea obligado a desprenderse por 18 libras de una cantidad de productos que represente en realidad un valor de 24, al invertir la misma suma de dinero como comprador obtendrá también el valor de 24 libras por 18." (Le Trosne, *De l'intérêt social*, p. 897.)

27 "Por tanto, ningún vendedor puede, normalmente, elevar el precio de sus mercancías sin verse obligado a pagar también más caras las mercancías de los otros vendedores; , por idéntica razón, ningún consumidor puede, normalmente, comprar más barato sin verse obligado, al mismo tiempo, a bajar de precio las mercancías que vende." (Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel*, etc., p. 555.)

28 R. Torrens, *An Essay on the Production of Wealth*, Londres, 1821, p. 349.

29 "La idea de que son los consumidores los que pagan las ganancias es, evidentemente, una idea de todo punto absurda. ¿Quiénes son consumidores?" (G. Ramsay, *An Essay on the Distribution of the Wealth*, Edimburgo, 1836, p. 183.)

30 "Cuando alguien no encuentra demanda para sus productos, ¿qué le aconseja el señor Malthus? ¿Pagar a otra persona para que se los compre?", pregunta un ricardiano indignado a Malthus, quien, al igual que su discípulo, el cura Chalmers, se dedica a glorificar económicamente a la clase de simples compradores o consumidores. Véase *An Inquiry into those principles respecting the Nature of Demand and the Necessity of Consumption, lately advocated by Mr. Malthus*, etc., Londres, 1821, p. 55.

31 De parecer contrario era Destutt de Tracy, a pesar de ser —o acaso por serlo— miembro de *l'Institut*. Los capitalistas industriales, dice, obtienen sus ganancias "vendiéndolo todo más caro de lo que les ha costado producirlo. ¿Y a quién lo venden? En primer lugar, se lo venden unos a otros". (*Traité de la Volonté*, etc., p. 239.)

Por muchas vueltas que le demos, el resultado será siempre el mismo. Si se cambian equivalentes, no se produce plusvalía, ni se produce tampoco aunque se cambien valores no equivalentes.[32] La circulación o el cambio de mercancías no crea valor.[33]

Ésa es la razón de que en nuestro análisis de la *forma básica del capital*, de la forma en que éste determina la organización económica de la sociedad moderna, prescindamos totalmente, por el momento, de sus manifestaciones vulgares y antediluvianas, por decirlo así: el *capital comercial* y el *capital a interés*.

En el verdadero *capital comercial* es donde se presenta con mayor pureza la forma $D — M — D'$, comprar para vender más caro. Además, todo él se mueve *dentro de la órbita de la circulación*. Pero, como es imposible explicar la transformación del dinero en capital, la creación de plusvalía, ateniéndose exclusivamente a la circulación, el capital comercial se representa como una imposibilidad cuando versa sobre el cambio de *equivalentes*,[34] y por eso procura explicársele por el doble *engaño* de los productores de mercancías que las compran y las venden y que son víctimas, por igual, del comerciante que parasitariamente se interpone entre unos y otros. En este sentido, dice Franklin: "*La guerra es un robo; el comercio, una estafa.*" [35] Para que la *valorización del capital comercial* no se nos represente como una simple estafa de que se hace víctima a los productores de mercancías, tiene que darse una larga serie de eslabones intermedios, que, por el momento, no se dan, puesto que aquí nos hemos de atener a la circulación de mercancías en su aspecto simple.

Y lo que decimos del *capital comercial* es también aplicable, en mayor grado todavía, al *capital a interés*. En el capital comercial, los dos extremos, el del dinero que se lanza al mercado y el del dinero que en cantidad mayor se retira de él, aparecen por lo menos enlazados mediante una

[32] "El cambio de dos valores iguales no aumenta ni disminuye la masa de los valores existentes en la sociedad. El cambio de dos valores desiguales... no altera tampoco la suma de los valores sociales, aunque añada al patrimonio de una persona lo que resta al patrimonio de otra." (J. B. Say, *Traité d'Economie Politique*, t. II, pp. 443 ss.) Say toma esta afirmación de los fisiócratas casi al pie de la letra, sin preocuparse, naturalmente, de las consecuencias que de ella se derivan. Por el siguiente ejemplo, puede comprobarse de qué modo explotaba este autor, para aumentar su propio "valor", las obras de esta escuela, ya olvidadas en su tiempo. La "famosísima frase" de monsieur Say: "*On n'achète des produits qu'avec des produits*" (obra cit., t. II, p. 441) reza así, en su original fisiocr.: "*Les productions ne se paient qu'avec des productions*". (Le Trosne, *De l'Intérêt Social*, p. 899.)

[33] "El cambio no infunde a los productos absolutamente ningún valor." (F. Wayland, *The Elements of Political Economy*, Boston, 1853, p. 168.)

[34] "Bajo el imperio de equivalentes inmutables, no habría comercio posible." (G. Opdyke, *A Treatise on Political Economy*, Nueva York, 1851, p. 69.) "La diferencia entre el valor real de cambio se basa en un hecho, a saber: que el valor de una cosa es distinto del llamado equivalente que por ella se entrega en el comercio; es decir, que este equivalente no es tal equivalente." (F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, l. c., p. 96.)

[35] Benjamín Franklin, *Works*, t. II, ed. Sparks en *Positions to be examined concerning National Wealth*.

compra y una venta, mediante el *movimiento* de la circulación. En cambio, en el *capital a interés* la fórmula $D — M — D'$ se reduce a los dos extremos escuetos $D — D'$ dinero que se cambia por más dinero, fórmula que contradice a la naturaleza del dinero y que es, por tanto, inexplicable *desde el punto de vista del cambio de mercancías*. Por eso dice Aristóteles: "Como la crematística es de dos clases, una para el comercio y otra para la economía, esta última necesaria y laudable, la primera, en cambio, basada en la circulación y con razón censurada (pues no descansa en la naturaleza, sino en el mutuo engaño), *la usura* es odiada, y con toda razón, pues aquí el dinero es fuente directa de lucro y no se emplea para lo que se inventó. Pues el dinero se creó para el *cambio de mercancías* y el interés hace del dinero más dinero. De ahí su nombre (τόχος, que en griego quiere decir interés y *criatura*), pues las criaturas semejan siempre al criador. Y el interés es dinero de dinero, es decir, la más antinatural de todas las ramas de lucro." [36]

En el curso de nuestra investigación, nos encontraremos con el *capital comercial* y con el *capital a interés*, como formas *derivadas*, y veremos también por qué, *históricamente*, estas formas son *anteriores* a la *forma básica* moderna del capital.

Hemos visto que la plusvalía no puede brotar de la circulación, que, por tanto, al crearse, tiene necesariamente que operar *a sus espaldas* como algo *invisible* en sí misma.[37] Pero ¿es que la plusvalía puede brotar *de otra fuente* que no sea la circulación? La circulación es la suma de todas las relaciones de cambio que se establecen entre los poseedores de mercancías. Fuera de la circulación, el poseedor de mercancías no se relaciona más que con las mercancías de su propiedad. Por lo que se refiere a su *valor*, el problema se reduce a que las mercancías encierran una cantidad de trabajo propio, medida con arreglo a determinadas reglas sociales. Esta cantidad de trabajo se expresa en la *magnitud de valor* de la mercancía y, como la magnitud de valor se representa por el dinero aritmético, no se traduce en un *precio*, *v. gr.* de 10 libras esterlinas. Pero su trabajo no se traduce en el valor de la mercancía, ni en un superávit de su propio valor, *v. gr.* en un precio de 10 que representa, al mismo tiempo, un precio de 11, en un valor *superior a sí mismo*. El poseedor de mercancías puede, con su trabajo, *crear valores*, pero no *valores que engendren nuevo valor*. Puede aumentar el valor de una mercancía, añadiendo al valor existente nuevo valor mediante un nuevo trabajo, *v. gr.* convirtiendo el cuero en botas. *La misma materia*, el cuero, encerrará ahora más valor, puesto que contiene una cantidad mayor de trabajo. Las botas valen más que el cuero, indudablemente, pero el valor del cuero sigue siendo el que era. No ha engendrado un *nuevo valor*, ni ha arrojado plusvalía durante la fabricación de las botas. Es imposible, por tanto, que

[36] Aristóteles, *De Republica*, libro I, cap. 10.

[37] "Bajo las condiciones usuales del mercado, la ganancia no nace del cambio. *Si no existiese con anterioridad, no podría existir tampoco después de esta transacción.*" (Ramsay, *An Essay on the Distribution of Wealth*, p. 184.)

el productor de mercancías, *fuera* de la órbita de la circulación, sin entrar en contacto con *otros* poseedores de mercancías, *valorice su valor*, transformando, por tanto, en capital, el dinero o la mercancía.

Como se ve, el capital no puede brotar de la circulación, ni puede brotar tampoco fuera de la circulación. Tiene necesariamente que brotar en ella y fuera de ella, al mismo tiempo.

Llegamos, pues, a un doble resultado.

La transformación del dinero en capital ha de investigarse a base de las leyes inmanentes al cambio de mercancías, tomando, por tanto, como punto de partida el *cambio de equivalentes*.[38] Nuestro poseedor de dinero, que, por el momento, no es más que una larva de capitalista, tiene necesariamente que comprar las mercancías por lo que valen y que venderlas por su valor, y sin embargo, sacar al final de este proceso, más valor del que invirtió. Su metamorfosis en mariposa tiene que operarse en la órbita de la circulación y *fuera* de ella a un tiempo mismo. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic saltal*

3. *Compra y venta de la fuerza de trabajo*

La *transformación de valor* del dinero llamado a convertirse en *capital* no puede operarse en este mismo dinero, pues el dinero, como medio de compra y medio de pago, no hace más que *realizar* el precio de la mercancía que compra o paga, manteniéndose inalterable en su forma genuina, como cristalización de una magnitud permanente de valor.[39] La transformación del dinero en capital no puede brotar tampoco de la segunda fase de la circulación, de la reventa de la mercancía, pues este acto se limita a convertir nuevamente la mercancía de su forma natural

[38] Después de la explicación anterior, el lector se dará cuenta de que esto sólo quiere decir que la creación de capital tiene necesariamente que ser posible aun cuando el precio de las mercancías sea igual a su valor. La creación del capital no puede explicarse por la *divergencia* entre los precios y los valores de las mercancías. Si los precios difieren realmente de los valores, lo primero que hay que hacer es reducirlos a éstos; es decir, prescindir de esta circunstancia como de un factor fortuito, para enfocar en toda su pureza el fenómeno de la creación del capital sobre la base del cambio de mercancías, sin dejarse extraviar en su observación por circunstancias secundarias, perturbadoras y ajenas al verdadero proceso que se estudia. Sabemos, por lo demás, que esta operación no es, ni mucho menos, una simple operación científica. Las oscilaciones constantes de los precios en el mercado, su alza y su baja, se compensan y nivelan mutuamente, reduciéndose por sí mismas al precio medio como a su ley interior. Esta ley es la que guía, por ejemplo, al comerciante o al industrial, en todas las empresas de cierta duración. El comerciante o el industrial sabe que, enfocando en conjunto un período un poco largo, las mercancías no se venden realmente por encima ni por debajo de su precio medio, sino a este precio. Por tanto, si a él le interesase especular en balde, es decir, sin lucro, tendría necesariamente que plantearse el problema de la creación del capital así: ¿Cómo puede nacer el capital, estando los precios regulados por el precio medio, que tanto vale decir, en *última* instancia, por el valor de la mercancía? Y digo "en última instancia", porque los precios medios no coinciden directamente con las magnitudes de valor de las mercancías, como entienden A. Smith, Ricardo y otros.

[39] "Bajo la *forma de dinero*... el capital no engendra ganancia alguna." (Ricardo, *Principles of Political Economy*, p. 267.)

en la forma dinero. Por tanto, la transformación tiene necesariamente que operarse en la *mercancía* comprada en la primera fase, $D—M$, pero no en su *valor*, puesto que el cambio versa sobre equivalentes y la mercancía se paga por lo que vale. La transformación a que nos referimos sólo puede, pues, brotar de su *valor de uso como tal*, es decir, de su *consumo*. Pero, para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, *dentro de la órbita de la circulación*, en el mercado descubra una mercancía cuyo *valor de uso* posea la peregrina cualidad de ser *fuente de valor*, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, *materialización de trabajo*, y, por tanto, *creación de valor*. Y, en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo* o *la fuerza de trabajo*.

Entendemos por *capacidad* o *fuerza de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase.

Sin embargo, para que el poseedor de dinero pueda encontrar en el mercado, como una *mercancía*, la fuerza de trabajo, tienen que concurrir diversas condiciones. El cambio de mercancías no implica de suyo más *relaciones de dependencia* que las que se desprenden de su propio carácter. Arrancando de esta premisa, la *fuerza de trabajo* sólo puede aparecer en el mercado, como una *mercancía*, siempre y cuando que sea ofrecida y vendida *como una mercancía por su propio poseedor*, es decir, por la persona a quien pertenece. Para que éste, su poseedor, pueda venderla como una mercancía, es necesario que disponga de ella, es decir, que sea *libre propietario* de su capacidad de trabajo, de su persona.[40] El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor del dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como *poseedores de mercancías*, sin más distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro vendedor: ambos son, por tanto, *personas jurídicamente iguales*. Para que esta relación se mantenga a lo largo del tiempo es, pues, necesario que el dueño de la fuerza de trabajo sólo la venda por *cierto tiempo*, pues si la vende en bloque y para siempre, lo que hace es venderse a sí mismo, convertirse de libre en esclavo, de poseedor de una mercancía en mercancía. Es necesario que el dueño de la fuerza de trabajo, *considerado como persona*, se comporte constantemente respecto a su fuerza de trabajo como respecto a algo que le pertenece y que es, por tanto, su mercancía, y el único camino para conseguirlo es que sólo la ponga a disposición del comprador y sólo la ceda a éste para su consumo pasajeramente, por un determinado tiempo, sin renunciar por tanto, a *su propiedad*, aunque ceda a otro su disfrute.[41]

[40] En algunas enciclopedias de la Antigüedad clásica puede leerse el absurdo de que en el mundo antiguo estaba ya plenamente desarrollado el *capital*, "con la sola diferencia de que no existían obreros libres ni crédito". También el señor Mommsen incurre, en su *Historia de Roma*, en un *quid pro quo* tras otro.

[41] Por eso hay algunas legislaciones que señalan un límite máximo de tiempo para

La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la *fuerza de trabajo como una mercancía*, es que su poseedor, no pudiendo vender *mercancías* en que su trabajo se materialice, *se vea obligado* a vender *como una mercancía su propia fuerza de trabajo*, identificada con su corporeidad viva.

Para poder vender *mercancías distintas* de su fuerza de trabajo, el hombre necesita poseer, evidentemente, *medios de producción*, materias primas, instrumentos de trabajo, etc. No puede hacer botas sin cuero. Además, necesita *medios de vida*. Nadie, por muy optimista que sea, puede vivir de los productos del porvenir, ni por tanto de valores de uso aún no producidos por completo, y, desde el día en que pisa la escena de la tierra, el hombre consume antes de poder producir y mientras produce. Si sus productos se crean con el carácter de *mercancías*, necesariamente tienen que venderse después de su producción, y por tanto, sólo pueden satisfacer las necesidades del productor *después de vendidos*. Al tiempo necesario para la producción hay que añadir el tiempo necesario para la venta.

Para convertir el *dinero* en *capital*, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado, entre las mercancías*, con el *obrero libre; libre* en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de *su* propia mercancía, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto, escotero y libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo.

Al poseedor de dinero, que se encuentra con el mercado de trabajo como departamento especial del mercado de mercancías, no le interesa saber *por qué* este obrero libre se enfrenta con él en la órbita de la circulación. Por el momento, tampoco a nosotros nos interesa este problema. Nos atenemos teóricamente a los hechos, a los mismos hechos a que el poseedor de dinero se atiene prácticamente. Pero, hay algo indiscutible, y es que la naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías, y de otra parte simples poseedores de sus fuerzas personales

los contratos de trabajo. En los pueblos en que reina el trabajo libre, todos los códigos reglamentan las condiciones de denuncia del contrato. En algunos países, sobre todo en México (y, antes de la guerra norteamericana de Secesión, en los territorios desmembrados de México como se ha hecho también, en cuanto al fondo del problema, en las provincias del Danubio hasta el destronamiento de Kusa), la esclavitud aparece disfrazada bajo la forma de *peonaje*. Mediante anticipos que han de rescatarse trabajando y que se transmiten de generación en generación, el peón, y no sólo él, sino también su familia, pasa a ser, de hecho, propiedad de otras personas y de sus familias. Juárez abolió el peonaje. Pero el titulado emperador Maximiliano volvió a restablecer esta institución por medio de un decreto, que en la Cámara de representantes de Washington hubo de ser denunciado acertadamente como *el restablecimiento de la esclavitud en México*. "De mis especiales aptitudes y posibilidades de actividad física y espiritual puedo... ceder a otro un uso *limitado en cuanto al tiempo*, pues, así delimitadas, se destacan de mi *totalidad* y *generalidad*. Cediendo *todo mi tiempo*, concretado por el *trabajo*, y la totalidad de mi producción, convertiría en *propiedad* de otro lo sustancial de ella, mi actividad y realidad general, mi *personalidad*." (Hegel, *Philosophie des Rechts*, Berlín, 1840, página 104, § 67.)

de trabajo. Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural*, ni es tampoco un estado de cosas *social* común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el fruto de un desarrollo histórico precedente, el producto de una larga serie de transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas en el campo de la producción social.

Las categorías económicas que hemos estudiado dejan también su huella histórica. En la existencia del producto *como mercancía* van implícitas condiciones históricas determinadas. Para convertirse en mercancía, es necesario que el producto *no se cree como medio directo de subsistencia para el propio productor*. Si hubiéramos seguido investigando hasta averiguar bajo qué condiciones los productos *todos* o la mayoría de ellos revisten la forma de *mercancías*, habríamos descubierto que esto sólo acontece a base de un régimen de producción específico y concreto, el *régimen de producción capitalista*. Pero esta investigación no tenía nada que ver con el análisis de la mercancía. En efecto, puede haber producción y circulación de mercancías aunque la inmensa mayoría de los artículos producidos se destinen a cubrir las propias necesidades de sus productores, sin convertirse por tanto en *mercancías*; es decir, aunque el proceso social de la producción no esté presidido todavía en todas sus partes por el valor de cambio. La transformación del *producto en mercancía* lleva consigo una *división del trabajo dentro de la sociedad* tan desarrollada, que en ella se consuma el divorcio entre el valor de uso y el valor de cambio, que en la fase del *trueque directo* no hace más que iniciarse. Pero esta fase de progreso se presenta ya en las más diversas formaciones económicas sociales de que nos habla la historia.

Si analizamos *el dinero*, vemos que éste presupone un cierto nivel de progreso en el cambio de mercancías. Las diversas *formas especiales del dinero*: simple equivalente de mercancías, medio de circulación, medio de pago, atesoramiento y dinero mundial, apuntan, según el alcance y la primacía relativa de una u otra función, a fases muy diversas del proceso de producción social. Sin embargo, la experiencia enseña que, para que todas estas formas existan, basta con una circulación de mercancías relativamente poco desarrollada. No acontece así con el *capital*. Las condiciones *históricas* de existencia de éste no se dan, ni mucho menos, con la circulación de mercancías y de dinero. El capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al *obrero libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, *y esta condición histórica* envuelve toda una historia universal. Por eso el *capital* marca, desde su aparición, una *época* en el proceso de la producción social.[42]

[42] Lo que caracteriza, por tanto, la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume, para el propio obrero, la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado. Con ello se generaliza, al mismo tiempo, la forma mercantil de los productos del trabajo.

Detengámonos a analizar un poco de cerca esta peregrina mercancía, que es *la fuerza de trabajo*. Posee, como todas las demás mercancías, un *valor*.[43] ¿Cómo se determina este valor?

El valor de la fuerza de trabajo, como el de toda otra mercancía, lo determina *el tiempo de trabajo necesario* para la producción, incluyendo, por tanto, la reproducción de este artículo específico. Considerada como valor, la fuerza de trabajo no representa más que una determinada cantidad de trabajo social medio *materializado* en ella. La fuerza de trabajo sólo existe como actitud del ser viviente. Su producción presupone, por tanto, la existencia de éste. Y, partiendo del supuesto de la existencia del individuo, la producción de la fuerza de trabajo consiste en la reproducción o conservación de aquél. Ahora bien; para su conservación, el ser viviente necesita una cierta suma de medios de vida. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para producir la fuerza de trabajo viene a reducirse al tiempo de trabajo necesario para la producción de estos medios de vida; o lo que es lo mismo, el *valor de la fuerza de trabajo* es el *valor* de los *medios de de vida necesarios* para asegurar la subsistencia de su poseedor. Sin embargo, la fuerza de trabajo sólo se realiza ejercitándose, y sólo se ejercita *trabajando*. Al ejercitarse, al trabajar, se gasta una determinada cantidad de músculos, de nervios, de cerebro humano, etc., que es necesario reponer. Al intensificarse este gasto, tiene que intensificarse también, forzosamente, el ingreso.[44] Después de haber trabajado hoy, el propietario de la fuerza de trabajo tiene que volver a repetir mañana el mismo proceso, en idénticas condiciones de fuerza y salud. Por tanto, la suma de víveres y medios de vida habrá de ser por fuerza suficiente para mantener al individuo trabajador en su estado normal de vida y de trabajo. Las necesidades naturales, el alimento, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país. Además, *el volumen de las llamadas necesidades naturales*, así como el modo de satisfacerlas, son de suyo un *producto histórico* que depende, por tanto, en gran parte, del nivel de cultura de un país y, sobre todo, entre otras cosas, de las condiciones, los hábitos y las exigencias con que se haya formado la clase de los obreros libres.[45] A diferencia de las otras mercancías, la valoración de la fuerza de trabajo encierra, pues, un elemento histórico moral. Sin embargo, en un país y en una época determinados, la suma media de los *medios de vida necesarios* constituye un factor fijo.

[43] "El valor (*value or worth*) de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio, o lo que es lo mismo, lo que se paga por el *uso de su fuerza*." (Th. Hobbes, *Leviathan*, en *Works*, ed. Molesworth, Londres, 1839-44, Vol. III, p. 76.) [Véase la edición de *Leviatán*, traducción de Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, pp. 70 y 71 (*Ed.*).]

[44] Por eso el *villicus* que en la Roma antigua vigilaba, como una especie de capataz, a los esclavos agrícolas, percibía "una ración menor que los siervos, ya que su trabajo era también más ligero." (T. Mommsen, *Historia de Roma* [vol. I, 2ª ed. Berlín] 1856, p. 810.)

[45] Cfr. *Over-Population and its Remedy*, Londres, 1846, por W. Th. Thornton.

El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, "como se perpetúa todo ser viviente, por la *procreación*".[46] Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte. La suma de los medios de vida necesarios para la producción de la fuerza de trabajo incluye, por tanto, los medios de vida de los sustitutos, es decir, de los hijos de los obreros, para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado.[47]

Para modificar la naturaleza humana corriente y desarrollar la habilidad y la destreza del hombre para un trabajo determinado, desarrollando y especializando su fuerza de trabajo, hácese necesaria una determinada cultura o instrucción, que, a su vez, exige una suma mayor o menor de equivalentes de mercancías. Los gastos de educación de la fuerza de trabajo varían según el carácter más o menos calificado de ésta. Por tanto, estos gastos de aprendizaje, que son insignificantes tratándose de la fuerza de trabajo corriente, entran en la suma de los valores invertidos en su producción.

El *valor de la fuerza de trabajo* se reduce al *valor de una determinada suma de medios de vida*. *Cambia*, por tanto, al cambiar el valor de éstos, es decir, al aumentar o disminuir el tiempo de trabajo necesario para su producción.

Una parte de los medios de vida, *v. gr.* los víveres, el combustible, etc., se consume diariamente y tiene que reponerse día tras día. Otros medios de vida, tales como los vestidos, los muebles, etc., duran más, y por tanto sólo hay que reponerlos más de tarde en tarde. Unas mercancías hay que comprarlas o pagarlas diariamente, otras semanalmente, trimestralmente, etc. Pero, cualquiera que sea el modo como estos gastos se distribuyen durante el año, por ejemplo, lo cierto es que han de cubrirse día tras día con los ingresos medios. Suponiendo que la masa de las mercancías que exige diariamente la producción de la fuerza de trabajo sea $= A$, la de las mercancías que reclama semanalmente $= B$, la de las que exige trimestralmente $= C$, etc., tendríamos que la media diaria de estas mercancías sería $= \frac{365\,A + 52\,B + 4\,C + \text{etc.}}{365}$. Supongamos que en esta masa de mercancías indispensables para cubrir las necesidades medias de cada día se contengan 6 *horas de trabajo social*; según esto, *la fuerza de trabajo de un día* vendrá a representar *medio día de trabajo*

[46] Petty.

[47] "Su precio natural (es decir, el precio natural del trabajo...) consiste en la cantidad de medios de vida y de disfrute (*comforts*) necesarios, con arreglo al clima y a los hábitos de un país, para asegurar la subsistencia del obrero y permitirle criar una familia que *garantice la oferta constante de trabajo en el mercado*." R. Torrens, *An Essay on the external Corn Trade*, Londres, 1815, p. 62. Aquí se emplea la palabra "trabajo" impropiamente, como sinónimo de "fuerza de trabajo".

social medio; o, dicho de otro modo, la producción diaria de la fuerza de trabajo exigirá medio día de trabajo. Esta cantidad de trabajo necesaria para su producción diaria constituye el *valor de un día de fuerza de trabajo*, o sea, el valor de la fuerza de trabajo diariamente reproducida. Y si representamos medio día de trabajo social medio por una masa de oro de 3 chelines o un tálero, tendremos que es *un tálero* el *precio* correspondiente al valor diario de la fuerza de trabajo. Si el poseedor de la fuerza de trabajo la ofrece en el mercado por *un tálero* diario, su *precio en venta* será igual a su *valor* y, según el supuesto de que aquí partimos, el poseedor de dinero ávido de convertirlo en capital *paga*, en efecto, *este valor*.

El *límite* último o *mínimo* del valor de la fuerza de trabajo lo señala el valor de aquella masa de mercancías cuyo diario aprovisionamiento es indispensable para el poseedor de la fuerza de trabajo, para el hombre, ya que sin ella no podría renovar su proceso de vida; es decir, el *valor de los medios de vida físicamente indispensables*. Si el precio de la fuerza es inferior a este *mínimo*, descenderá por debajo de su valor, ya que, en estas condiciones, sólo podrá mantenerse y desarrollarse de un modo *raquítico*. Y el valor de toda mercancía depende del tiempo de trabajo necesario para suministrarla en condiciones normales de bondad.

Es de un sentimentalismo extraordinariamente barato tachar de burda esta *valoración de la fuerza de trabajo* derivada de la propia naturaleza del fenómeno y exclamar, con Rossi: "Concebir la capacidad de trabajo *(puissance de travail)* haciendo caso omiso de los medios de subsistencia del trabajo durante el proceso de producción, equivale a concebir un parto cerebral *(être de raison)*. Quien dice trabajo, quien dice capacidad de trabajo, dice al propio tiempo obrero y medios de subsistencia del obrero, obrero y salario."[48] No; quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que no es lo mismo capacidad para digerir que digestión. Para digerir no basta, ciertamente, con tener un buen estómago. Cuando decimos capacidad de trabajo, no hacemos caso omiso de los medios de vida necesarios para alimentarla. Lejos de ello, expresamos el valor de éstos en el valor de aquélla. Y si no logra venderla, al obrero no le sirve de nada; antes al contrario, considera como una cruel fatalidad el que su capacidad de trabajo exija una determinada cantidad de medios de vida para su producción y siga exigiéndolos constantemente para su reproducción. Y descubre, con Sismondi, que "la *capacidad de trabajo*... no es *nada*, si no se la vende".[49]

El carácter peculiar de esta mercancía específica, de la fuerza de trabajo, hace que su *valor de uso* no *pase* todavía de hecho a manos del comprador al cerrarse el contrato entre éste y el vendedor. Como toda mercancía, tenía ya un valor *antes* de lanzarse a la circulación, puesto que, para producirla, fue necesaria un determinada cantidad de trabajo social. Pero *su valor de uso* no se manifiesta hasta después, pues reside en el empleo o aplicación de la fuerza de trabajo. Por tanto, la enajenación

[48] Rossi, *Cours d'Economie Politique*, Bruselas, 1842, p. 370.
[49] Sismondi, *Nouveaux Principes*, etc., t. I, p. 113.

de la fuerza de trabajo y su ejercicio real y efectivo, es decir, su existencia como valor de uso, no coinciden en el tiempo. Y ya sabemos que, tratándose de mercancías[50] en que la enajenación formal del valor de uso mediante la venta y su entrega real y efectiva al comprador se desdoblan en el tiempo, el dinero del comprador funciona casi siempre como *medio de pago*. En los países en que impera el régimen de producción capitalista, la fuerza de trabajo no se *paga* nunca hasta que ya ha funcionado durante el plazo señalado en el contrato de compra, *v. gr.*, al final de cada semana. Es decir, que el obrero *adelanta* en todas partes al capitalista el valor de uso de la fuerza de trabajo y el comprador la consume, la utiliza, antes de *habérsela pagado* al obrero, siendo, por tanto, éste el que *abre crédito* al capitalista. Y que esto no es ninguna fantasía lo demuestra el hecho de que, de vez en cuando, los obreros *pierdan* los salarios devengados, al quebrar el capitalista,[51] y lo evidencia también toda una serie de efectos menos circunstanciales.[52] Sin embargo, el que el dinero funcione como medio de compra o como medio de pago no altera

[50] "El trabajo se paga siempre después de terminado." *(An Inquiry into those Principles respecting the Nature of Demand*, etc., p. 104.) "El crédito comercial tenía necesariamente que comenzar a partir del momento en que al obrero, primer agente de la producción, le permitían sus ahorros aguardar hasta el final de la semana, de la quincena, del mes, del trimestre, etc., para cobrar su salario." (Ch. Ganilh, *Des Systèmes de l'Economie Politique*, 2ª ed., París, 1821, t. II, p. 150.)

[51] "El obrero presta su laboriosidad (industry)"; pero, añade astutamente Storch, "*no arriesga nada*" más que "*perder su salario*... El obrero no transfiere ningún objeto material". (Storch, *Cours d'Economie Politique*, Petersburgo, 1815, t. II, p. 37.)

[52] Un ejemplo. En Londres existen dos clases de panaderos: los "full priced", que venden el pan por todo lo que vale, y los "undersellers", que lo venden por menos de su valor. Esta última clase abarca más de las tres cuartas partes del censo total de panaderos (p. XXXII del Report del Comisario de gobierno H. S. Tremenheere acerca de las *Grievances complained of by the journeymen bakers*, etc., Londres, 1862). Estos *undersellers* venden casi todos ellos un pan adulterado con mezcla de alumbre, jabón, ceniza, cal, arena de Derbyshire y otros ingredientes igualmente sanos, agradables y nutritivos (Véase el Libro azul que citamos más arriba, así como el informe del *Committee of 1855 on the Adulteration of Bread* y la obra del doctor Hassals, *Adulterations Detected*, 2ª ed. Londres, 1861.) Sir John Gordon declaró ante el Comité de 1855 que, "a consecuencia de estas adulteraciones, el pobre que vive de dos libras diarias de pan, no recibe hoy, de hecho, ni la cuarta parte de esta materia nutritiva; esto, sin contar con los daños que supone para su salud". Preguntando por qué "una parte grandísima de la clase obrera, conociendo perfectamente la adulteración, sigue comprando alumbre, arena, etc.", Tremenheere responde (véase obra cit., p. XLVIII) que no tiene más remedio que tomar el pan que su panadero o su *chandler's shop* quiera darles". Como no les pagan hasta el final de la semana de trabajo, "tienen que aguardar también hasta el final de la semana para pagar el pan consumido durante ésta por sus familias"; "y es notorio —añade Tremenheere, aportando declaraciones de testigos— que el pan elaborado con esas mezclas se destina expresamente a esta clase de clientes". ("It is notorius that bread composed of those mixtures, is made expressly for sale in this manner.") En muchos distritos agrícolas de Inglaterra (y más todavía de Escocia) los salarios se pagan de dos en dos semanas y hasta de mes en mes. Con estos largos plazos de pago, el obrero agrícola no tiene más remedio, como es lógico, que comprar sus mercancías á crédito... Se ve obligado a pagar precios más altos que los demás y vive encadenado materialmente al tendero, que le fía. Así por ejemplo, en Horningsham (Wilts), en que los salarios se abonan de mes en mes, la harina que en otras partes cuesta 1 chelín y 10 peniques, a él le cuesta 2 chelines

para nada el carácter del cambio de mercancías. El precio de la fuerza de trabajo se fija contractualmente, aunque no se realice hasta después de entregada la mercancía, como ocurre con el alquiler o la renta de una casa. La fuerza de trabajo queda vendida, aunque no se pague hasta más tarde. Sin embargo, para enfocar el fenómeno en toda su pureza, es conveniente partir del supuesto provisional de que al poseedor de la fuerza de trabajo se le abona el precio contractualmente estipulado en el momento mismo de venderla.

Ya sabemos cómo se determina el *valor* que el poseedor del dinero paga al poseedor de esta característica mercancía que es la *fuerza de trabajo*. *Qué valor de uso* obtiene aquél a cambio del dinero que abona es lo que ha de revelar el *consumo* efectivo de la mercancía, el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo*. El poseedor del dinero compra en el mercado de mercancías y paga por todo lo que valen los objetos necesarios para este proceso, las materias primas, etc. El *proceso de consumo de la fuerza de trabajo* es, al mismo tiempo, el *proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía*. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el consumo de cualquier otra mercancía, se opera *al margen del mercado* o de la *órbita de la circulación*. Por eso, ahora, hemos de abandonar esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos, para trasladarnos, siguiendo los pasos del poseedor del dinero y del poseedor de la fuerza de trabajo, al *taller* oculto *de la producción*, en cuya puerta hay un cartel que dice: "No admittance except on business." Aquí, en este taller, veremos no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce él mismo*, el capital. Y se nos revelará definitivamente el *secreto de la producción de la plusvalía*.

La *órbita de la circulación o del cambio de mercancías*, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, *v. gr.* de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión

y 4 peniques por stone. (*Sixth Report on Public Health by "The Medical Officer of the Privy Council*, etc.", 1864, p. 264.) "Los estampadores manuales de percal de Paisly y Kilmarnock (occidente de Escocia) consiguieron en 1853, gracias a una huelga, que el plazo de paga se redujese de un mes a dos semanas." (*Reports of the Inspectors of Factories 31st Oct. 1853*, p. 34.) Otro lindo desarrollo del crédito que el obrero abre al capitalista es, en cierto modo, el método seguido por muchos industriales mineros ingleses y que consiste en pagar a los obreros a fin de mes, haciéndoles entretanto entregas a cuenta, muchas veces en forma de mercancías, que les cargan por más de lo que valen en el mercado (sistema truck). "Entre los patronos de las minas (coal masters), es corriente pagar a los obreros una vez al mes, haciéndoles entregas a cuenta al final de cada semana. Estas entregas a cuenta se le hacen en la tienda (es decir, en el "tommy-shop" o economato perteneciente al propio dueño). El obrero toma el dinero con una mano y lo suelta con la otra." (*Children's Employment Commission, III Report*, Londres, 1864, p. 38, n. 192.)

jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan *como poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente *por eso*, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los *personajes* de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*.

alojado de su tierra por las ovejas y los bueyes, reaparece al otro lado del Océano convertido en *feniano*.[143] Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

Acerba fata Romanos agunt
scelusque fraternae necis.[144]

143 Partidario de una Irlanda independiente. *(Ed.)*
144 *Un duro destino atormenta a los romanos y el crimen de fratricidio.* (Horacio). *(Ed.)*

CAPÍTULO XXIV

LA LLAMADA ACUMULACIÓN ORIGINARIA

1. *El secreto de la acumulación originaria*

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de éste la plusvalía y cómo la plusvalía engendra nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que sólo podemos salir dando por supuesta una acumulación "*originaria*" anterior a la *acumulación capitalista* ("*previous accumulation*", la denomina Adam Smith); una acumulación que no es *resultado*, sino *punto de partida* del régimen capitalista de producción.

Esta *acumulación originaria* viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo trasmitió a toda la humanidad.

Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros *acumulaban riqueza*, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca *la pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas, y *la riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar. Estas niñerías insustanciales son las que M. Thiers, por ejemplo, sirve todavía, con el empaque y la seriedad de un hombre de Estado, a los franceses, en otro tiempo tan ingeniosos, en defensa de la *propriété*. Tan pronto como se plantea el problema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil, como el único que cuadra a todas las edades y a todos los períodos. Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el "trabajo", exceptuando siem-

pre, naturalmente, "el año *en curso*". Pero, en la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.

Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan *convertirse en capital*. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los *propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo*, deseosos de *valorizar* la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los *obreros libres*, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo.

Obreros libres, en el doble sentido de que no figuran directamente entre los medios de producción, como los esclavos, los siervos, etc., ni cuentan tampoco con medios de producción propios, como el labrador que trabaja su propia tierra, etc.; libres y dueños de sí mismos. Con esta *polarización del mercado de mercancías*, se dan las dos condiciones fundamentales de la producción capitalista. El régimen del capital presupone *el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo*. Cuando ya se mueve por sus propios pies, la producción capitalista no sólo *mantiene* este divorcio, sino que *lo reproduce y acentúa en una escala cada vez mayor*. Por tanto, el proceso que *engendra* el capitalismo sólo puede ser uno: el *proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo*, proceso que de una parte *convierte en capital* los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en *obreros asalariados*. La llamada *acumulación originaria* no es, pues, más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*. Se la llama "*originaria*" porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción.

La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquélla.

El productor directo, el obrero, no pudo disponer de su persona hasta que no dejó de vivir sujeto a la gleba y de ser esclavo o siervo de otra persona. Además, para poder convertirse en vendedor libre de fuerza de trabajo, que acude con su mercancía a dondequiera que encuentra mercado para ella, hubo de sacudir también el yugo de los gremios, sustraerse a las ordenanzas sobre los aprendices y los oficiales y a todos los estatutos que embarazaban el trabajo. Por eso, en uno de sus aspectos, el movimiento histórico que convierte a los productores en obreros asalariados representa la liberación de la servidumbre y la coacción gremial, y este aspecto es el único que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, si enfocamos el otro aspecto, vemos que estos trabajadores recién emancipados sólo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se ven despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban. El recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego.

A su vez, los capitalistas industriales, los potentados de hoy, tuvieron que desalojar, para llegar a este puesto, no sólo a los maestros de los gremios artesanos, sino también a los señores feudales, en cuyas manos se concentraban las fuentes de la riqueza. Desde este punto de vista, su ascensión es el fruto de una lucha victoriosa contra el régimen feudal y sus irritantes privilegios, y contra los gremios y las trabas que éstos ponían al libre desarrollo de la producción y a la libre explotación del hombre por el hombre. Pero los caballeros de la industria sólo consiguieron desplazar por completo a los caballeros de la espada, explotando sucesos en que éstos no tenían la menor parte de culpa. Subieron y triunfaron por procedimientos no menos viles que los que en su tiempo empleó el liberto romano para convertirse en señor de su patrono.

El proceso de donde salieron el obrero asalariado y el capitalista, tuvo como punto de partida la *esclavización del obrero*. En las etapas sucesivas, esta esclavización no hizo más que *cambiar de forma: la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista*. Para explicar la marcha de este proceso, no hace falta remontarse muy atrás. Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, la *era capitalista* sólo data, en realidad, del *siglo XVI*. Allí donde surge el capitalismo hace ya mucho tiempo que se ha abolido la servidumbre y que el punto de esplendor de la Edad Media, la existencia de ciudades soberanas, ha declinado y palidecido.

En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de producción para ser lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres, y privados de todo medio de vida. Sirve de base a todo este proceso la *expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino*. Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas. Pero donde reviste su forma clásica es en Inglaterra, país que aquí tomamos, por tanto, como modelo.[1]

1 En Italia, donde primero se desarrolla la producción capitalista, es también donde antes declina la servidumbre. El siervo italiano se emancipa antes de haber podido adquirir por prescripción ningún derecho sobre el suelo. Por eso su emancipación le convierte directamente en proletario libre y privado de medios de vida, que además se encuentra ya con el nuevo señor hecho y derecho en la mayoría de las ciudades, procedentes del tiempo de los romanos. Al operarse, desde fines del siglo XV, la revolución del mercado mundial que arranca la supremacía comercial al norte de Italia, se produjo un movimiento en sentido inverso. Los obreros de las ciudades viéronse empujados en masa hacia el campo, donde imprimieron a la pequeña agricultura allí dominante, explotada según los métodos de la horticultura, un impulso jamás conocido.

2. *Cómo fue expropiada de la tierra la población rural*

En Inglaterra, la servidumbre había desaparecido ya, de hecho, en los últimos años del siglo XIV. En esta época, y más todavía en el transcurso del siglo XV, la inmensa mayoría de la población [2] se componía de campesinos libres, dueños de la tierra que trabajaban, cualquiera que fuese la etiqueta feudal bajo la que ocultasen su propiedad. En las grandes fincas señoriales, el *bailiff* (bailío), antes siervo, había sido desplazado por el arrendatario libre. Los jornaleros agrícolas eran, en parte, campesinos que aprovechaban su tiempo libre para trabajar a sueldo de los grandes terratenientes y en parte una clase especial, relativa y absolutamente poco numerosa, de verdaderos asalariados. Mas también éstos eran, de hecho, a la par que jornaleros, labradores independientes, puesto que, además del salario, se les daba casa y labranza con una extensión de 4 y más acres. Además, tenían derecho a compartir con los verdaderos labradores el aprovechamiento de los *terrenos comunales*, en los que pastaban sus ganados y que, al mismo tiempo, les suministraban el combustible, la leña, la turba, etc.[3] La producción feudal se caracteriza, en todos los pueblos de Europa, por la división del suelo entre el mayor número posible de tributarios. El poder del señor feudal, como el de todo soberano, no descansaba solamente en la longitud de su rollo de rentas, sino en el número de sus súbditos, que, a su vez, dependía de la cifra de campesinos independientes.[4] Por eso, aunque después de la conquista normanda, el suelo inglés se dividió en unas pocas baronías gigantescas, entre las que había algunas que abarcaban por sí solas 900 de los dominios de los antiguos lores anglosajones, estaba salpicado de pequeñas

[2] "Los pequeños propietarios que trabajan la tierra de su propiedad con su propio esfuerzo y que gozaban de un humilde bienestar... formaban por aquel entonces una parte mucho más importante de la nación que hoy... Nada menos que 160,000 propietarios, cifra que, con sus familias, debía de constituir más de 1/7 de la población total, vivían del cultivo de sus pequeñas parcelas freehold (*freehold* quiere decir propiedad plena y libre). La renta media de estos pequeños propietarios... oscilaba alrededor de unas 60 a 70 libras esterlinas. Se calculaba que el número de personas que trabajaban tierras de su propiedad era mayor que el de los que llevaban en arriendo tierras de otros." Macaulay, *History of England*, 10ª ed., Londres, 1854, I, pp. 333-334. Todavía en el último tercio del siglo XVII vivían de la agricultura las cuatro quintas partes de la masa del pueblo inglés (ob. cit., p. 413). Cito a Macaulay porque, como falsificador sistemático de la historia que es, procura "castrar" en lo posible esta clase de hechos.

[3] No debe olvidarse jamás que el mismo siervo no sólo era *propietario*, aunque sujeto a tributo, de la parcela de tierra asignada a su casa, sino además *copropietario de los terrenos comunales*. "Allí [en Silesia], el campesino vive sujeto a servidumbre." No obstante, estos seres poseen tierras comunes. "Hasta hoy, no ha sido posible convencer a los silesianos de la conveniencia de dividir los terrenos comunales; en cambio, en las Nuevas Marcas no hay apenas un solo pueblo en que no se haya efectuado con el mayor de los éxitos esta división." (Mirabeau, *De la Monarchie Prussienne*, Londres, 1788, t. II, pp. 125 y 125.)

[4] El Japón, con su organización puramente feudal de la propiedad inmueble y su régimen desarrollado de pequeña agricultura, nos brinda una imagen mucho más fiel de la Edad Media europea que todos nuestros libros de historia, dictados en su mayoría por prejuicios burgueses. Es demasiado cómodo ser "liberal" a costa de la Edad Media.

explotaciones campesinas, interrumpidas sólo de vez en cuando por grandes fincas señoriales. Estas condiciones, combinadas con el esplendor de las ciudades característico del siglo XV, permitían que se desarrollase aquella *riqueza nacional* que el canciller Forescue describe con tanta elocuencia en su *Laudibus Legum Angliae*, pero cerraban el paso a la *riqueza capitalista*.

El preludio de la transformación que ha de echar los cimientos para el régimen de producción capitalista, coincide con el último tercio del siglo XV. *El licenciamiento de las huestes feudales* —que, como dice acertadamente Sir James Steuart, "invadieron por todas partes casas y tierras"— lanzó al *mercado de trabajo* a una *masa de proletarios libres y privados de medios de vida*. El poder real, producto también del desarrollo de la burguesía, en su deseo de conquistar la soberanía absoluta, aceleró violentamente la disolución de las huestes feudales, pero no fue ésta, ni mucho menos, la única causa que la provocó. Los grandes señores feudales, levantándose tenazmente contra la monarquía y el parlamento, crearon *un proletariado incomparablemente mayor*, al arrojar violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban y sobre las que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que ellos, y al usurparles sus bienes de comunes. El florecimiento de las manufactureras laneras de Flandes y la consiguiente alza de los precios de la lana, fue lo que sirvió de acicate directo, en Inglaterra, para estos abusos. La antigua aristocracia había sido devorada por las guerras feudales, y la nueva era ya una hija de los tiempos, de unos tiempos en los que dinero es la potencia de las potencias. Por eso enarboló como bandera la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos para ovejas. En su *Description of England. Prefixed to Holinshed's Chronicles*, Harrison describe cómo la expropiación de los pequeños agricultores arruina al país. "What care our great incroachers!" (¡Qué se les da de esto a nuestros grandes usurpadores!) Las casas de los campesinos y las viviendas de los obreros fueron violentamente arrasadas o entregadas a la ruina. "Consultando los viejos inventarios de las fincas señoriales —dice Harrison—, vemos que han desaparecido innumerables casas y pequeñas haciendas de campesinos, que el campo sostiene a mucha menos gente, que muchas ciudades se han arruinado, aunque hayan florecido otras nuevas... También podríamos decir algo de las ciudades y los pueblos destruidos para convertirlos en pasto de ganados y en los que sólo quedan en pie las casas de los señores." Aunque exageradas siempre, las lamentaciones de estas viejas crónicas describen con toda exactitud la impresión que producía en los hombres de la época la revolución que se estaba operando en las condiciones de producción. Comparando las obras de Tomás Moro con las del canciller Fortescue, es como mejor se ve el abismo que separa al siglo XV del XVI. Como observa acertadamente Thornton, la clase obrera inglesa se precipitó directamente, sin transición, de la edad de oro a la edad de hierro.

La legislación se echó a temblar ante la transformación que se estaba operando. No había llegado todavía a ese apogeo de la civilización en

que la "*Wealth of the Nation*", es decir, la creación de capital y la despiadada explotación y depauperación de la masa del pueblo, se considera como la última Thule de toda sabiduría política. En su historia de Enrique VII, dice Bacon: "Por aquella época (1849), fueron haciéndose más frecuentes las quejas contra la transformación de las tierras de labranza en terrenos de pastos (pastos de ganados, etc.), fáciles de atender con unos cuantos pastores; los arrendamientos temporales, de por vida y anuales (de los que vivían una gran parte de los yeomen) fueron convertidos en fincas dominicales. Esto trajo la decadencia del pueblo y, con ella, la decadencia de ciudades, iglesias, diezmos... En aquella época, la sabiduría del rey y del parlamento para curar el mal fue verdaderamente maravillosa... Dictaron medidas contra esta usurpación, que estaba despoblando los terrenos comunales (depopulating inclosures) y contra el régimen despoblador de los pastos (depopulating pasture), que seguía las huellas de aquélla." Un decreto de Enrique VII, dectado en 1489, c. 19, prohibió la destrucción de todas las casas de labradores que tuviesen asignados más de 20 acres de tierra. Enrique VIII (decreto 25) confirma la misma ley. En este decreto se dice, entre otras cosas, que "se acumulan en pocas manos muchas tierras arrendadas y grandes rebaños de ganado, principalmente de ovejas, lo que hace que las rentas de la tierra suban mucho y la labranza (tillage) decaiga extraordinariamente, que sean derruidas iglesias y casas, quedando asombrosas masas de pueblo incapacitadas para ganarse su vida y la de sus familias". En vista de esto, la ley ordena que se restauren las granjas arruinadas, establece la proporción que debe guardarse entre las tierras de labranza y los terrenos de pastos, etc. Una ley de 1533 se queja de que haya propietarios que posean 24,000 cabezas de ganado lanar y limita el número de éstas a 2,000.[6] Ni las quejas del pueblo, ni la legislación prohibitiva, que comienza con Enrique VII y dura ciento cincuenta años, consiguieron absolutamente nada contra el movimiento de expropiación de los pequeños arrendatarios y campesinos. Bacon nos revela, sin saberlo, el secreto de este fracaso. "El decreto de Enrique VII —dice, en sus *Essays, civil and moral*, cap. 20— encerraba un sentido profundo y maravilloso, puesto que creaba explotaciones agrícolas y casas de labranza de un determinado tipo normal, es decir, les garantizaba una proporción de tierra que les permitía traer al mundo súbditos suficientemente ricos y sin posición servil, *poniendo el arado en manos de propietarios y no de gentes a sueldo*" ("to keep the plough in the hand of the owners and not hirelings").[8] Precisamente lo contrario de lo que exigía, para instalarse, el *sistema capitalista*: la sujeción servil de la masa del pueblo, la transformación de éste en un tropel de gentes a sueldo y de sus instrumentos de trabajo en capital. Durante este período de transición, la legislación procuró también mantener el límite de 4 acres de tierra para los *cottages* del *jornalero del campo*, prohibiéndole meter en su casa gentes a sueldo. Todavía en 1627, reinando Jacobo I, fue condenado un Roger Crocker de Fontmill por haber construido en el *manor* de Fontmill un *cottage* sin asignarle como anejo permanente 4 acres de tierra; en 1638, bajo el reinado de Carlos I, se nombró una comisión real encargada de imponer la ejecución de las antiguas leyes, principalmente la que exigía los 4 acres de tierra como mínimo; todavía Cromwell prohibe la construcción de casas en 4 millas a la redonda de Londres sin dotarlas de 4 acres de tierra. Más tarde, en la primera mitad del siglo XVIII, se formulan quejas cuando el *cottage* de un jornalero del campo no tiene asignados, por lo menos, 1 a 2 acres. Hoy día, el bracero del campo se da por satisfecho con tal de tener una casa con huerto o de poder arrendar dos varas de tierra a regular distancia. "Terratenientes y arrendatarios —dice el Dr. Hunter— se dan la mano en este punto. Pocos acres de tierra bastarían para que el jornalero del campo disfrutase de *demasiada independencia*."[7]

La Reforma, con su séquito de colosales *depredaciones de los bienes de la Iglesia*, vino a dar, en el siglo XVI, un nuevo y espantoso impulso *al proceso violento de expropiación de la masa del pueblo*. Al producirse la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de gran parte del suelo inglés. La persecución contra los conventos, etc., lanzó a sus moradores a las filas del proletariado. Muchos de los bienes de la iglesia fueron regalados a unos cuantos individuos rapaces protegidos del rey, o vendidos por un precio irrisorio a especuladores y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos tributarios, que las venían llevando de padres a hijos. El derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácita-

[6] Tomás Moro habla en su *Utopía*, de un país maravilloso en que "las ovejas devoran a los hombres". *Utopía*, trad. de Robinson, ed. Arbor, Londres, 1869, p. 41.

[8] Bacon explica la relación que existe entre una clase campesina libre y acomodada y una buena infantería. "Para el poder y la conducta del Reino era de una importancia asombrosa que los arriendos guardasen las proporciones debidas, para poner a los hombres capaces a salvo de la miseria y vincular una gran parte de las tierras del Reino en posesión de la yeomanry o de gentes de posición intermedia entre la de los nobles y los caseros (cottagers) y mozos de labranza... Pues los más competentes en materia guerrera opinan unánimemente... que la fuerza primordial de un ejército reside en la infantería o pueblo de a pie. Y, para disponer de una buena infantería, hay que contar con gente que no se haya criado en la servidumbre ni en la miseria, sino en la libertad y con cierta holgura. Por eso, cuando un estado se inclina casi exclusivamente a la aristocracia y a los señores distinguidos, considerando a los campesinos y labradores como simples gentes de trabajo o mozos de labranza, incluso como caseros, es decir, como mendigos alojados, ese estado podrá tener una buena caballería, pero jamás tendrá una infantería resistente... Así lo vemos en Francia y en Italia y en algunas otras comarcas extranjeras, donde en realidad no hay más que nobles y campesinos míseros... hasta tal punto, que se ven obligados a emplear como batallones de infantería bandas de suizos a sueldo y otros elementos por el estilo, y así se explica que estas naciones tengan mucho pueblo y pocos soldados." (*The Reign of Henry VII*, etc. Verbatim reprint from Kennet's England, ed. 1719, Londres, 1870, p. 308.)

[7] Dr. Hunter, *Public Health. Seventh Report*, 1864, p. 134. "La cantidad de tierra que se asignaba (en las antiguas leyes) se consideraría hoy excesiva para simples obreros y más bien apropiada para convertirlos en pequeños colonos (farmers)." (George Roberts, *The Social History of the People of the Southern Counties of England in past centuries*, Londres, 1856, pp. 184 y 185.)

mente confiscado.[8] *Pauper ubique jacet*, exclama la reina Isabel, después de recorrer Inglaterra. Por fin, en el año 43 de su reinado, el gobierno no tuvo más remedio que dar estado oficial al *pauperismo*, creando el *impuesto de pobreza*. "Los autores de esta ley no se atrevieron a proclamar sus *razones* y, rompiendo con la tradición de siempre, la promulgaron *sin ningún preámbulo* (exposición de motivos)."[9] Por el 16, Car. I, 4,[10] este impuesto fue declarado perpetuo, cobrando en realidad, a partir de 1834, una forma nueva y más rigurosa.[11] Pero estas consecuencias inmediatas de la Reforma no fueron las más persistentes. *El patrimonio eclesiástico era el baluarte religioso detrás del cual se atrincheraba el viejo*

8 "El derecho de los pobres a participar de los diezmos eclesiásticos se halla reconocido en la letra de todas las leyes." (Tuckett, *A History of the Past and Present State of Labouring Population*, t. II, pp. 804 y 805.)

9 William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation*, p. 471.

10 Ley del año 16 del reinado de Carlos I. *(Ed.)*

11 El "espíritu" protestante se revela, entre otras cosas, en lo siguiente. En el sur de Inglaterra se juntaron a cuchichear diversos terratenientes y colonos ricos y decidieron someter a la reina diez preguntas acerca de la exacta interpretación de la ley de beneficencia, preguntas que hicieron dictaminar por un jurista famoso de la época, Sergeant Snigge (nombrado más tarde juez, bajo Jacobo I). *Pregunta novena*: Algunos colonos ricos de la parroquia han cavilado un ingenioso plan, cuya ejecución podría evitar todas las complicaciones a que puede dar lugar la aplicación de la ley. Se trata de construir en la parroquia una *cárcel*, negando el derecho al socorro a todos los pobres que no accedan a recluirse en ella. Al mismo tiempo, se notificará a los vecinos que si quieren *alquilar* pobres de esta parroquia envíen un determinado día sus ofertas, bajo sobre cerrado, indicando el precio último a que los tomarían. Los autores de este plan dan por supuesto que en los condados vecinos hay personas reacias al trabajo y que no disponen de fortuna ni de crédito para arrendar una finca o comprar un barco, no pudiendo, por tanto, vivir, sin trabajar ("so as to live without labour"). Estas personas podrían sentirse tentadas a hacer a la parroquia ofertas ventajosísimas. *Si alguno que otro pobre se enfermara o muriese bajo la tutela de quien le contratase, la culpa sería de éste*, pues la parroquia habría cumplido ya con su deber para con el pobre en cuestión. No tememos, sin embargo, que la vigente ley no permita ninguna medida de precaución (prudential measure) de esta clase: pero hacemos constar que los demás *freeholders* [campesinos libres, no sujetos al régimen feudal] de este condado y de los inmediatos se unirán a nosotros para impulsar a sus diputados en la Cámara de los Comunes a que repongan una ley que autorice la reclusión y los trabajos forzados de los pobres, de modo que nadie que se niegue a ser recluido tenga derecho a solicitar socorro. Confiamos en que esto hará que las personas que se encuentren en mala situación se abstengan de *reclamar* ayuda" ("will prevent persons in distress from wanting relief"). (R. Blackey, *The History of Political literature from the earliest times*, Londres, 1855, t. II, pp. 84 y 85.) En Escocia, la *servidumbre* fue abolida varios siglos más tarde que en Inglaterra. Todavía en 1698, declaraba en el parlamento escocés Fletscher, de Saltoun: "Se calcula que el número de mendigos que circulan por Escocia no baja de 200,000. El único remedio que yo, republicano por principio, puedo proponer es *restaurar el antiguo régimen de la servidumbre de la gleba y convertir en esclavos* a cuantos sean incapaces de ganarse el pan." Así lo refiere Eden, en *The State of the Poor*, libro I, cap. I, pp. 60 y 61. "La *libertad de los campesinos* engendra el pauperismo... Las manufacturas y el comercio son los verdaderos progenitores de los pobres de nuestra nación." Eden, como aquel republicano escocés por principio, sólo se olvida de una cosa: de que no es precisamente la abolición de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra que trabaja la que le convierte en proletario, unas veces, y otras veces en pobre. A las leyes de pobres de Inglaterra corresponden en Francia, donde la expropiación se llevó a cabo de otro modo, la Ordenanza de Moulins (1571) y el Edicto de 1656.

régimen de propiedad territorial. Al derrumbarse aquél, éste no podía mantenerse tampoco en pie.[12]

Todavía en los últimos decenios del siglo XVII, la *yeomanry*, clase de campesinos independientes, era más numerosa que la clase de los colonos. La *yeomanry* había sido el puntal *más* firme de Cromwell y el propio Macaulay confiesa que estos labradores ofrecían un contraste muy ventajoso con aquellos hidalgüelos borrachos y sus lacayos, los curas rurales, cuya misión consistía en meterle al señor en casa la "moza predilecta". Todavía no se había despojado a los jornaleros del campo de su derecho de copropiedad sobre los bienes comunales. Alrededor de 1750, desapareció la *yeomanry*[13] y en los últimos decenios del siglo XVIII se borraron hasta los últimos vestigios de propiedad comunal de los braceros. Aquí, prescindimos de los *factores puramente económicos que intervinieron en la revolución de la agricultura* y nos limitamos a indagar los *factores de violencia* que la impulsaron.

Bajo la *restauración de los Estuardos, los terratenientes* impusieron legalmente una usurpación que en todo el continente se había llevado también a cabo sin necesidad de los trámites de la ley. Esta usurpación consistió en abolir el régimen feudal del suelo, es decir, en transferir *sus deberes tributarios al Estado*, "indemnizando" a éste por medio de impuestos sobre los campesinos y el resto de las masas del pueblo, reivindicando la moderna propiedad privada sobre fincas en las que sólo asistían a los terratenientes títulos feudales y, finalmente, dictando aquellas *leyes de residencia* (laws of settlement) que, *mutatis mutandis*, ejercieron sobre los labradores ingleses la misma influencia que el edicto del tártaro Boris Godunof sobre los campesinos rusos.

La *"glorious Revolution"* entregó el poder, al ocuparlo Guillermo III de Orange,[14] a los capitalistas y terratenientes elaboradores de plusvalía.

12 Mr. Rogers, aunque profesor, por aquel entonces, de Economía política en la Universidad de Oxford, la cuna de la ortodoxia protestante, subraya en su prólogo a la *History of Agriculture* la pauperización de la masa del pueblo originada a consecuencia de la Reforma.

13 *A letter to Sir T. C. Bunbury, Brt: On the High Price of Provisions, By a Suffolk Gentleman*, Ipswich, 1795, p. 4. Hasta el más fanático defensor del régimen de arrendamientos, el autor de la *Inquiry into the Connection between the present Price of Provisions and the size of Farms*, Londres, 1773, p. 139, dice: "Lo que más vivamente lamento es la desaparición de nuestra *yeomanry*, aquella pléyade de hombres que eran los que en realidad mantenían en alto la independencia de esta nación; y deploro que sus tierras estén ahora en manos de *aristócratas monopolizadores*, arrendadas a pequeños colonos, en condiciones tales que viven poco mejor que vasallos, teniendo que someterse a una intimación en todas las coyunturas críticas."

14 De la moral privada de este héroe de la burguesía da fe, entre otras cosas, lo siguiente: "Las grandes asignaciones de tierras hechas en Irlanda a favor de Lady Orkney son una prueba pública de la afección del rey y de la influencia de la dama... Los preciosos servicios de Lady Orkney han consistido, al parecer, en... *foeda labiorum ministeria*." (Tomado de la *Sloane Manuscript Collection*, que se conserva en el Museo Británico, n. 4,224. El manuscrito lleva por título: *The charakter and behaviour of King William, Sunderland* etc., *as represented in Original Letters to the Duke of Shrewsbury from Somers, Halifax, Oxford, Secretary Vernon*, etc. Es un manuscrito en el que abundan los datos curiosos.)

Estos elementos consagraron la nueva era, entregándose en una escala gigantesca *al saqueo de los terrenos de dominio público*, que hasta entonces sólo se había practicado en proporciones muy modestas. Estos terrenos fueron regalados, vendidos a precios irrisorios o simplemente anexionados por otros terrenos de propiedad privada, sin molestarse en encubrir la usurpación bajo forma alguna.[15] Y todo esto se llevó a cabo sin molestarse en cubrir ni la más mínima apariencia legal. Estos bienes del dominio público, apropiados de modo tan fraudulento, en unión de los bienes de que se despojó a la iglesia —los que no le habían sido usurpados ya por la revolución republicana—, son la base de esos dominios principescos que hoy posee la oligarquía inglesa.[16] Los capitalistas burgueses favorecieron esta operación, entre otras cosas, para convertir el suelo en un artículo puramente comercial, extender la zona de las grandes explotaciones agrícolas, hacer que aumentase la afluencia a la ciudad de proletarios libres y necesitados del campo, etc. Además, la nueva aristocracia de la tierra era la aliada natural de la nueva bancocracia, de la alta finanza, que acababa de dejar el cascarón, y de los grandes manufactureros, atrincherados por aquel entonces detrás del proteccionismo aduanal. La burguesía inglesa obró en defensa de sus intereses con el mismo acierto con que la burguesía de Suecia, siguiendo el camino contrario y haciéndose fuerte en su baluarte económico, que eran los campesinos, apoyó a los reyes (desde 1604 y más tarde bajo Carlos X y Carlos XI) y les ayudó a rescatar por la fuerza los bienes de la Corona de manos de la oligarquía.

Los *bienes comunales* —completamente distintos de los bienes de dominio público, a que acabamos de referirnos— eran una institución de origen germánico, que se mantenía en vigor bajo el manto del feudalismo. Hemos visto que la usurpación violenta de estos bienes, acompañada casi siempre por la transformación de las tierras de labor en terrenos de pastos, comienza a fines del siglo XV y prosigue a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, en aquellos tiempos este proceso revestía la forma de una serie de *actos individuales de violencia*, contra los que la legislación luchó infructuosamente durante ciento cincuenta años. El progreso aportado por el siglo XVIII consiste en que ahora *la propia ley* se convierte en *vehículo de esta depredación de los bienes del pueblo*, aunque los grandes colonos sigan empleando también, de paso, sus pequeños métodos personales e independientes.[17] La forma parlamentaria que reviste este

15 "La enajenación *ilegal* de los bienes de la corona, vendiéndolos o regalándolos, forma un capítulo escandaloso en la historia de Inglaterra... una estafa gigantesca contra la nación (gigantic fraud on the nation)." (F. W. Newmann, *Lectures on Political Economy*, Londres,, 1851, pp. 129 y 130.) (El que quiera saber cómo hicieron su fortuna los terratenientes ingleses de hoy día, podrá informarse detalladamente consultando el *Our old Nobility, by Noblesse Oblige*, Londres, 187?. *F. E.*)

16 Léase, por ejemplo, el panfleto de E. Burke sobre la casa ducal de Bedford, cuyo vástago es Lord John Russel, "the tomtit of liberalism".

17 "Los colonos prohíben a los cottagers (caseros) mantener a ninguna otra criatura viviente, so pretexto de que, si criasen ganado o aves, robarían alimento del granero para cebarlas. Además, piensan que mantener a los cottagers en la pobreza equivale a hacerlos más trabajadores. Pero la verdadera realidad es que de este modo los colonos usurpan el derecho íntegro sobre los terrenos comunales." (*A Political Enquiry into the Consequences of enclosing Waste Lands*, Londres, 1785, p. 75.)

despojo es la de los *Bills for Inclosures of Commons* (leyes sobre el cercado de terrenos comunales); dicho en otros términos, decretos por medio de los cuales los terratenientes se regalan a sí mismos en propiedad privada las tierras del pueblo, decretos encaminados a expropiar al pueblo de lo suyo. Sir F. M. Eden se contradice a sí mismo en el astuto alegato curialesco en que procura explicar la propiedad comunal como propiedad privada de los grandes terratenientes que recogen la herencia de los señores feudales, al reclamar una *"ley general del parlamento* sobre el derecho a cercar los terrenos comunales", reconociendo con ello que la *transformación de estos bienes en propiedad privada* no podía prosperar sin un *golpe de estado parlamentario*, a la par que pide al legislador una *"indemnización"* para los pobres expropiados.[18]

Al paso que los *yeomen* independientes eran sustituidos por *tenants-at-will*, por pequeños colonos con contrato por un año, es decir, por una chusma servil sometida al capricho de los terratenientes, el despojo de los bienes del dominio público, y sobre todo la depredación sistemática de los terrenos comunales, ayudaron a incrementar esas grandes posesiones que se conocían en el siglo XVIII con los nombres de *haciendas capitalistas*[19] y *haciendas de comerciantes*,[20] y que dejaron a la población campesina "disponible" como proletariado al servicio de la industria.

Sin embargo, el siglo XVIII todavía no alcanza a comprender, en la medida que había de comprenderlo el XIX, la *identidad que media entre la riqueza nacional y la pobreza del pueblo*. Por eso en los libros de economía de esta época se produce una violentísima polémica en torno a la *"inclosure of commons"*. Entresaco unos cuantos pasajes de los materiales copiosísimos que tengo a la vista, para poner de relieve de un modo más vivo la situación.

"En muchas parroquias de Hertfordshire —escribe una pluma indignada— se han reunido en 3 haciendas 24, cada una de las cuales contaba, por término medio, de 50 a 150 acres de extensión."[21] "En Northamptonshire y Lincolnshire se ha impuesto la norma de cercar los terrenos comunales, y la mayoría de las propiedades creadas de este modo se han convertido en terrenos de pastos; a consecuencia de ello, hay muchas propiedades que antes labraban 1,500 acres y que hoy no labran ni 50... Las ruinas de las viejas casas, corrales y graneros, son los únicos vestigios de los antiguos moradores." "En algunos sitios, cien casas y familias han quedado reducidas... a 8 o 10..." En la mayoría de las parroquias,

18 Eden, *The State of the Poor*, prólogo (pp. XVII y XIX.)

19 "Capital-farms" (*Two Letters on the Flour Trade and the Dearness of Corn. By a Person in Business*, Londres, 1767, pp. 19 y 20.)

20 "Merchant-farms", *An Enquiry into the Present High Price of Provisions*, Londres, 1767, p. 11, nota. Esta obra excelente, publicada como anónima, tenía por autor al Rev. Nathaniel Forster.

21 Thomas Wright, *A short address to the Public on the Monopoly of large farms*, 1779, pp. 2 y 3.

donde sólo se han comenzado a cercar los terrenos comunales desde hace quince o veinte años, los terratenientes son en la actualidad poquísimos, en comparación con las cifras existentes cuando el suelo se cultivaba en régimen abierto. Es bastante frecuente encontrarse con dominios de lores enteros recientemente cercados que antes se distribuían entre 20 o 30 colonos y otros tantos pequeños labradores y tributarios, que hoy están acaparados por 4 o 5 grandes ganaderos. *Todos aquellos labradores fueron lanzados de sus tierras, en unión de sus familias* y de muchas otras a las que daban trabajo y sustento.[22] Los terrenos anexionados por el dueño colindante, bajo pretexto de cercarlos, no eran siempre tierras *yermas*, sino también, con frecuencia, tierras *cultivadas* mediante un tributo al municipio, o comunalmente. "Me refiero aquí a la inclusión de terrenos abiertos y de tierras ya cultivadas. Hasta los autores que defienden las *inclosures* reconocen que estos cercados refuerzan el monopolio de los grandes terratenientes, hacen subir el precio de las subsistencias y fomentan la despoblación... También al cercar los terrenos yermos, como ahora se hace, se *despoja* a los *pobres* de una parte de sus *medios de sustento*, incrementando haciendas que son ya de suyo harto extensas." [23] "Si el país —dice el Dr. Price— cae en poder de un puñado de grandes colonos, los pequeños arrendatarios [en otro sitio, los llama "una muchedumbre de pequeños propietarios y colonos que se mantienen a sí mismos y a sus familias con el producto de la tierra trabajada por ellos, con las ovejas, las aves, los cerdos, etc., que llevan a pastar a los terrenos comunales, no necesitando apenas, por tanto, comprar víveres para su consumo"] se verán *convertidos* en hombres obligados a *trabajar para otros* si quieren comer y tendrán que *ir al mercado* para proveerse de cuanto necesiten... Tal vez se *trabajará más*, porque *la coacción* será también mayor... Surgirán ciudades y manufacturas, pues se verá *empujada a ellas más gente* en busca de trabajo. He aquí el camino hacia el que lógicamente se orienta la concentración de la propiedad territorial y por el que, desde hace muchos años, se viene marchando ya efectivamente en este reino." [24] Y resume los efectos generales de las *inclosures* en estos términos: "En general, la situación de las clases humildes del pueblo ha empeorado en casi todos los sentidos; los pequeños terratenientes y colonos se han visto reducidos al nivel de jornaleros y asalariados, a la par que se hace cada vez más difícil *ganarse la vida en esta situación*.[25] En efecto, la usurpación de los

[22] Rev. Addington, *An Inquiry into the Reasons for and against enclosing open-fields*, Londres, 1772, pp. 37-43 ss.

[23] Dr. R. Price, *Obeservations on Reversionary Payments*, t. II, p. 155. Léase a Forster, Addington, Kent, Price y James Anderson y compárese luego con la pobre charlatanería de sicofante de MacCulloch, en su catálogo titulado *The Literature of Political Economy*, Londres, 1845.

[24] Dr. R. Price, *Observations*, etc., t. II, p. 147 [148].

[25] *Observations*, etc., p. 159. Recuérdese lo ocurrido en la antigua Roma: "Los ricos se habían adueñado de la mayor parte de los terrenos comunes. Confiándose a las circunstancias, en la seguridad de que éstas no habían de arrebatarles nada, compraron a los pobres las parcelas situadas en las inmediaciones de sus propiedades, unas veces contando con su voluntad y otras veces arrebatándoselas por la fuerza. De este modo, sus fincas fueron convirtiéndose en extensísimos dominios. Para labrarlos y para cuidar en ellos de la ganadería, tenían que acudir a los servicios de los esclavos, pues los hombres libres eran arrebatados del trabajo para dedicarlos a la guerra. Además, la posesión de esclavos les producía grandes ganancias, pues éstos, libres del cuidado de la guerra, podían procrear y multiplicarse a sus anchas. De este modo, los poderosos fueron apoderándose de toda la riqueza, y todo el país era un hervidero de esclavos. En cambio, los itálicos diezmados por la pobreza, los tributos y la guerra, eran cada vez menos. Además, en las épocas de paz veíanse condenados a una total pasividad, pues las tierras estaban en manos de los ricos y éstos empleaban en la agricultura a esclavos y no a hombres libres." (Apiano, *Las guerras civiles en Roma*, I, 7.) Este pasaje se refiere a la época anterior a la Ley Licinia. El servicio militar, que tanto aceleró la ruina de la plebe romana, fue también el medio principal de que se valió Carlomagno para fomentar, como plantas en estufa, la transformación de los campesinos alemanes libres en siervos y vasallos.

bienes comunales y la revolución agrícola que la acompaña, empeora hasta tal punto la situación de los *obreros agrícolas*, que, según el propio Eden, entre 1765 y 1780 su salario comienza a descender *por debajo del nivel mínimo*, haciéndose necesario completarlo con el socorro oficial de pobreza. Su jornal, dice Eden, "alcanza a duras penas a cubrir sus necesidades más perentorias".

Oigamos ahora un instante a un defensor de las *enclosures* y adversario del Dr. Price. "No es lógico inferir que existe *despoblación* porque ya no se vea a la gente *derrochar* su trabajo en campo abierto... Si, al convertir los pequeños labradores en personas *obligadas a trabajar para otros, se moviliza más trabajo*, es ésta una ventaja que *la nación* [entre la que no figuran, naturalmente, los que sufren la transformación apuntada], tiene que ver con buenos ojos... El producto será mayor si su trabajo *combinado* se emplea en una sola hacienda; así se creará trabajo sobrante para las manufacturas, haciendo de este modo que las manufacturas, una de las minas de oro de nuestra nación, aumente en proporción a la cantidad de trigo producido." [26]

Leyendo, por ejemplo, a Sir F. M. Eden, matizado además de tory y de "filántropo", se ve la *impasibilidad estoica con que los economistas contemplan las violaciones más descaradas del "sacrosanto derecho de propiedad", cuando estas violaciones son necesarias para echar los cimientos del régimen capitalista de producción.* Toda la serie de despojos brutales, horrores y vejaciones que lleva aparejados la expropiación violenta del pueblo desde el último tercio del siglo XV hasta fines del siglo XVIII, sólo le inspira a nuestro autor esta "confortable" reflexión final: *"Era necesario restablecer la proporción justa (due) entre la agricultura y la ganadería.* Todavía durante todo el siglo XIV y la mayor parte del XV, por cada acre dedicado a ganadería había dos, tres y hasta cuatro dedicados a labranza. A mediados del siglo XVI, la proporción era ya de dos acres de ganadería por dos de labranza y más tarde de dos a uno, hasta que por último *se consiguió establecer la proporción exacta de tres acres de ganadería por cada acre de tierras labrantías."*

[26] *An Inquiry into the Connection between the present Price of Provisions*, etc., pp. 124 y 129. En términos parecidos, aunque con tendencia opuesta, "los obreros son arrojados de sus cottages y se ven obligados a buscar trabajo en la ciudad; pero, gracias a esto, se obtiene un *remanente mayor* y se incrementa el *capital*". (*The Perils of the Nation* 2ª ed. Londres, 1843, p. XIV.)

En el siglo XIX se pierde, como es lógico, hasta el recuerdo de la conexión existente entre la agricultura y los bienes comunales. Para no hablar de los tiempos posteriores, bastará decir que la población rural no obtuvo ni un céntimo de indemnizaciones por los 3.511,770 acres de tierras comunales que entre los años de 1801 y 1831 le fueron arrebatados y ofrecidos a través del parlamento como regalo por los terratenientes a los terratenientes.

Finalmente, el último gran *proceso de expropiación de los agricultores* es el llamado *Clearing of Estates (limpieza de fincas*, que en realidad consistía en barrer de ellas a los hombres). Todos los métodos *ingleses* que hemos venido estudiando culminan en esta "limpieza". Como veíamos al describir en la sección anterior la situación moderna, ahora que ya no había labradores independientes que barrer, las "limpias" llegan a barrer los mismos *cottages*, no dejando a los braceros del campo ni siquiera sitio para alojarse en las tierras que trabajan. Sin embargo, para saber lo que significa esto del "*clearing of estates*" en el sentido estricto de la palabra, tenemos que trasladarnos a la tierra de promisión de la literatura novelesca moderna: las montañas de Escocia. Es aquí donde este proceso a que nos referimos se distingue por su carácter sistemático, por la magnitud de la escala en que se opera de golpe (en Irlanda hubo terratenientes que consiguieron barrer varias aldeas a la vez; en la alta Escocia se trata de extensiones de la magnitud de los ducados alemanes), y finalmente, por la forma especial de la propiedad inmueble usurpada.

Los celtas de la alta Escocia estaban divididos en clanes, y cada clan era propietario de los terrenos por él colonizados. El representante del clan, su jefe o "caudillo", no era más que un simple *propietario titular* de estos terrenos, del mismo modo que la reina de Inglaterra lo era del suelo de toda la nación. Cuando el gobierno inglés hubo conseguido sofocar las guerras internas de estos "caudillos" y sus constantes irrupciones en las llanuras de la baja Escocia, los jefes de los clanes no abandonaron, ni mucho menos, su antiguo oficio de bandoleros; se limitaron a cambiarlo de forma. Por sí y ante sí, transformaron su derecho titular de propiedad en un derecho de propiedad privada, y como las gentes de los clanes opusieran resistencia, decidieron desalojarlos de sus posesiones por la fuerza. "Con el mismo derecho —dice el profesor Newman— podría un rey de Inglaterra atreverse a arrojar a sus súbditos al mar."[27] En las obras de Sir James Steuart[28] y James Anderson[29] "podemos seguir las primeras fases de esta revolución, que en Escocia comienza

[27] "A king of England might as well claim to drive all his subjects into the sea." (F. W. Newman, *Lectures on Political Economy*, p. 132.)

[28] Steuart dice: "La renta de estas comarcas [aplica equivocadamente la categoría económica de "renta" al tributo abonado por los *taskmen* (vasallos) al jefe del clan] es insignificante, comparada con su extensión, pero, respecto al número de personas que sostiene una hacienda, puede tal vez asegurarse que un pedazo de tierra en la montaña de Escocia mantiene a diez veces más personas que un terreno del mismo valor en las provincias más ricas." (*Works*, t. I, cap. XVI, p. 104.)

[29] James Anderson, *Observations on the means of exciting a spirit of National Industry*, etc., Edimburgo, 1774.

después de la última intentona del pretendiente". En el siglo XVIII, a los escoceses lanzados de sus tierras se les prohibía al mismo tiempo emigrar del país, para así empujarlos por la fuerza a Glasgow y otros centros fabriles de la región.[30] Como ejemplo del método de expropiación predominante en el siglo XIX,[31] bastará citar las *"limpias"* llevadas a cabo por *la condesa de Sutherland*. Esta señora, económicamente aleccionada, decidió, apenas hubo ceñido la corona de condesa, aplicar a sus posesiones un tratamiento radical, convirtiendo todo su condado —cuyos habitantes, mermados por una serie de procesos anteriores semejantes a éste, habían ido quedando ya reducidos a 15,000— en pastos para ovejas. Desde 1814 a 1820 se desplegó una campaña sistemática de expulsión y exterminio para quitar de en medio a estos 15,000 habitantes, que formarían, aproximadamente, unas 3,000 familias. Todas sus aldeas fueron destruidas y arrasadas, sus tierras convertidas todas en terrenos de pastos. Las tropas británicas enviadas por el gobierno para ejecutar las órdenes de la condesa, tuvieron que hacer fuego contra los habitantes, expulsados de sus tierras. Una mujer vieja pereció abrasada entre las llamas de su choza, por negarse a abandonarla. Así consiguió la señora condesa apropiarse de 794,000 *acres de tierra*, pertenecientes al clan desde tiempos inmemoriales. A los naturales del país desahuciados les asignó en la orilla del mar unos 6,000 acres, a razón de dos por familia. Hasta la fecha, aquellos 6,000 acres habían permanecido yermos, sin producir ninguna renta a su propietario. Llevada de su altruismo, la condesa se dignó arrendar estos eriales por una renta media de 2 chelines y 6 peniques cada acre, pues no en vano se trataba de las gentes de un clan que había vertido su sangre por su familia desde hacía varios siglos. Todos los terrenos robados al clan fueron divididos en 29 grandes demarcaciones de pastos, atendida cada una de ellas por una sola familia; los pastores eran, en su mayoría, criados ingleses de los arrendatarios. En 1825, los

[30] En 1860, se exportó al Canadá, con falsas promesas, a los campesinos violentamente expropiados de sus tierras. Algunos huyeron a la montaña y a las islas más próximas. Perseguidos por la policía, le hicieron frente y lograron escapar.

[31] "En la montaña —dice en 1814 Buchanan, el comentador de A. Smith—, se transforma por la fuerza, diariamente, el *antiguo régimen de propiedad*... El terrateniente, sin preocuparse para nada de los que llevan la tierra en arriendo hereditario [otra categoría mal aplicada] la ofrece al mejor postor, y si éste quiere mejorarla (improve) introduce inmediatamente un nuevo sistema de cultivo. La tierra, antes sembrada de pequeños labradores, estaba poblada en proporción a lo que producía; bajo el nuevo sistema de cultivos mejorados y mayores rentas, se procura obtener la mayor cantidad posible de fruto con el menor costo, para lo cual se eliminan los brazos inútiles... Los expulsados del campo natal buscan su sustento en las ciudades fabriles, etc." (David Buchanan, *Observations on, etc. A. Smith's Wealth of Nations*, Edimburgo, 1814, t. IV, p. 144.) "Los aristócratas escoceses han expropiado a multitud de familias, como podrían arrancar las malas hierbas, han tratado a aldeas enteras y a su población como los indios tratan, en su venganza, a las guaridas de las bestias salvajes... Se sacrifica a un hombre por un borrego, por un guisado de cordero o por menos aún... Cuando la invasión de las provincias del norte de China, se propuso en el Consejo de los Mongoles exterminar a los habitantes y convertir sus tierras en pastos. Estas orientaciones son las que hoy siguen, en su propio país y contra sus propios paisanos, muchos terratenientes de la alta Irlanda." (George Ensor, *An Inquiry concerning the Population of Nations*, Londres, 1818, pp. 215 y 216.)

15,000 montañeses habían sido sustituidos ya por 131,000 ovejas. Los aborígenes arrojados a la orilla del mar procuraban, entretanto, mantenerse de la pesca; se convirtieron en anfibios y vivían, según dice un escritor inglés de la época, mitad en tierra y mitad en el mar, sin vivir entre todo ello más que a medias.[32]

Pero los bravos escoceses habrían de pagar todavía más cara aquella idolatría romántica de montañeses por los "caudillos" de los clanes. El olor del pescado les dio en la nariz a los señores. Éstos, barruntando algo de provecho en aquellas playas, las arrendaron a las grandes pescaderías de Londres, y los escoceses fueron arrojados de sus casas por segunda vez.[33]

Finalmente, una parte de los terrenos de pastos volvió a ser convertida en *cotos de caza*. Como es sabido, en Inglaterra no existen verdaderos bosques. La caza que corre por los parques de los aristócratas es, constitucionalmente, ganado doméstico, gordo como los *aldermen* de Londres. Por eso Escocia es, para los ingleses, el último asilo de la "noble pasión" de la caza. "En la montaña —dice Somers en 1848— se han extendido considerablemente los bosques. A un lado de Gaick tenemos el nuevo bosque de Glenfeshie y al otro lado el nuevo bosque de Ardverikie. En la misma dirección, tenemos el Black Mount, una llanura inmensa, recién plantado. De Este a Oeste, desde las inmediaciones de Aberdeen hasta las rocas de Oban, se extiende ahora una línea ininterrumpida de bosques, mientras que en otras regiones de la alta Escocia, se alzan los bosques nuevos de Loch Archaig, Glengarry, Glenmoriston, etc. Al convertirse sus tierras en pastizales..., los montañeses se vieron empujados a comarcas estériles. Ahora, la caza comienza a sustituir a las ovejas, empujando a aquéllos a una miseria todavía más espantosa... Los montes de caza [34] son incompatibles con la gente. Uno de los dos tiene que batirse en retirada y abandonar el campo. Si en los próximos veinticinco años los cotos de caza siguen creciendo en las mismas proporciones que en el último cuarto de siglo, no quedará ni un solo escocés en su tierra natal. Este movimiento que se ha desarrollado entre los propietarios de

[32] Cuando la actual condesa de Sutherland recibió en Londres, con gran pompa, a Mrs. Beecher-Stowe, la autora de *Uncle Tom's Cabin*, para hacer gala de sus simpatías hacia los esclavos negros de Norteamérica —cosa que, al igual que sus hermanas de aristocracia se abstuvo prudentemente de hacer durante la guerra civil, en que todos los corazones ingleses "nobles" latían por los esclavistas—, expuse yo en la *New York Tribune* la situación de los esclavos de Sutherland. (Algunos pasajes de este artículo fueron recogidos por Carey, en su obra *The Slave Trade*, Londres, 1853, pp. 202 y 203.) Mi artículo fue reproducido por un periódico escocés, y provocó una bonita polémica entre este periódico y los sicofantes de los Sutherland.

[33] Datos interesantes sobre este asunto del pescado se encuentran en la obra *Portfolio, New Series*, de Mr. David Urquhart. Nassau W. Senior, en su obra póstuma citada más arriba, llama al "procedimiento seguido en Sutherlandshire" "una de las limpias (clearings) más beneficiosas de que guarda recuerdo el hombre" (*Journals, Conversations and Essays relating to Ireland*, Londres, 1868.)

[34] Los "deer forests" de Escocia no tienen ni un solo árbol. Se retiran las ovejas, se da suelta a los ciervos por las montañas peladas, y a este coto se le llama "deer forest". De modo que aquí no se plantan ¡ni siquiera árboles!

Escocia se debe, en parte, a la moda, a la manía aristocrática, a la afición de la caza, etc., pero hay también muchos que explotan esto *con la mira puesta exclusivamente en la ganancia*, pues es indudable que, muchas veces, un pedazo de montaña convertido en coto de caza es bastante más rentable que empleado como terreno de pastos... El aficionado que busca un coto de caza no pone a su deseo más límite que la anchura de su bolsa... Sobre la montaña escocesa han llovido penalidades no menos crueles que las impuestas a Inglaterra por la política de los reyes normandos. A la caza se la deja correr en libertad, sin tasarle el terreno: en cambio, a las personas se las acosa y se las mete en fajas de tierra cada vez más estrechas... Al pueblo le fueron arrebatadas unas libertades tras otras... Y la opresión crece diariamente. Los propietarios siguen la norma de diezmar y exterminar a la gente como un principio fijo, como una necesidad agrícola, lo mismo que se talan los árboles y la maléza en las espesuras de América, y esta operación sigue su marcha tranquila y comercial." [35]

[35] Robert Somers, *Letters from the Highlands; or the Famine of 1847*, Londres, 1848, pp. 12-28 *ss*. Estas cartas se publicaron primeramente en el "Times". Los economistas ingleses, naturalmente, explican la epidemia de hambre desatada entre los escoceses en 1847 por su... *superpoblación*. Desde luego, no puede negarse que los hombres "pesaban" sobre sus víveres. El "Clearing of Estates" o "asentamientos de campesinos", como lo llaman en Alemania, se hizo sentir de un modo especial, en este país, después de la guerra de Treinta años, y todavía en 1790 provocó en el electorado de Sajonia insurrecciones campesinas. Este método imperaba principalmente en el este de Alemania. En la mayoría de las provincias de Prusia, fue Federico II el primero que garantizó a los campesinos el derecho de propiedad. Después de la conquista de Silesia, obligó a los terratenientes a restaurar las chozas, los graneros, etc., y a dotar a las posesiones campesinas de ganado y aperos de labranza. Necesitaba soldados para su ejército y contribuyentes para su erario. Por lo demás, si queremos saber cuán agradable era la vida que llevaba el campesino bajo el caos financiero de Federico II y su mezcolanza gubernativa de despotismo, feudalismo y burocracia, no tenemos más que fijarnos en el pasaje siguiente de su admirador Mirabeau: "El lino representa, pues, una de las mayores riquezas del campesino del norte de Alemania. Sin embargo, para desdicha del género humano, en vez de ser un camino de bienestar, no es más que un alivio contra la miseria. Los impuestos directos, las prestaciones personales y toda clase de contribuciones arruinan al campesino alemán, que, por si esto fuera poco, tiene que pagar además impuestos indirectos por todo lo que compra... Y, para que su ruina sea completa, no puede vender sus productos donde y como quiera, ni es libre tampoco para comprar donde le vendan más barato. Todas estas causas contribuyen a arruinarle insensiblemente, y a no ser por los hilados no podría pagar los impuestos directos a su vencimiento; los hilados le brindan una fuente auxiliar de ingresos, permitiéndole emplear útilmente a su mujer y a sus hijos, a sus criadas y criados y a él mismo. Pero, a pesar de esta fuente auxiliar de ingresos, ¡qué penosa vida la suya! Durante el verano trabaja como un forzado, labrando la tierra y recogiendo la cosecha; se acuesta a las nueve y se levanta a las dos, para poder dar cima a su trabajo; en invierno parece que debiera reponer sus fuerzas con un descanso mayor, pero si tuviese que vender el fruto para pagar los impuestos, le faltaría el pan y la simiente. Para tapar este agujero no tiene más que un camino: hilar, hilar sin sosiego ni descanso. He aquí, cómo en invierno el campesino tiene que acostarse a las doce o la una y levantarse a las cinco o las seis, o acostarse a las nueve para levantarse a las dos, y así un día y otro, y otro, fuera de los domingos. Este exceso de vela y trabajo agota al campesino, y así se explica que en el campo hombres y mujeres envejezcan mucho más prematuramente que en la ciudad." (Mirabeau, *De la Monarchie Prusienne*, t. III, pp. 212 *ss*.)

Adición a la 2ª ed. En abril de 1866, a los dieciocho años de publicarse la obra antes

La depredación de los bienes de la Iglesia, la enajenación fraudulenta de las tierras del dominio público, el saqueo de los terrenos comunales, la metamorfosis, llevada a cabo por la usurpación y el terrorismo más inhumanos, de la propiedad feudal y del patrimonio del clan en la moderna propiedad privada: he ahí otros tantos *métodos idílicos de la acumulación originaria*. Con estos métodos se abrió paso a la agricultura capitalista, se incorporó el capital a la tierra y se crearon los contingentes de proletarios libres y privados de medios de vida que necesitaba la industria de las ciudades.

3. *Leyes persiguiendo a sangre y fuego a los expropiados, a partir del siglo xv. Leyes reduciendo el salario*

Los contingentes expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza de lo que poseían, formaban un proletariado libre y privado de medios de existencia, que no podía ser absorbido por las manufacturas con la misma rapidez con

citada de Robert Somers, el profesor Leone Levi pronunció en la Society of Arts una conferencia sobre la transformación de los terrenos de pastos en cotos de caza, en la que describe los progresos de la devastación en las montañas de Escocia. En esta conferencia se dice, entre otras cosas: "La despoblación y la transformación de las tierras de labor en simples terrenos de pastos brindaban el más cómodo de los medios para percibir ingresos sin hacer desembolsos... Convertir los terrenos de pastos en *deer forests* se hizo práctica habitual en la montaña. Las ovejas tienen que ceder el puesto a los animales de caza, como antes los hombres habían tenido que dejar el sitio a las ovejas... Se puede ir andando desde las posesiones del conde de Dalhousie, en Forfarshire, hasta John o'Groats sin dejar de pisar en monte. En muchos (de estos montes) se han aclimatado el zorro, el gato salvaje, la marta, la garduña, la comadreja y la liebre de los Alpes; en cambio, el conejo, la ardilla y el ratón han penetrado en ellos desde hace muy poco tiempo. Extensiones inmensas de tierra, que en la estadística de Escocia figuran como pastos de excepcional fertilidad y amplitud, se cubren de maleza, privados de todo cultivo y de toda mejora, dedicados pura y exclusivamente a satisfacer el capricho de la caza de unas cuantas personas durante unos pocos días en todo el año."

El *Economist* londinense de 2 de junio de 1866 dice: "Un periódico escocés publicaba la semana pasada, entre otras novedades, la siguiente: 'Uno de los mejores pastos de Sutherlandshire, por el que hace poco, al caducar el contrato de arriendo vigente, se ofrecieron 1,200 libras esterlinas de renta anual, ¡va a transformarse en *deer forest*!' Vuelven a manifestarse los instintos feudales... como en aquellos tiempos en que los conquistadores normandos... arrasaron 36 aldeas para levantar sobre sus ruinas el New Forest... Dos millones de acres, entre los cuales se contaban algunas de las comarcas más feraces de Escocia, han sido íntegramente devastados. La hierba de Glen Tilt tenía fama de ser una de las más nutritivas del condado de Perth; el deer *forest* de Ben Aulder había sido el mejor terreno de pastos del vasto distrito de Badenoch; una parte del *Black Mount forest* era el pasto más excelente de Escocia para ovejas de hocico negro. Nos formaremos una idea de las proporciones que han tomado los terrenos devastados para entregarlos al capricho de la caza, teniendo en cuenta que estos terrenos ocupan una extensión mayor que todo el condado de Perth. Para calcular la pérdida de fuentes de producción que esta devastación brutal supone para el país, diremos que el suelo ocupado hoy por el *forest* de Ben Aulder podía alimentar a 15,000 ovejas, y que este terreno sólo representa $^{1}/_{80}$ de toda la extensión cubierta en Escocia por los cotos de caza... Todos estos vedados de caza son absolutamente improductivos... lo mismo hubiera dado hundirlos en las profundidades del mar del Norte. El puño de la ley debiera dar al traste con estos páramos o desiertos improvisados."

que se le arrojaba al arroyo. Por otra parte, estos seres que de repente se veían lanzados fuera de su órbita acostumbrada de vida, no podían adaptarse con la misma celeridad a la disciplina de su nuevo estado. Y así, una masa de ellos fueron convirtiéndose en mendigos, salteadores y vagabundos; algunos por inclinación, pero los más, obligados por las circunstancias. De aquí que, a fines del siglo xv y durante todo el xvi, se dictasen *en toda Europa occidental una serie de leyes persiguiendo a sangre y fuego el vagabundaje*. De este modo, los padres de la clase obrera moderna empezaron viéndose castigados por algo de que ellos mismos eran víctimas, por verse reducidos a vagabundos y mendigos. La legislación los trataba como a *delincuentes "voluntarios"*, como si dependiese de *su buena voluntad el continuar trabajando en las viejas condiciones, ya abolidas*.

En Inglaterra, esta legislación comenzó bajo el reinado de *Enrique VIII*.

Enrique VIII, 1530: Los mendigos viejos e incapacitados para el trabajo deberán proveerse de licencia para mendigar. Para los vagabundos jóvenes y fuertes, azotes y reclusión. Se les atará a la parte trasera de un carro y se les azotará hasta que la sangre mane de su cuerpo, devolviéndolos luego, bajo juramento, a su pueblo natal o al sitio en que hayan residido durante los últimos tres años, para que "se pongan a trabajar" (to put himself to labour). ¡Qué ironía tan cruel! El 27 *Enrique VIII* [30] reitera el estatuto anterior, pero con nuevas adiciones, que lo hacen todavía más riguroso. En caso de reincidencia y vagabundaje, deberá azotarse de nuevo al culpable y cortarle media oreja: a la tercera vez que se le sorprenda, se le ahorcará como criminal peligroso y enemigo de la sociedad.

Eduardo VI: Un estatuto dictado en el primer año de su reinado, en 1547, ordena que si alguien se niega a trabajar se le asigne como esclavo a la persona que le denuncie. El dueño deberá alimentar a su esclavo con pan y agua, bebidas flojas y los desperdicios de carne que crea conveniente. Tiene derecho a obligarle a que realice cualquier trabajo, por muy repelente que sea, azotándole y encadenándole si fuere necesario. Si el esclavo desaparece durante dos semanas, se le condenará a esclavitud de por vida, marcándole a fuego con una S [37] en la frente o en un carrillo; si huye por tercera vez, se le ahorcará como reo de alta traición. Su dueño puede venderlo y legarlo a sus herederos o cederlo como esclavo, exactamente igual que el ganado o cualquier objeto mueble. Los esclavos que se confabulen contra sus dueños serán también ahorcados. Los jueces de paz seguirán las huellas a los pícaros, tan pronto se les informe. Si se averigua que un vagabundo lleva tres días seguidos haraganeando, se le expedirá a su pueblo natal con una V marcada a fuego en el pecho, y le sacarán a la calle con cadenas o empleándole en otros servicios. El vagabundo que indique un pueblo falso será castigado a permanecer en él toda

30 O sea, ley del año 27 del reinado de Enrique VIII. La cifra que aparece en segundo lugar en las citas siguientes, es el número de orden de la ley dictada en el año correspondiente de cada reinado. *(Ed.)*

37 *S* = *Slave*, esclavo, en inglés. *(Ed.)*

la vida como esclavo, sea de los vecinos o de la corporación, y se le marcará a fuego con un S. Todo el mundo tiene derecho a quitarle al vagabundo sus hijos y tenerlos bajo su custodia como aprendices; los hijos hasta los veinticuatro años, las hijas hasta los veinte. Si se escapan, serán entregados como esclavos, hasta la dicha edad, a sus maestros, quienes podrán azotarlos, cargarlos de cadenas, etc., a su libre albedrío. El maestro puede poner a su esclavo un anillo de hierro en el cuello, el brazo o la pierna, para identificarlo mejor y tenerlo más a mano.[38] En la última parte de este estatuto se establece que ciertos pobres podrán ser obligados a trabajar para el lugar o el individuo que les dé de comer y beber y les busque trabajo. Esta clase de esclavos parroquiales subsiste en Inglaterra hasta bien entrado el siglo XIX, bajo el nombre de *roundsmen* (rondadores).

Isabel, 1752: Los mendigos sin licencia y mayores de catorce años serán azotados sin misericordia y marcados con un hierro candente en la oreja izquierda, *caso de que nadie quiera tomarlos durante dos años a su servicio*. En caso de reincidencia, siempre que sean mayores de dieciocho años y *nadie quiera tomarlos por dos años a su servicio*, serán ahorcados. A la tercera vez, se les ahorcará irremisiblemente como reos de alta traición. Otros estatutos semejantes: 18 Isabel c. 13 y 1597.[39]

Jacobo I: Todo el que no tenga empleo fijo y se dedique a mendigar

[38] El autor del *Essay on Trade*, etc. (1770), escribe: "Bajo el reinado de Eduardo VI, los ingleses parecen haberse preocupado seriamente de fomentar las manufacturas y dar trabajo a los pobres. Así lo indica un notable estatuto, en el que se ordena que todos los vagabundos sean marcados con el hierro candente, etc." (Ob. c., p. 8.)

[39] Dice Tomás Moro, en su *Utopía*: "Y así ocurre que un glotón ansioso e insaciable, verdadera peste de su comarca, puede juntar miles de acres de tierra y cercarlos con una empalizada o un vallado, o mortificar de tal modo, a fuerza de violencias e injusticias, a sus poseedores, que éstos se vean obligados a vendérselo todo. De un modo o de otro, doblen o quiebren, no tienen más remedio que abandonar el campo, ¡pobres almas cándidas y míseras! Hombres, mujeres, maridos, esposos, huérfanos, viudas llorosas con sus niños de pecho en brazos, pues la agricultura reclama muchos. Allá van, digo, arrastrándose lejos de los lugares familiares y acostumbrados, sin encontrar reposo en parte alguna; la venta de todo su ajuar, aunque su valor no sea grande, algo habría dado en otras circunstancias; pero, lanzados de pronto al arroyo, ¿qué han de hacer sino malbaratarlo todo? Y después que han vagado hasta comer el último céntimo, ¿qué remedio sino robar para luego ser colgados, ¡vive Dios!, con todas las de la ley, o echarse a pedir limosna? Mas también en este caso van a dar con sus huesos a la cárcel, como vagabundos, por andar por esos mundos de Dios rondando sin trabajar; ellos, a quienes nadie da trabajo, por mucho que se esfuercen en buscarlo." "Bajo el reinado de Enrique VIII fueron ahorcados 72,000 ladrones grandes y pequeños." (Holinshed, *Description of England*, t. I, p. 186), pobres fugitivos de éstos, de quienes Tomás Moro dice que se veían obligados a robar para comer. En tiempo de Isabel, los "vagabundos eran atados en fila; sin embargo, apenas pasaba un año sin que mumesen en la horca 300 o 400". (Strype, *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and other Various Occurrences in the Church of England during Queen Elisabeth's Happy Reign*, 2ª ed. 1725, t. II.) Según el mismo Strype, en Somersetshire fueron ejecutadas, en un solo año, 40 personas, 35 marcadas con el hierro candente, 37 apaleadas y 183 "facinerosos incorregibles" puestos en libertad. Sin embargo, añade el autor, "con ser grande, esta cifra de personas acusadas no incluye $^1/_8$ de los delitos castigados, gracias a la negligencia de los jueces de paz y a la necia misericordia del pueblo". Y agrega: "Los demás condados de Inglaterra no salían mejor parados que Somersetshire; muchos, todavía peor."

es declarado vagabundo. Los jueces de paz de las Petty Sessions quedan autorizados a mandarlos azotar en público y a recluirlos en la cárcel, a la primera vez que se les sorprenda por seis meses, a la segunda vez por dos años. Durante su permanencia en la cárcel, podrán ser azotados tantas veces y en tanta cantidad como los jueces de paz crean conveniente... Los vagabundos peligrosos e incorregibles deberán ser marcados a fuego con una R en el hombro izquierdo y sujetos a trabajos forzados; y si se les sorprende nuevamente mendigando, serán ahorcados sin misericordia. Estos preceptos, que conservan su fuerza legal hasta los primeros años del siglo XVIII, sólo fueron derogados por la 12 Ana c. 23.

Leyes parecidas a éstas se dictaron también en Francia, en cuya capital se había establecido, a mediados del siglo XVII, un verdadero reino de vagabundos *(royaume des truands)*. Todavía en los primeros años del reinado de Luis XVI (Ordenanza de 13 de julio de 1777), disponía la ley que se mandase a galeras a todas las personas de dieciséis a sesenta años que, gozando de salud, careciesen de medios de vida y no ejerciesen ninguna profesión. Normas semejantes se contenían en el estatuto dado por Carlos V, en octubre de 1537, para los Países Bajos, en el primer edicto de los Estados y ciudades de Holanda (19 de marzo de 1614), en el bando de las provincias unidas (25 de junio de 1649), etc.

Véase, pues, cómo después de ser violentamente expropiados y expulsados de sus tierras y convertidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos, mediante *leyes grotescamente terroristas*, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos, en la disciplina que exigía el sistema del trabajo asalariado.

No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a éstos a venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales. La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias; la existencia constante de una superpoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo a tono con las necesidades de explotación del capital, y la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero sólo en casos excepcionales. Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las *"leyes naturales de la producción"*, es decir, entregado al predominio del capital, predominio que las propias condiciones de producción engendran, garantizan y perpetúan. Durante la génesis histórica de la producción capitalista, no ocurre aún así. La burguesía, que va ascendiendo, pero que aún no ha triunfado del todo, necesita y emplea todavía *el poder del estado* para *"regular" los salarios*, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que convienen a los fabricantes de plusvalía, y para alargar la *jornada de tra-*

bajo y mantener al mismo obrero en el *grado normal de subordinación*. Es éste un factor esencial de la llamada *acumulación originaria*.

La clase de los obreros asalariados, que surgió en la segunda mitad del siglo XIV, sólo representaba por aquel entonces y durante el siglo siguiente una parte muy pequeña de la población, que tenía bien cubierta la espalda por el régimen de los campesinos independientes, de una parte, y de otra, por la organización gremial de las ciudades. Tanto en la ciudad como en el campo, había una cierta afinidad social entre patronos y obreros. La supeditación del trabajo al capital era puramente *formal*; es decir, el régimen de producción no presentaba aún un carácter específicamente capitalista. El capital variable predominaba considerablemente sobre el capital constante. Por eso la demanda de trabajo asalariado crecía rápidamente con cada acumulación de capital, seguida lentamente por la oferta. Por aquel entonces, todavía se invertía en el *fondo de consumo del obrero* una gran parte del producto nacional, que más tarde habría de convertirse en *fondo de acumulación del capital*.

En Inglaterra, la legislación sobre el trabajo asalariado, encaminada desde el primer momento a la explotación del obrero y enemiga de él desde el primer instante hasta el último,[40] comienza con el *Statute of Labourers de Eduardo III*, en 1349. A él corresponde, en Francia, la Ordenanza de 1350, dictada en nombre del rey Juan. La legislación inglesa y francesa siguen rumbos paralelos y tienen idéntico contenido. En la parte en que los estatutos obreros procuran imponer la *prolongación de la jornada de trabajo* no hemos de volver sobre ellos, pues este punto ha sido tratado ya (capítulo VIII, 5).

El *Statute of Labourers* se dictó ante las apremiantes quejas de la Cámara de los Comunes. "Antes —dice candorosamente un tory— los pobres exigían unos jornales tan altos, que ponían en trance de ruina a la industria y a la riqueza. Hoy, sus salarios son tan bajos, que ponen también en trance de ruina la industria y la riqueza, pero de otro modo y tal vez más amenazadoramente que antes." [41] En este estatuto se establece una tarifa legal de salarios para el campo y la ciudad, por piezas y por días. Los obreros del campo deberán contratarse por años, los de la ciudad "en el mercado libre". Se prohibe, bajo penas de cárcel, abonar jornales superiores a los señalados por el estatuto, pero el delito de percibir salarios ilegales se castiga con mayor dureza que el delito de abonarlos. Siguiendo la misma norma, en las secciones 18 y 19 del Estatuto de aprendices dictado por la reina Isabel se castiga con diez días de cárcel al que abone jornales excesivos; en cambio, al que los cobre se le castiga con veintiuno. Un estatuto de 1360 aumenta las penas y autoriza incluso al patrono para imponer, mediante castigos corporales, el trabajo por el

40 "Siempre que la ley intenta zanjar las diferencias existentes entre los patronos (masters) y sus obreros, lo hace siguiendo los consejos de los patronos", dice A. Smith. "El espíritu de las leyes es la propiedad", escribe Linguet.

41 *Sophisms of Free Trade, by a Barrister*, Londres, 1850, p. 206. Y añade, maliciosamente: "Nosotros hemos estado siempre dispuestos, cuando de ayudar al patrono se trataba. ¿No se podrá ahora hacer algo por el obrero?"

salario tarifado. Se declaran nulas todas las combinaciones, contratos, juramentos, etc., con que se obligan entre sí los albañiles y los carpinteros. Desde el siglo XIV hasta 1825, el año de la abolición de las leyes anticoalicionistas, las *coaliciones obreras* son consideradas como un grave crimen. Cuál era el espíritu que inspiraba el estatuto obrero de 1349 y sus hermanos menores se ve claramente con sólo advertir que en él se fijaba por imperio del estado un *salario máximo*; lo que no se prescribía ni por asomo era un *salario mínimo*.

Durante el siglo XVI, empeoró considerablemente, como se sabe, la situación de los obreros. El salario en dinero había subido, pero no proporcionalmente a la depreciación de la moneda y a la correspondiente subida de los precios de las mercancías. En realidad, pues, los jornales habían bajado. A pesar de ello, seguían en vigor las leyes encaminadas a hacerlos bajar, con la conminación de cortar la oreja y marcar con el hierro candente a aquellos "que nadie quisiera tomar a su servicio". El Estatuto de aprendices 5 Isabel c. 3 autorizaba a los jueces de paz para fijar ciertos salarios y modificarlos, según las épocas del año y los precios de las mercancías. Jacobo I hizo extensiva esta norma a los tejedores, los hilanderos y toda suerte de categorías obreras,[42] y Jorge II extendió las leyes contra las coaliciones obreras a todas las manufacturas.

Dentro del verdadero período manufacturero, el régimen capitalista de producción sentíase ya lo suficientemente fuerte para que la reglamentación legal de los salarios fuese tan impracticable como superflua, pero se conservaban, por si acaso, las armas del antiguo arsenal. Todavía el 8 Jorge II prohibe que los oficiales de sastre de Londres y sus alrededores cobren más de 2 chelines y 7 peniques y medio de jornal, salvo en casos de duelo público; el 13 Jorge III c. 68 encomienda a los jueces de paz la reglamentación del salario de los tejedores en seda; en 1796, fueron necesarios dos fallos de los tribunales superiores para decidir si las órdenes de los jueces de paz sobre salarios regían *también para los obreros no agrícolas*; en 1799, una ley del parlamento confirma que el salario de los

42 De una cláusula del estatuto 2 Jacobo I, c. 6, se infiere que ciertos fabricantes de paños se arrogaban el derecho a imponer oficialmente la tarifa de jornales en sus propios talleres, como *jueces de paz*. En Alemania, abundaban, naturalmente, los estatutos encaminados a mantener bajos los jornales, sobre todo después de la Guerra de los Treinta años. "En las comarcas deshabitadas, los señores padecían mucho de la penuria de criados y obreros. A todos los vecinos del pueblo les estaba prohibido alquilar habitaciones a hombres y mujeres solteros, y todos estos huéspedes debían ser puestos en conocimiento de la autoridad y encarcelados, caso de que no accedieran a entrar a servir de criados, aun cuando viviesen de otra ocupación, trabajando para los campesinos por un jornal o tratando incluso con dinero y en granos. (Privilegios y Sanciones imperiales para Silesia, I, 125.) Durante todo un siglo, escuchamos en los decretos de los regentes amargas quejas acerca de esa *chusma maligna y altanera que no quiere someterse a las duras condiciones del trabajo ni conformarse con el salario legal*; a los señores se les *prohibe* abonar más de lo que la autoridad del país señala en una tasa. Y, sin embargo, las condiciones del servicio son, después de la guerra, *mejores todavía* de lo que habían de ser *cien años más tarde*; en 1652, los criados, en Silesia, comían aún carne dos veces por semana, mientras que ya dentro de nuestro siglo había distritos silesianos en que sólo se comía carne tres veces al año. Los *jornales*, después de la guerra, eran también más elevados de lo que habían de serlo en los siglos siguientes." (G. Freytag.)

obreros mineros de Escocia se halla reglamentado por un estatuto de la reina Isabel y dos leyes escocesas de 1661 y 1671. Un episodio inaudito, producido en la Cámara de los Comunes de Inglaterra, vino a demostrar hasta qué punto habían cambiado las cosas. Aquí, donde durante más de cuatrocientos años se habían estado fabricando leyes sobre la tasa *máxima* que en modo alguno podía rebasar el salario pagado a un obrero, se levantó en 1796 un diputado, Whitbread, a proponer un *salario mínimo para los jornaleros del campo*. Pitt se opuso a la propuesta, aunque reconociendo que "la situación de los pobres era cruel". Por fin, en 1813 fueron derogadas las *leyes sobre reglamentación de salarios*. Estas leyes eran una ridícula anomalía, desde el momento en que el capitalista regía la fábrica con sus *leyes privadas*, haciéndose necesario *completar* el salario del bracero del campo con el *tributo de pobreza* para llegar al mínimo indispensable. Las normas de los estatutos obreros sobre los contratos entre el patrono y sus jornaleros, sobre los plazos de aviso, etc., las que sólo permiten demandar por lo civil contra el patrono que falta a sus deberes contractuales, permitiendo en cambio procesar por lo criminal al obrero que no cumple los suyos, siguen en pleno vigor hasta la fecha.

Las severas leyes contra las coaliciones hubieron de derogarse en 1835, ante la actitud amenazadora del proletariado. No obstante, sólo fueron derogadas parcialmente. Hasta 1859 no desaparecieron algunos hermosos vestigios de los antiguos estatutos que todavía se mantenían en pie. Finalmente, la ley votada por el parlamento el 29 de junio de 1871 prometió borrar las últimas huellas de esta legislación de clase, mediante el reconocimiento legal de las tradeuniones. Pero una ley parlamentaria de la misma fecha ("An act to amend the criminal law relating to violence, threats and molestation") restablece, en realidad, el antiguo estado de derecho bajo una forma nueva. Mediante este escamoteo parlamentario, los recursos de que pueden valerse los obreros en caso de huelga o locáut (huelga de los fabricantes coaligados, unida al cierre de sus fábricas), se sustraen al derecho común y se someten a una legislación penal de excepción, que los propios fabricantes son los encargados de interpretar, en su función de jueces de paz. Dos años antes, la misma Cámara de los Comunes y el mismo Mr. Gladstone, con su proverbial honradez, habían presentado un proyecto de ley aboliendo todas las leyes penales de excepción contra la clase obrera. Pero no se le dejó pasar de la segunda lectura, y se fue dando largas al asunto, hasta que, por fin, el "gran partido liberal", fortalecido por una alianza con los tories, tuvo la valentía necesaria para votar contra el mismo proletariado que le había encaramado en el Poder. No contento con esto, el "gran partido liberal" permitió que los jueces ingleses, que tanto se desviven en el servicio de las clases gobernantes, desenterrasen las leyes ya prescritas sobre las "conspiraciones" y las aplicasen a las coaliciones obreras. Como se ve, el parlamento inglés renunció a las leyes contra las huelgas y las tradeuniones de mala gana y presionado por las masas, después de haber desempeñado él durante cinco siglos, con el egoísmo más desvergonzado, el papel de una *tradeunión permanente de los capitalistas* contra obreros.

En los mismos comienzos de la tormenta revolucionaria, la burguesía francesa se atrevió a arrebatar de nuevo a los obreros el derecho de asociación que acababan de conquistar. Por decreto de 14 de junio de 1791, declaró todas las *coaliciones* obreras como un *"atentado contra la libertad y la Declaración de los Derechos del Hombre"*, sancionable con una multa de 500 libras y privación de la ciudadanía activa durante un año.[43] Esta ley, que, poniendo a contribución el poder policíaco del estado, procura encauzar dentro de los límites que al capital le plazcan la lucha de concurrencia entablada entre el capital y el trabajo, sobrevivió a todas las revoluciones y cambios de dinastías. Ni el mismo régimen del terror se atrevió a tocarla. No se la borró del Código penal hasta hace muy poco. Nada más elocuente que el pretexto que se dio, al votar la ley, para justificar este golpe de estado. "Aunque es de desear —dice el ponente de la ley, Le Chapelier— que los salarios se eleven por encima de su nivel actual, para que quienes los perciben puedan sustraerse a esa *sumisión absoluta* que supone la carencia de los medios de vida más elementales, y que es *casi la sumisión a la esclavitud*", a los obreros se les niega el derecho a ponerse de acuerdo sobre sus intereses, a actuar conjuntamente y, por tanto, a vencer esa "sumisión absoluta, que es casi la esclavitud", porque con ello herirían *"la libertad* de sus *ci-devant maîtres* y actuales patronos" (¡la libertad de mantener a los obreros en esclavitud!), y porque el *coaligarse contra el despotismo de los antiguos maestros de las corporaciones equivaldría* —¡adivínese!—; a restaurar las *corporaciones abolidas* por la Constitución francesa.[44]

4. *Génesis del arrendatario capitalista*

Después de exponer el proceso de violenta creación de los proletarios libres y privados de recursos, cómo se les convirtió a sangre y fuego en obreros asalariados y la sucia campaña en que el estado refuerza policíacamente, con el grado de explotación del obrero, la acumulación del capital, cumple preguntar: ¿cómo surgieron los primeros *capitalistas*? Pues la expropiación de la población campesina sólo crea *directamente* grandes terratenientes. La génesis del arrendatario puede, digámoslo así, tocarse con la mano, pues constituye un proceso lento, que se arrastra a

[43] El artículo I de esta ley dice así: "Como una de las bases de la Constitución francesa es la abolición de toda clase de asociaciones de ciudadanos del mismo estado y profesión, se prohíbe restaurarlas con cualquier pretexto o bajo cualquier forma." El artículo IV declara que si "ciudadanos de la misma profesión, industria u oficio se confabulan y ponen de acuerdo para rehusar conjuntamente el ejercicio de su industria o trabajo o no prestarse a ejercerlo más que por un determinado precio, estos acuerdos y confabulaciones... serán considerados como contrarios a la Constitución y como atentatorios a la libertad y a los Derechos del Hombre, etc."; es decir, como delitos contra el estado, lo mismo que en los antiguos estatutos obreros. (*Révolutions de Paris*, París, 1791, t. VIII, p. 523.)

[44] Buchez et Roux, *Histoire Parlamentaire*, t. X, p. [193 s.] 195.

lo largo de muchos siglos. Los siervos, y con ellos los pequeños propietarios libres, no tenían todos, ni mucho menos, la misma situación patrimonial, siendo por tanto emancipados en condiciones económicas muy distintas.

En Inglaterra, la primera forma bajo la que se presenta el arrendatario es la del *bailiff* también siervo. Su posición se parece mucho a la del *villicus* de la antigua Roma, aunque con un radio de acción más reducido. Durante la segunda mitad del siglo XVI es sustituido por un colono, al que el señor de la tierra provee de simiente, ganado y aperos de labranza. Su situación no difiere gran cosa de la del simple campesino. La única diferencia es que explota más trabajo asalariado. Pronto se convierte en aparcero, en semiarrendatario. Él pone una parte del capital agrícola y el propietario la otra. Los frutos se reparten según la proporción fijada en el contrato. En Inglaterra, esta forma no tarda en desaparecer, para ceder el puesto a la del verdadero arrendatario, que explota su propio capital empleando obreros asalariados y abonando al propietario como renta, en dinero o en especie, una parte del producto excedente.

Durante el siglo XV, mientras el campesino independiente y el mozo de labranza que, además de trabajar a jornal para otro, cultiva su propia tierra, se enriquecen con su trabajo, las condiciones de vida del colono y su campo de producción no salen de la mediocridad. La revolución agrícola del último tercio del siglo XV, que dura casi todo el siglo XVI (aunque exceptuando los últimos decenios), enriquece al arrendatario con la misma celeridad con que empobrece al campesino.[45] La usurpación de los pastos comunales, etc., le permite aumentar casi sin gastos su contingente de ganado, al paso que éste le suministra abono más abundante para cultivar la tierra.

En el siglo XVI viene a añadirse a éstos un factor decisivo. Los contratos de arrendamiento eran entonces contratos a largo plazo, abundando los de noventa y nueve años. La constante depreciación de los metales preciosos, y por tanto del dinero, fue para los arrendatarios una lluvia de oro. Hizo —aun prescindiendo de todas las circunstancias ya expuestas— que descendiesen los *salarios*. *Una parte de éstos pasó a incrementar las ganancias del arrendatario*. El alza incesante de los precios del trigo, de la lana, de la carne, en una palabra, de todos los productos agrícolas, vino a hinchar, sin intervención suya, el patrimonio en dinero del arrendatario, mientras que la *renta de la tierra*, que él tenía que abonar, *se contraía a su antiguo valor en dinero*.[46] De este modo, se enriquecía

[45] "Arrendatarios —dice Harrison, en su *Description of England*— a quienes antes resultaba gravoso pagar 4 libras esterlinas de renta, pagan hoy 40, 50 y hasta 100 libras, y aún creen que han hecho un mal negocio si al expirar su contrato de arriendo no han puesto aparte seis o siete años de renta."

[46] Sobre los efectos que tuvo la depreciación del dinero en el siglo XVI para las diversas clases de la sociedad versa *A Compendious or Brief Examination of Certain Ordinary Complaints of Diverse of our Countrymen in these our Days, by W. S., Gentleman*, Londres, 1851. La forma dialogada de esta obra hizo que durante mucho tiempo se le atribuyese a Shakespeare, bajo cuyo nombre se reeditó todavía en 1751. Su autor es William Stafford. En uno de los pasajes de la obra, el Caballero (Knight) razona así:

a un tiempo mismo a costa de los jornaleros y del propietario de la tierra. Nada tiene, pues, de extraño que, a fines del siglo XVI, Inglaterra contase con una clase de arrendatarios "capitalistas" ricos, para lo que se acostumbraba en aquellos tiempos.[47]

5. *Cómo repercute la revolución agrícola sobre la industria. Formación del mercado interior para el capital industrial*

La expropiación y el desahucio de la población campesina, realizados por ráfagas y constantemente renovados, hacía afluir a la industria de las

Caballero: "Vos, mi vecino, el labriego, y vos, señor tendero, y vos, maestro herrero, y como vos los demás artesanos, todos os defendéis a maravilla. No tenéis más que subir, a medida que las cosas encarecen, los precios de vuestras mercancías y actividades, cuando las revendáis. Pero nosotros no tenemos nada que vender para poder subir su precio y compensar así la carestía de las cosas que nos vemos obligados a comprar." En otro pasaje, el Caballero pregunta al Doctor: "Os ruego me digáis qué grupos de gentes son esos a que os referís. Y, ante todo, cuáles, en vuestra opinión, no experimentarán con esto ninguna pérdida." —Doctor: "Me refiero a todos los que viven de comprar y vender, pues si compran caro, venden caro también." —Caballero: "¿Cuál es el segundo grupo que, según vos, sale ganancioso?" —Doctor: "Muy sencillo, el de todos aquellos que llevan en arriendo tierras o granjas para su cultivo pagando la renta antigua, pues si pagan en moneda antigua, venden en moneda nueva; es decir, que pagan por su tierra muy poco y venden caro lo que sacan de ella..." —Caballero: "¿Y cuál es, a vuestro juicio, el grupo que sale perdiendo más de lo que éstos ganan?" —Doctor: "El de todos los nobles, caballeros (noblemen, gentlemen) y demás personas que viven de una renta fija o de un estipendio, que no trabajan (cultivan) ellos mismos sus tierras o no se dedican a comprar y vender."

[47] En Francia, el *régisseur*, el encargado de administrar y cobrar los tributos adeudados al señor feudal durante la temprana Edad Media, se convierte pronto en un *homme d'affaires* que, a fuerza de chantages, estafas y otros recursos por el estilo, va trepando hasta escalar el rango de capitalista. A veces, estos *regisseurs* eran también aristócratas. Un ejemplo: "Entrega esta cuenta el señor Jacques de Thoraisse, noble preboste de Besançon, el señor que en Dijon lleva las cuentas del señor Conde y Duque de Borgoña sobre las rentas adeudadas a dicho señorío desde el 25 de diciembre de 1359 hasta el 28 día de diciembre de 1360." (Alexis Monteil, *Traité de Matériaux manuscrits*, etc., t. I, pp. 234 s.) Aquí vemos ya cómo en todas las esferas de la vida social es el intermediario quien se embolsa la mayor parte del botín. En la esfera económica, por ejemplo, son el financiero, el bolsista, los comerciantes, los tenderos, los que se quedan con la mejor parte; en los pleitos, se alza con la cosecha el abogado; en política, el diputado es más que sus electores, el ministro más que el soberano; en el mundo de la religión, Dios es relegado a segundo plano por los "profetas" y éstos, a su vez, por los sacerdotes, mediadores imprescindibles entre el buen pastor y sus ovejas. En Francia, lo mismo que en Inglaterra, los grandes dominios feudales estaban divididos en un sinnúmero de pequeñas explotaciones, pero en condiciones incomparablemente más perjudiciales para la población campesina. En el transcurso del siglo XIV surgieron las granjas, *fermes* o *terriers*. Su número iba incesantemente en aumento, y llegó a rebasar el de 100,000. Abonaban al señor una renta, en dinero o en especie, que oscilaba entre la 12ª o la 5ª parte de los frutos. Los *terriers* eran feudos, subfeudos, etc. (fiefs, arrière-fiefs), según el valor y extensión de los dominios, algunos de los cuales sólo medían unas cuantas *arpents*. Todos estos *terriers* poseían, en mayor o menor grado, jurisdicción propia sobre sus moradores; había cuatro grados de jurisdicción. Fácil es imaginarse cuánta sería la opresión del pueblo campesino bajo este sinnúmero de pequeños tiranos. Monteil dice que por aquel entonces funcionaban en Francia 160,000 tribunales de justicia, donde hoy bastan 4,000 (incluyendo los jueces de paz).

ciudades, como hemos visto, masas cada vez más numerosas de proletarios desligados en absoluto del régimen feudal, sabia circunstancia que hace creer al viejo A. Anderson (autor a quien no debe confundirse con James Anderson), en su *Historia del Comercio*, en una intervención directa de la providencia. Hemos de detenernos unos instantes a analizar este elemento de la *acumulación originaria*. Al enrarecimiento de la población rural independiente que trabaja sus propias tierras no sólo corresponde una condensación del proletariado industrial, como al enrarecimiento de la materia del universo en unos sitios, corresponde, según Geoffroy Saint-Hilaire,[48] su condensación en otros. A pesar de haber disminuido el número de brazos que la cultivaban, la tierra seguía dando el mismo producto o aún más, pues la revolución operada en el régimen de la propiedad inmueble lleva aparejados métodos más perfeccionados de cultivo, una mayor cooperación, la concentración de los medios de producción, etc., y los jornaleros del campo no sólo son explotados más intensivamente,[49] sino que, además, va reduciéndose en proporciones cada vez mayores el campo de producción en que trabajan para ellos mismos. Con la parte de la población rural que queda disponible quedan también disponibles, por tanto, sus antiguos *medios de subsistencia*, que ahora se convierten en elemento material del *capital variable*. El campesino lanzado al arroyo, si quiere vivir, tiene que comprar el valor de sus medios de vida a su nuevo señor, el capitalista industrial, en forma de salario. Y lo que ocurre con los medios de vida, ocurre también con las *primeras materias agrícolas* suministradas a la industria de producción local. Estas se convierten en elemento del *capital constante*.

Tomemos, por ejemplo, a los campesinos de Westfalia, que en tiempos de Federico II, aunque no seda, hilaban todos lino, y una parte de los cuales fueron expropiados violentamente y arrojados de sus tierras, mientras los restantes se convertían en jornaleros de los grandes arrendatarios. Simultáneamente, surgen grandes fábricas de hilados de lino y de tejidos, en las que entran a trabajar por un jornal los brazos que han quedado "disponibles". El lino sigue siendo el mismo de antes. No ha cambiado en él ni una sola fibra, y, sin embargo, en su cuerpo se alberga ahora un alma social nueva, pues este lino forma parte del *capital constante* del dueño de la manufactura. Antes, se distribuía entre un sinnúmero de pequeños productores, que lo cultivaban por sí mismos y lo hilaban en pequeñas cantidades, con sus familias; ahora, se concentra en manos de un solo capitalista, que hace que otros hilen y tejan para él. Antes, el trabajo extraordinario que se rendía en el taller de hilado se traducía en un ingreso extraordinario para innumerables familias campesinas, o también, bajo Federico II, en impuestos *pour le roi de Prusse*. Ahora, se traduce en *ganancia* para un puñado de capitalistas. Los husos y los telares, que antes se distribuían por toda la comarca, se aglomeran ahora, con los obreros y la materia prima, en unos cuantos caserones

48 En sus *Notions de Philosophie Naturelle*, París, 1838.
49 Punto éste en el que insiste Sir James Steuart.

grandes, que son como cuarteles del trabajo. Y de *medios de vida independiente* para hilanderos y tejedores, los husos, los telares y la materia prima se convierten en *medios para someterlos al mando de otro* [50] y para arrancarles trabajo no retribuido. Ni en las grandes manufacturas ni en las grandes granjas hay ningún signo exterior que indique que en ellas se *reúnen* muchos pequeños hogares de producción y que deben su origen a la *expropiación* de muchos pequeños productores independientes. Sin embargo, el ojo imparcial no se deja engañar tan fácilmente. En tiempo de Mirabeau, el terrible revolucionario, las grandes manufacturas se llamaban todavía *manufactures réunies*, talleres reunidos, como decimos de las tierras cuando se juntan. "Sólo se ven —dice Mirabeau— esas grandes manufacturas, en las que trabajan cientos de hombres *bajo las órdenes de un director* y que se denominan generalmente *manufacturas reunidas* (manufactures réunies). En cambio, aquellas en las que trabajan diseminados, cada cual por su cuenta, gran número de obreros, pasan casi inadvertidas. Se las relega a último término. Y esto es un error muy grande, pues son éstas las que forman la parte realmente más importante de la riqueza nacional... La fábrica reunida (fabrique réunie) enriquecerá fabulosamente a uno o dos empresarios, pero los obreros que en ella trabajan no son más que jornaleros mejor o peor pagados, que en nada participan del bienestar del fabricante. En cambio, en las *fábricas separadas* (fabriques séparées) nadie se enriquece, pero gozan de bienestar multitud de obreros... El número de los obreros activos y económicos crecerá, porque ven en la vida ordenada y en el trabajo un medio de mejorar notablemente su situación, en vez de obtener una pequeña mejora de jornal, que jamás decidirá del porvenir y que, a lo sumo, permite al obrero vivir un poco mejor, pero siempre al día. Las manufacturas *separadas e individuales*, combinadas casi siempre con un poco de labranza, son las más *libres*.[51] La expropiación y el desahucio de una parte de la población rural, no sólo deja *a los obreros* sus *medios de vida* y sus *materiales de trabajo disponible para que el capital industrial los utilice*, sino que además crea el *mercado interior*.

En efecto, el movimiento que convierte a los pequeños labradores en obreros asalariados y a sus medios de vida y de trabajo en elementos materiales del capital, crea a éste, paralelamente, su mercado interior. Antes, la familia campesina producía y elaboraba los medios de vida y las materias primas, que luego eran consumidas, en su mayor parte, por ella misma. Pues bien, estas materias primas y estos medios de vida se convierten ahora en *mercancías*, vendidas por los grandes arrendatarios,

50 "Os concederé —dice el capitalista— el honor de serviros, a condición de que me indemnicéis, entregándome lo poco que os queda, el sacrificio que hago al mandar sobre vosotros." (J. J. Rousseau, *Discours sur l'Economie Politique* [Ginebra, 1760, p. 70].)

51 Mirabeau, *De la Monarchie Prusienne*, t. III, pp. 20-109 ss. El hecho de que Mirabeau considere también a los talleres diseminados como más rentables y productivos que los "reunidos", no viendo en éstos más que plantas de estufa sostenidas artificialmente con la ayuda del estado, se explica por la situación en que entonces se encontraban una gran parte de las manufacturas del continente.

que encuentran su mercado en las *manufacturas*. El hilo, el lienzo, los artículos bastos de lana, objetos todos de cuya materia prima disponía cualquier familia campesina y que ella hilaba y tejía para su uso, se convierten ahora en artículos manufacturados, que tienen su mercado precisamente en los distritos rurales. La numerosa clientela diseminada y controlada hasta aquí por una muchedumbre de pequeños productores que trabajaban por cuenta propia se concentra ahora *en un gran mercado atendido por el capital industrial*.[52] De este modo, a la par con la expropiación de los antiguos labradores independientes y su divorcio de los medios de producción, avanza la destrucción de las *industrias rurales secundarias, el proceso de diferenciación de la industria y la agricultura*. Sólo la destrucción de la industria doméstica rural puede dar al mercado interior de un país las proporciones y la firmeza que necesita el régimen capitalista de producción.

Sin embargo, el verdadero período manufacturero no aporta, en realidad, ninguna transformación radical. Recuérdese que la manufactura sólo invade la producción nacional de un modo fragmentario y siempre sobre el vasto panorama del artesanado urbano y de la *industria secundaria doméstico-rural*. Aunque elimine a ésta bajo ciertas formas, en determinadas ramas industriales y en algunos puntos, vuelve a ponerla en pie en otros en que ya estaba destruida, pues necesita de ella para transformar la materia prima hasta cierto grado de elaboración. La manufactura hace brotar, por tanto, una *nueva clase de pequeños campesinos*, que sólo se dedican a la agricultura como empleo secundario, explotando como oficio preferente un trabajo industrial, para vender su producto a la manufactura, ya sea directamente o por mediación de un comerciante. He aquí *una* de las causas, aunque no la fundamental, de un fenómeno que al principio desorienta a quien estudia la historia de Inglaterra. Desde el último tercio del siglo XV, se escuchan en ella quejas constantes, interrumpidas sólo a intervalos, sobre los progresos del capitalismo en la agricultura y la destrucción progresiva de la clase *campesina*. Por otra parte, esta clase campesina reaparece constantemente, aunque en número más reducido y en situación cada vez peor.[53] La razón principal de esto está en que en Inglaterra tan pronto predomina la producción de trigo como la ganadería, según los períodos, y con el tipo de producción oscila el volumen de las industrias rurales. *Sólo la gran industria aporta, con la maquinaria, la base constante de la agricultura capitalista, expropia radicalmente a la inmensa mayoría de la población del campo y remata el divorcio entre la agricultura y la industria doméstico-rural, cuyas raíces —la industria de hilados y tejidos— arranca*.[54] Sólo ella conquista, por tanto, el capital industrial que necesita [55] el *mercado interior íntegro*.

[52] "Veinte libras de lana convertidas insensiblemente en vestidos para el uso de un año de una familia obrera, elaboradas por ella misma en el tiempo que los trabajos le dejan libre, no es para causar asombro. Pero llevad la lana al mercado, enviadla a la fábrica, luego al corredor, en seguida al comerciante, y tendréis grandes operaciones comerciales y un capital nominal invertido en una cuantía que representa veinte partes de su valor... Así se explota a la clase obrera, para mantener en pie una población fabril depauperada, una clase parasitaria de fabricantes y un sistema ficticio de comercio, de dinero y de finanzas." (David Urquhart, *Familiar Words*, p. 120.)

[53] Con la única excepción de la época de Cromwell. Mientras duró la república, la masa del pueblo inglés salió, en todas sus capas, de la degradación en que se había hundido bajo los Tudor.

6. *Génesis del capitalista industrial*

La génesis del *capitalista industrial* [56] no se desarrolla de un modo tan lento y paulatino como la del arrendatario. Es indudable que ciertos pequeños maestros artesanos, y, todavía más, ciertos pequeños artesanos independientes, e incluso obreros asalariados, se convirtieron en pequeños capitalistas, y luego, poco a poco, mediante la explotación del trabajo asalariado en una escala cada vez mayor y la acumulación consiguiente, en capitalistas *sans phrase*. En el período de infancia de la producción capitalista, ocurría no pocas veces lo que en los años de infancia de las ciudades medievales, en que el problema de saber cuál de los siervos huidos llegaría a ser el amo y cuál el criado se dirimía las más de las veces por el orden de fechas en que se escapaban. Sin embargo, la lentitud de este método no respondía en modo alguno a las exigencias comerciales del nuevo mercado mundial, creado por los grandes descubrimientos de fines del siglo XV. Pero *la Edad Media* había *legado dos formas distintas de capital*, que alcanzan su sazón en los más diversos tipos económicos de sociedad y que antes de llegar la era de la producción capitalista son consideradas como el *capital por antonomasia*: el *capital usurario* y el *capital comercial*. "En la actualidad, toda la riqueza de la sociedad se concentra primeramente en manos del capitalista... Éste paga la renta

[54] Tuckett afirma que *la gran industria lanera* brota de las verdaderas manufacturas y de la destrucción de la manufactura rural o casera, con la introducción de la maquinaria. (Tuckett, *A History*, etc., t. I, pp. 139-143 y 144.) "El arado y el yugo fueron invención de dioses y ocupación de héroes: ¿acaso la lanzadera, el huso y el telar tienen un origen menos noble? Si separáis la rueca y el arado, el huso y el yugo, ¿qué obtenéis? Fábricas y asilos, crédito y pánicos, dos naciones enemigas, la agrícola y la comercial." (David Urquhart, *Familiar Words*, p. 122.) Pero he aquí que viene Carey y acusa a Inglaterra, seguramente con razón, de querer convertir a todos los demás países en simples pueblos de agricultores, reservándose ella el papel de fabricante. Y afirma que de este modo se arruinó a Turquía, pues "a los poseedores y cultivadores de la tierra no se les consentía jamás (por Inglaterra) fortalecerse mediante la alianza natural entre el arado y el telar, entre el martillo y la grada". (*The Slave Trade*, p. 125.) Según él, el propio Urquhart fue uno de los principales responsables de la ruina de Turquía, donde, en interés de Inglaterra, propagó el librecambio. Lo mejor del caso es que Carey —que, dicho sea de paso, es un gran lacayo de los rusos—, pretende impedir por medio del proteccionismo ese proceso de diferenciación que el proteccionismo no hace más que acelerar.

[55] Los economistas filantrópicos ingleses, como Mill, Rogers, Goldwin, Smith, Fawcett, etc., y los fabricantes liberales, como John Bright y consortes, preguntan a los aristócratas rurales ingleses, como Caín a Dios por su hermano Abel: ¿Qué se ha hecho de nuestros miles de propietarios libres (*free holders*)? Pero, ¿de dónde habéis salido vosotros? De la aniquilación de esos *free holders*. ¿Por qué no preguntáis qué se ha hecho de los tejedores, los hilanderos y los artesanos independientes?

[56] La palabra *industrial* se emplea aquí por oposición a agrícola. En un sentido "categórico", el arrendatario es tan capitalista *industrial* como el fabricante.

al terrateniente, el salario al obrero y los impuestos y tributos al recaudador de contribuciones, quedándose para sí con una parte grande, que en realidad es la mayor y que, además, tiende a crecer diariamente, del producto anual del trabajo. Ahora, el capitalista puede ser considerado como el que se apropia *de primera mano* toda la riqueza social, aunque ninguna ley le haya transferido este derecho de apropiación... Este cambio de propiedad debe su origen al cobro de intereses por el capital... y es harto curioso que los legisladores de toda Europa hayan querido evitar esto con leyes contra la usura... El poder del capitalista sobre la riqueza toda del país es *una completa revolución en el derecho de propiedad*, y ¿qué ley o qué serie de leyes la originó?" [57] Mejor habría sido decir que las revoluciones no se hacen con leyes.

El régimen feudal, en el campo, y en la ciudad el régimen gremial, impedían al *dinero capitalizado* en la usura y en el comercio *convertirse en capital industrial*.[58] Estas barreras desaparecieron con el licenciamiento de las huestes feudales y con la expropiación y desahucio parciales de la población campesina. Las nuevas manufacturas habían sido construidas en los puertos marítimos de exportación o en lugares del campo alejados del control de las antiguas ciudades y de su régimen gremial. De aquí la lucha rabiosa entablada en Inglaterra entre los *corporate towns* y los nuevos viveros industriales.

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la *guerra comercial* de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero. Rompe el fuego con el alzamiento de los Países Bajos, sacudiendo el yugo de la dominación española, cobra proporciones gigantescas en Inglaterra con la guerra antijacobina, sigue ventilándose en China, en las guerras del opio, etcétera.

Las diversas etapas de la *acumulación originaria* tienen su centro, por un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el *sistema colonial*, *el sistema de la deuda pública*, *el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista*. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del *poder del estado*, de la fuerza concentrada y organizada de

[57] *The Natural and Artificial Rights of Property Contrasted*, Londres, 1832, pp. 98 y 99. El autor de esta obra anónima es Th. Hodgskin.

[58] Todavía en 1794, los pequeños fabricantes de paños de Leeds enviaron una diputación al parlamento solicitando una ley que prohibiese a todos los *comerciantes* convertirse en *fabricantes*. (Dr. Aikin, *Description*, etc.)

la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. *La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica.*

Del *sistema colonial* cristiano dice un hombre, que hace del cristianismo su profesión, W. Howitt: "Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas contra todas las religiones y todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentran precedente en ninguna época de la historia universal ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea." [59] La historia del régimen colonial holandés —y téngase en cuenta que Holanda era la nación capitalista modelo del siglo XVIII— "hace desfilar ante nosotros un cuadro insuperable de traiciones, cohechos, asesinatos e infamias".[60] Nada más elocuente que el sistema de robo de hombres aplicado en la isla de Célebes, para obtener esclavos con destino a Java. Los ladrones de hombres eran convenientemente amaestrados. Los agentes principales de este trato eran el ladrón, el intérprete y el vendedor; los príncipes nativos, los vendedores principales. A los muchachos robados se los escondía en las prisiones secretas de Célebes, hasta que estuviesen ya maduros para ser embarcados con un cargamento de esclavos. En un informe oficial leemos: "Esta ciudad de Makassar, por ejemplo, está llena de prisiones secretas, a cual más espantosa, abarrotadas de infelices, víctimas de la codicia y la tiranía, cargados de cadenas, arrancados violentamente a sus familias." Para apoderarse de Malaca, los holandeses sobornaron al gobernador portugués. Éste les abrió las puertas de la ciudad en 1641. Los invasores corrieron en seguida a su palacio y le asesinaron, para de este modo poder "renunciar" al pago de la suma convenida por el servicio, que eran 21,875 libras esterlinas. A todas partes les seguía la devastación y la despoblación. Banjuwangi, provincia de Java, que en 1750 contaba más de 80,000 habitantes, había quedado reducida en 1811 a 8,000. He ahí cómo se las gasta el *doux commerce*.

Como es sabido, la *Compañía inglesa de las Indias Orientales* obtuvo, además del gobierno de estas Indias, el monopolio del comercio de té y del comercio chino en general, así como el del transporte de mercancías de Europa a la China y viceversa. Pero sobre la navegación costera de la India y entre las islas, y sobre el comercio interior de la India se apropiaron el monopolio los altos funcionarios de la Compañía. Los monopolios de la sal, del opio, del bétel y otras mercancías eran filones inagotables de riqueza. Los mismos funcionarios fijaban los precios a su antojo

[59] William Howitt, *Colonization and Christianity. A Popular History of the Treatmen of the Natives by the Europeans in all their Colonies*, Londres, 1838, p. 9. Acerca del trato dado a los esclavos, puede verse una buena compilación en Charles Comte, *Traité de la Législation*, 3ª ed., Bruselas, 1837. Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza.

[60] Thomas Stamford Raffles, más tarde Governor of Java, *Java and its dependencies*, Londres, 1817.

y esquilmaban como les daba la gana al infeliz indio. El gobernador general de las Indias llevaba participación en este comercio privado. Sus favoritos obtenían contratos en condiciones que les permitían, más listos que los alquimistas, hacer de la nada oro. En *un solo día* brotaban como los hongos grandes *fortunas*, y la *acumulación originaria* avanzaba viento en popa sin desembolsar ni un chelín. En las actas judiciales del Warren Hastings [61] abundan los ejemplos de esto. He aquí uno. Un tal Sullivan obtiene un contrato de opio cuando se dispone a trasladarse —en función de servicio— a una región de la India muy alejada de los distritos opíeros. Sullivan vende su contrato por 40,000 libras esterlinas a un tal Binn, que lo revende el mismo día por 60,000, y el último comprador y ejecutor del contrato declara que obtuvo todavía una ganancia fabulosa. Según una lista sometida al parlamento, la Compañía y sus funcionarios se hicieron *regalar* por los indios, desde 1757 a 1766, ¡6 millones de libras esterlinas! Entre 1769 y 1770, los ingleses fabricaron allí una epidemia de hambre, acaparando todo el arroz y negándose a venderlo si no les pagaban precios fabulosos.[62]

En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era, naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la *acumulación originaria*. Aquellos hombres, virtuosos intachables del protestantismo, los puritanos de la Nueva Inglaterra, otorgaron en 1703, por acuerdo de su *Assembly*, un premio de 40 libras esterlinas por cada escalpo de indio y por cada piel roja apresado; en 1720, el premio era de 100 libras por escalpo; en 1744, después de declarar en rebeldía a la rama de Massachusetts-Bay, los premios eran los siguientes: por los escalpos de varón, desde doce años para arriba, 100 libras esterlinas de nuevo cuño; por cada hombre apresado, 105 libras; por cada mujer y cada niño, 55 libras; *¡por cada escalpo de mujer o niño, 50 libras!* Algunos decenios más tarde, el sistema colonial inglés había de vengarse en los descendientes rebeldes de los devotos *pilgrim fathers*, que cayeron *tomahawkeados* bajo la dirección y a sueldo de Inglaterra. El parlamento británico declaró que la caza de hombres y el escalpar eran "recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos".

Bajo el sistema colonial, prosperaban como planta en estufa el comercio y la navegación. Las "Sociedades Monopolia" (Lutero) eran poderosas palancas de concentración de capitales. Las colonias brindaban a las nuevas manufacturas que brotaban por todas partes mercado para sus productos y una acumulación de capital intensificada gracias al régimen de monopolio. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo

[61] Departamento colonial inglés. *(Ed.)*

[62] En el año 1866 murieron de hambre en una sola provincia, en Orissa, más de un millón de indios. Y todavía se procuraba enriquecer al erario con los precios a que se les vendían víveres a los hambrientos.

descarado, la esclavización y la matanza, refluía a la metrópoli para convertirse aquí en *capital*. Holanda, primer país en que se desarrolló plenamente el sistema colonial, había llegado ya en 1648 al apogeo de su grandeza mercantil. Se hallaba "en posesión casi exclusiva del comercio de las Indias Orientales y del tráfico entre el suroeste y el nordeste de Europa. Sus pesquerías, su marina, sus manufacturas, sobrepujaban a los de todos los demás países. Los capitales de esta república superaban tal vez a los del resto de Europa junto". Gülich se olvida de añadir que la masa del pueblo holandés se hallaba ya en 1648 más agotada por el trabajo, más empobrecida y más brutalmente oprimida que la del resto de Europa junto.

Hoy, la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero período manufacturero sucedía lo contrario: era la supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el "dios extranjero" que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.

El sistema del crédito público, es decir, de la deuda del estado, cuyos orígenes descubríamos ya en Génova y en Venecia en la Edad Media, se adueñó de toda Europa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de acicate. Por eso fue Holanda el primer país en que arraigó. La deuda pública, o sea, la enajenación del estado —absoluto, constitucional o republicano—, imprime su sello a la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que entra real y verdaderamente en posesión colectiva de los pueblos modernos es... la deuda pública.[63] Por eso es perfectamente consecuente esa teoría moderna, según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se carga de deudas. El crédito público se convierte en credo del capitalista. Y al surgir las deudas del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública.

La deuda pública se convierte en una de las más poderosas palancas de la acumulación originaria. Es como una varita mágica que infunde virtud procreadora al dinero improductivo y lo convierte en capital sin exponerlo a los riesgos ni al esfuerzo que siempre lleva consigo la inversión industrial e incluso la usuraria. En realidad, los acreedores del estado no entregan nada, pues la suma prestada se convierte en títulos de la deuda pública, fácilmente negociables, que siguen desempeñando en sus manos el mismísimo papel del dinero. Pero, aun prescindiendo de la clase de rentistas ociosos que así se crea y de la riqueza improvisada que va a parar al regazo de los financieros que actúan de mediadores entre el gobierno y el país —así como de la riqueza regalada a los rematantes

[63] William Cobbett observa que en Inglaterra todos los establecimientos públicos se denominan "reales". En justa compensación, tenemos la deuda "nacional" (national debt).

de impuestos, comerciantes y fabricantes particulares, a cuyos bolsillos afluye una buena parte de los empréstitos del estado, como un capital llovido del cielo—, la deuda pública ha venido a dar impulso tanto a las sociedades anónimas, al tráfico de efectos negociables de todo género como al agio; en una palabra, a la lotería de la bolsa y a la moderna bancocracia.

Desde el momento mismo de nacer, los grandes bancos, adornados con títulos nacionales, no fueron nunca más que sociedades de especuladores privados que cooperaban con los gobiernos y que, gracias a los privilegios que éstos les otorgaban, estaban en condiciones de adelantarles dinero. Por eso, la acumulación de la deuda pública no tiene barómetro más infalible que el alza progresiva de las acciones de estos bancos, cuyo pleno desarrollo data de la fundación del Banco de Inglaterra (en 1694). El Banco de Inglaterra comenzó prestando su dinero al gobierno a un 8 por 100 de interés; al mismo tiempo, quedaba autorizado por el parlamento para acuñar dinero del mismo capital, volviendo a prestarlo al público en forma de billetes de banco. Con estos billetes podía descontar letras, abrir créditos sobre mercancías y comprar metales preciosos. No transcurrió mucho tiempo antes de que este mismo dinero fiduciario fabricado por él le sirviese de moneda para saldar los empréstitos hechos al estado y para pagar por cuenta de éste, los intereses de la deuda pública. No contento con dar con una mano para recibir con la otra más de lo que daba, seguía siendo, a pesar de lo que se embolsaba, acreedor perpetuo de la nación hasta el último céntimo entregado. Poco a poco, fue convirtiéndose en depositario insustituible de los tesoros metálicos del país y en centro de gravitación de todo el crédito comercial. Por los años en que Inglaterra dejaba de quemar brujas, comenzaba a colgar falsificadores de billetes de banco. Qué impresión producía a las gentes de la época la súbita aparición de este monstruo de bancócratas, financieros, rentistas, corredores, agentes y lobos de bolsa, lo atestiguan las obras de aquellos años, como por ejemplo las de Bolinbroke.[64]

Con la deuda pública, surgió un sistema internacional de crédito, detrás del cual se esconde con frecuencia, en tal o cual pueblo, una de las fuentes de la *acumulación originaria*. Así, por ejemplo, las infamias del sistema de rapiña seguido en Venecia constituyen una de esas bases ocultas de la riqueza capitalista de Holanda, a quien la Venecia decadente prestaba grandes sumas de dinero. Otro tanto acontece entre Holanda e Inglaterra. Ya a comienzos del siglo XVIII, las manufacturas holandesas se habían quedado muy atrás y este país había perdido la supremacía comercial e industrial. Desde 1701 hasta 1776, uno de sus negocios principales consiste en prestar capitales gigantescos, sobre todo a su poderoso competidor: a Inglaterra. Es lo mismo que hoy ocurre

[64] "Si los tártaros invadiesen hoy Europa, resultaría difícil hacerles comprender lo que es entre nosotros un financiero." Montesquieu, *Esprit des lois*, t. IV, p. 33, ed., Londres, 1767.

entre Inglaterra y los Estados Unidos. Muchos de los capitales que hoy comparecen en Norteamérica sin cédula de origen son sangre infantil recién capitalizada en Inglaterra.

Como la deuda pública tiene que ser respaldada por los ingresos del Estado, que han de cubrir los intereses y demás pagos anuales, el sistema de los empréstitos públicos tenía que tener forzosamente su complemento en el moderno sistema tributario. Los empréstitos permiten a los gobiernos hacer frente a gastos extraordinarios sin que el contribuyente se dé cuenta de momento, pero provocan, a la larga, un recargo en los tributos. A su vez, el recargo de impuestos que trae consigo la acumulación de las deudas contraídas sucesivamente obliga al gobierno a emitir nuevos empréstitos, en cuanto se presentan nuevos gastos extraordinarios. El sistema fiscal moderno, que gira todo él en torno a los impuestos sobre los artículos de primera necesidad (y por tanto a su encarecimiento) lleva en sí mismo, como se ve, el resorte propulsor de su progresión automática.

El encarecimiento excesivo de los artículos no es un episodio pasajero, sino más bien un principio. Por eso en Holanda, primer país en que se puso en práctica este sistema, el gran patriota De Witt lo ensalza en sus *Máximas* como el mejor sistema imaginable para hacer al obrero sumiso, frugal, aplicado y... agobiado de trabajo. Pero, aquí no nos interesan tanto los efectos aniquiladores de este sistema en cuanto a la situación de los obreros asalariados como la expropiación violenta que supone para el campesino, el artesano, en una palabra, para todos los sectores de la pequeña clase media. Acerca de esto no hay discrepancia, ni siquiera entre los economistas burgueses. Y a reforzar la eficacia expropiadora de este mecanismo, por si aún fuese poca, contribuye el sistema proteccionista, que es una de las piezas que lo integran.

La parte tan considerable que toca a la deuda pública y al sistema fiscal correspondiente en la capitalización de la riqueza y en la expropiación de las masas, ha hecho que multitud de autores, como Cobbet, Doubleday y otros, busquen aquí, sin razón, la causa principal de la miseria de los pueblos modernos.

El *sistema proteccionista* fue un *medio artificial para fabricar fabricantes, expropiar a obreros independientes, capitalizar los medios de producción y de vida de la nación y abreviar el tránsito del antiguo al moderno régimen de producción*. Los estados europeos se disputaron la patente de este invento y, una vez puestos al servicio de los acumuladores de plusvalía, abrumaron a su propio pueblo y a los extraños, para conseguir aquella finalidad, con la carga indirecta de los aranceles protectores, con el fardo directo de las primas de exportación, etc. En los países secundarios sometidos a otros se exterminó violentamente toda la industria, como hizo por ejemplo Inglaterra con las manufacturas laneras en Irlanda. En el continente europeo, vino a simplificar notablemente este proceso el precedente de Colbert. Aquí, una parte del *capital originario de los industriales sale directamente del erario público*. ¿Para qué —exclama Mirabeau— ir a buscar tan lejos la causa del esplendor

manufacturero de Sajonia antes de la guerra de los Siete años? ¡180 millones de deuda pública! [66]

El sistema colonial, la deuda pública, la montaña de impuestos, el proteccionismo, las guerras comerciales, etc., todos estos vástagos del verdadero período manufacturero se desarrollaron en proporciones gigantescas durante los años de infancia de la *gran industria*. El nacimiento de esta potencia es festejado con la gran cruzada heródica del *rapto de niños*. Las fábricas reclutan su personal, como la Marina real, por medio de la prensa. Sir F. M. Eden, al que tanto enorgullecen las atrocidades de la campaña librada desde el último tercio del siglo XV hasta su época, fines del siglo XVIII, para expropiar de sus tierras a la población del campo, que tanto se complace en ensalzar este proceso histórico como un proceso "necesario" para abrir paso a la agricultura capitalista e "instaurar la proporción justa entre la agricultura y la ganadería", no acredita la misma perspicacia económica cuando se trata de reconocer la *necesidad del robo de niños y de la esclavitud infantil* para abrir paso a la transformación de la manufactura en industria fabril e *instaurar la proporción justa entre el capital y la mano de obra*. "Merece tal vez la pena —dice este autor— que el público se pare a pensar si una manufactura cualquiera que, para poder trabajar prósperamente, necesita saquear *cottages* y asilos buscando los niños pobres para luego, haciendo desfilar a un tropel tras otro, martirizarlos y robarles el descanso durante la mayor parte de la noche; una manufactura que, además, mezcla y revuelve a montones personas de ambos sexos, de diversas edades e inclinaciones, en tal mescolanza que el contagio del ejemplo tiene forzosamente que conducir a la depravación y al libertinaje; si esta manufactura, decimos, puede enriquecer en algo la suma del bienestar nacional e individual." [66] "En Derbyshire, Nottinghamshire y sobre todo en Lancashire —dice Fielden— la maquinaria recién inventada fue empleada en grandes fábricas, construidas junto a ríos capaces de mover la rueda hidráulica. En estos centros, lejos de las ciudades, se necesitaron de pronto miles de brazos. Lancashire sobre todo, que hasta entonces había sido una ciudad relativamente poco poblada e improductiva, atrajo hacia sí una enorme población. Se requisaban principalmente las manos de dedos finos y ligeros. Inmediatamente, se impuso la *costumbre* de traer *aprendices* (!) de los diferentes asilos parroquiales de Londres, Birmingham y otros sitios. Así fueron expedidos al norte miles y miles de criaturitas impotentes, desde los siete hasta los trece o los catorce años. Los patronos (es decir, los ladrones de niños), solían vestir y dar de comer a sus víctimas, alojándolos en las "casas de aprendices", cerca de la fábrica. Se nombraban *vigilantes*, encargados de fiscalizar el trabajo de los muchachos. Estos capataces de esclavos estaban interesados en que los aprendices se matasen trabajando, pues su sueldo era proporcional a la cantidad

[65] "Pourquoi aller chercher si loin la cause de l'éclat manufacturier de la Saxe avant la guerre? Cent quatre-vingt millions de dettes faites par les souverains!" Mirabeau, *De la Monarchie Prusienne*, t. VI, p. 101.

[66] Eden, *The State of the Poor*, t. II, cap. I, pp. 420, 421 y 422.

de producto que a los niños se les arrancaba. El efecto lógico de esto era una crueldad espantosa... En muchos distritos fabriles, sobre todo en Lancashire, estas criaturas inocentes y desgraciadas, consignadas al fabricante, eran sometidas a las más horribles torturas. Se las mataba trabajando..., se las azotaba, se las cargaba de cadenas y se las atormentaba con los más escogidos refinamientos de crueldad; en muchas fábricas, andaban muertos de hambre y se les hacía trabajar a latigazos... En algunos casos, se les impulsaba hasta al suicidio... Aquellos hermosos y románticos valles de Derbyshire, Nottinghamshire y Lancashire, ocultos a las miradas de la publicidad, se convirtieron en páramos infernales de tortura, y no pocas veces de matanza... Las ganancias de los fabricantes eran enormes. Pero no hacían más que afilar sus dientes de ogro. Se implantó la práctica del "trabajo nocturno"; es decir, que después de tullir trabajando durante todo el día a un grupo de obreros, se aprovechaba la noche para baldar a otro; el grupo de día caía rendido sobre las camas calientes todavía de los cuerpos del grupo de noche, y viceversa. En Lancashire hay un dicho popular, según el cual las camas no se enfrían nunca." [67]

Con los progresos de la producción capitalista durante el período manufacturero, la opinión pública de Europa perdió los últimos vestigios de pudor y de conciencia que aún le quedaban. Los diversos países se jactaban cínicamente de todas las infamias que podían servir de *medios de acumulación de capital*. Basta leer, por ejemplo, los ingenuos Anales del Comercio, del intachable A. Anderson. En ellos se proclama a los cuatro vientos, como un triunfo de la sabiduría política de Inglaterra, que, en la paz de Utrecht, este país arrancó a los españoles, por el tratado de asiento, el privilegio de poder explotar también entre África y la América española la trata de negros, que hasta entonces sólo podía explotar entre África y las Indias Occidentales inglesas. Inglaterra obtuvo el privilegio de suministrar a la América española, hasta 1743, 4,800

[67] John Fielden, *The Curse of the factory System*, pp. 5 y 6. Sobre las infamias cometidas en sus orígenes por el sistema fabril, véase doctor Aikin (1795), *Description of the Country from 30 to 40 miles around Manchester*, p. 219, y Gisborne, *Enquiry into duties of men*, 1795, t. II. Como la máquina de vapor retiró a las fábricas de la orilla de los ríos, trayéndolas del campo al centro de la ciudad, el forjador de plusvalía, siempre dispuesto a "sacrificarse", no necesitaba ya que le expidiesen los esclavos a la fuerza de los asilos, pues tenía el material infantil más a mano. Cuando Sir R. Peel (padre del "ministro de la plausibilidad") presentó en 1815 su ley de protección de la infancia, F. Horner (lumen del Bullion-Comité e íntimo amigo de Ricardo) declaró, en la Cámara de los Comunes: "Es público y notorio que, al subastarse los efectos de un industrial quebrado, se sacó a pública subasta y se adjudicó una banda, si se le permitía esta expresión, de niños fabriles, como parte integrante de su propiedad. Hace dos años (en 1813) se planteó ante el King's Bench un caso repugnante de éstos. Se trataba de un cierto número de muchachos que una parroquia de Londres había cedido a un fabricante, el cual, a su vez, los traspasó a otro. Por fin, algunas personas caritativas los encontraron, completamente famélicos (absolute famine). Pero, a conocimiento suyo, como vocal de la Comisión parlamentaria de investigación, había llegado otro caso más repugnante todavía. Hace no muchos años, una parroquia de Londres y un fabricante de Lancashire habían hecho un contrato, en que se estipulaba que el segundo aceptaría, por cada veinte niños sanos, un idiota."

negros al año. Este comercio servía, a la vez, de pabellón oficial para cubrir el contrabando británico. Liverpool se engrandeció gracias al comercio de esclavos. Este comercio era su método *de acumulación originaria*. Y todavía es hoy el día en que los "honrados" liverpoolenses cantan como Píndaro a la trata de esclavos —véase la citada obra del Dr. Aikin, publicada en 1795—, que "exalta hasta la pasión el espíritu comercial y emprendedor, produce famosos navegantes y arroja enormes beneficios". En 1730, Liverpool dedicaba 15 barcos al comercio de esclavos; en 1751 eran ya 53; en 1760, 74; en 1770, 96, y en 1792, 132.

A la par que implantaba en Inglaterra la esclavitud infantil, la industria algodonera servía de acicate para convertir el régimen más o menos patriarcal de esclavitud de los Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo.[68]

Tantae molis erat para dar rienda suelta a las *"leyes naturales y eternas"* del régimen de producción capitalista, para consumar el proceso de divorcio entre los obreros y las condiciones de trabajo, para transformar en uno de los polos, los medios sociales de producción y de vida en *capital*, y en el polo contrario la masa del pueblo en *obreros asalariados*, en *"pobres trabajadores"* y libres, este *producto artificial de la historia moderna*.[69]

Si el *dinero*, según Augier,[70] "nace con manchas naturales de sangre en un carrillo", el *capital* viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza.[71]

[68] En 1790, en las Indias Occidentales inglesas había 10 esclavos por cada hombre libre; en las Indias francesas, 14; en las holandesas, 23. (Henry Brougham, *An inquiry into the Colonial Policy of the European Powers*, Edimburgo, 1803, t. II, p. 74.

[69] La expresión *"labouring poor"* aparece en las leyes inglesas desde el mismo instante en que adquiere notoriedad la clase de los obreros asalariados. Los "labouring poor" se distinguen, de una parte, de los "idle poor", de los mendigos, etc., y, de otra parte, de los obreros que todavía no han sido completamente desplumados, ya que son propietarios de sus instrumentos de producción. De la ley, la expresión de "labouring poor" pasó a la economía política, desde Culpeper, J. Child, etc., hasta A. Smith y Eden. Júzguese, pues, de la *bonne foi* del "execrable *political* cantmonger" Edmund Burke, cuando dice que el término de "labouring poor" no es más que "execrable political cant". Este sicofante, que, a sueldo de la oligarquía inglesa, se hizo pasar por romántico frente a la revolución francesa exactamente lo mismo que antes, al estallar los disturbios de Norteamérica, se había hecho pasar por liberal frente a la oligarquía inglesa a sueldo de las colonias norteamericanas, no era más que un vulgar burgués. "Las leyes del comercio son leyes de la naturaleza y, por consiguiente, leyes de Dios." (E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, pp. 31 y 32.) Nada tiene, pues, de extraño que él, fiel a las leyes de Dios y de la naturaleza, se vendiese siempre al mejor postor. En las obras del rev. Tucker —Tucker era cura y tory, pero fuera de esto, una persona decente y un buen economista— encontramos una magnífica caracterización de este Edmundo Burke, durante su época liberal. Dada la infame versatilidad que hoy impera y que profesa el más devoto de los cultos a "las leyes del comercio", no hay más remedio que sacar a la vergüenza pública a todos los Burkes, los cuales sólo se distinguen de sus imitadores por una cosa: el talento.

[70] Marie Augier, *Du Crédit Public* [París, 1842, p. 265].

[71] "El capital (dice el *Quarterly Reviewer* huye de los tumultos y las riñas y es tímido por naturaleza. Esto es verdad, pero no toda la verdad. El capital tiene horror a la ausencia de ganancia o a la ganancia demasiado pequeña, como la naturaleza tiene horror al vacío. Conforme aumenta la ganancia, el capital se envalentona. Asegúresele un 10 por 100 y acudirá adonde sea; un 20 por 100, y se sentirá ya animado; con un 50 por 100, positivamente temerario; al 100 por 100, es capaz de saltar por encima de todas las leyes humanas; el 300 por 100, y no hay crimen a que no se arriesgue, aunque arrostre el patíbulo. Si el tumulto y las riñas suponen ganancia, allí estará el capital encizañándolas. Prueba: el contrabando y la trata de esclavos." (P. J. Dunning, *Trade-Unions*, etc., p. 36.)

7. *Tendencia histórica de la acumulación capitalista*

¿A qué tiende la *acumulación originaria del capital*, es decir, su génesis histórica? Cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple *cambio de forma*, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la *expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo*.

La propiedad privada, por oposición a la propiedad social, colectiva, sólo existe allí donde los instrumentos de trabajo y las condiciones externas de éste pertenecen en propiedad a los particulares. Pero el carácter de la propiedad privada es muy distinto, según que estos particulares sean obreros o personas que no trabajen. Las infinitas modalidades que a primera vista presenta este derecho son todas situaciones intermedias que oscilan entre estos dos extremos.

La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria y ésta una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del propio trabajador. Cierto es que este sistema de producción existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otros regímenes de anulación de la personalidad. Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada allí donde el trabajador es *propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo*: el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como un virtuoso.

Este régimen supone la *diseminación* de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de éstos, y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, la conquista y regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas *sociales* productivas. Sólo es compatible con los estrechos límites elementales, primitivos, de la producción y la sociedad. Querer eternizarlo equivaldría, como acertadamente dice Pecqueur, a "decretar la mediocridad general". Al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo alumbra los medios materiales para su destrucción. A partir de este momento, en el seno de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten cohibidas por él. Hácese necesario destruirlo, y es destruido. Su destrucción, la *transformación de los medios de producción individuales y desperdigados en medios sociales y concentrados de producción*, y, por tanto, de la propiedad raquítica de muchos en propiedad gigantesca de pocos, o lo que es lo mismo, la *expropiación que priva a la*

gran masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo, esta espantosa y difícil *expropiación de la masa del pueblo*, forma la prehistoria del capital. Abarca toda una serie de métodos violentos, entre los cuales sólo hemos pasado revista aquí, como *métodos de acumulación originaria del capital*, a los más importantes y memorables. La expropiación del productor directo se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas. La *propiedad privada fruto del propio trabajo* y basada, por así decirlo, en la compenetración del *obrero individual e independiente con sus condiciones de trabajo*, es devorada por la *propiedad privada capitalista*, basada en la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre.[72]

Una vez que este *proceso de transformación* corroe suficientemente, en profundidad y en extensión, la sociedad antigua; una vez que los trabajadores se convierten en proletarios y sus *condiciones de trabajo* en *capital*; una vez que el régimen capitalista de producción se mueve ya por sus propios medios, el rumbo ulterior de la socialización del trabajo y de la transformación de la tierra y demás medios de producción en medios de producción explotados socialmente, es decir, *colectivos*, y, por tanto, la marcha ulterior de la *expropiación de los propietarios privados, cobra una forma nueva*. Ahora, ya no se trata de expropiar al trabajador independiente, sino de expropiar al capitalista explotador de numerosos trabajadores.

Esta *expropiación* la lleva a cabo el juego de las leyes inmanentes de la *propia producción capitalista*, la *centralización de los capitales*. Cada capitalista desplaza a otros muchos. Paralelamente con esta centralización del capital o *expropiación de muchos capitalistas por unos pocos*, se desarrolla en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo utilizables sólo colectivamente, la economía de todos los medios de producción al ser empleados como medios de producción de un trabajo combinado, social, la absorción de todos los países por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional del régimen capitalista. Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El *monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción* que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. *Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*

[72] "Nos hallamos en una situación totalmente nueva en la sociedad... Aspiramos a separar toda clase de propiedad de toda clase de trabajo." (Sismondi, *Nouveaux Principes de l'Economie Politique*, t. II, p. 434.)

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la *propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo*. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Ésta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*.

La transformación de la propiedad privada dispersa y basada en el trabajo personal del individuo en propiedad privada *capitalista* fue, naturalmente, un proceso muchísimo más lento, más duro y más difícil, que será la transformación de la propiedad capitalista, que en realidad descansa ya sobre métodos sociales de producción, en propiedad *social*. Allí, se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo.[73]

[73] "Los progresos de la industria, cuyo agente ciego y pasivo es la burguesía, hacen que el aislamiento de los obreros por la concurrencia sustituya su unión revolucionaria por la asociación. Por eso, conforme avanza la gran industria, la burguesía siente vacilar bajo sus pies el terreno sobre el que produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, a sus propios enterradores. Su ruina y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables... De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, no hay más clase verdaderamente revolucionaria que una: el proletariado. Las demás clases agonizan y perecen con la gran industria, el proletariado es el producto más genuino de ésta. Las clases medias, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino: todos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como clases medias...; son reaccionarias, pues se empeñan en volver atrás la rueda de la historia." (Carlos Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Londres, 1848, pp. 9 y 11.)

Karl

MARX

Manuscritos

Altaya

dio el reproche de la división, pues también en el latifundio reina la división, sólo que en forma rígida y anquilosada. En general, la propiedad privada se apoya siempre sobre la división. Por lo demás, así como la división de la propiedad territorial reconduce al latifundio como riqueza-capital, así también la propiedad territorial feudal tiene que marchar necesariamente hacia la división, o al menos caer en manos de los capitalistas, haga lo que haga.

Pues el latifundio, como sucede en Inglaterra, echa a la inmensa mayoría de la población en brazos de la industria y reduce a sus propios obreros a una miseria total. Engendra y aumenta, pues, el poder de su enemigo, del capital, de la industria, al arrojar al otro lado brazos y toda una actividad del país. Hace a la mayoría del país industrial, esto es, adversaria del latifundio. Así que la industria ha alcanzado un gran poder, como ahora en Inglaterra, arranca poco a poco al latifundio su monopolio frente al extranjero y lo arroja a la competencia con la propiedad territorial extranjera. Bajo el dominio de la industria, el latifundio sólo podría asegurar su magnitud feudal mediante el monopolio frente al extranjero, para protegerse de las leyes generales del comercio, que contradicen su esencia feudal. Una vez arrojado a la competencia, sigue sus leyes como cualquier otra mercancía a ella arrojada. Va fluctuando, creciendo y disminuyendo, volando de unas manos a otras y ninguna ley puede mantenerlo ya en unas pocas manos predestinadas.

(XXI) La consecuencia inmediata es el fraccionamiento en muchas manos, en todo caso caída en el poder de los capitalistas industriales.

Finalmente, el latifundio que de esta forma ha sido mantenido por la fuerza y ha engendrado junto a sí una temible industria, conduce a la crisis aún más rápidamente que la división de la propiedad territorial, junto a la cual el poder de la industria está siempre en segundo rango.

El latifundio, como vemos en Inglaterra, ha perdido ya su carácter feudal y tomado carácter industrial cuando

quiere hacer tanto dinero como sea posible. Da al propietario la mayor renta posible, al arrendatario el beneficio del capital más elevado que sea posible. Los trabajadores del campo están así ya reducidos al mínimo y la clase de los arrendatarios representa ya dentro de la propiedad territorial el poder de la industria y del capital. Mediante la competencia con el extranjero, la mayor parte de la renta de la tierra deja de poder constituir un ingreso independiente. Una gran parte de los propietarios debe ocupar el puesto de los arrendatarios, que de este modo se hunden parcialmente en el proletariado. Por otra parte, muchos arrendatarios se apoderan de la propiedad territorial, pues los grandes propietarios, merced a sus cómodos ingresos, se han dedicado en su mayoría a la disipación y son, en la mayor parte de los casos, también incapaces para dirigir la agricultura en gran escala; no poseen ni capital ni capacidad para explotar la tierra y el suelo. Así, pues, una parte de éstos se arruina completamente. Finalmente, el salario reducido al mínimo debe ser aún más reducido para resistir la nueva competencia. Esto conduce entonces necesariamente a la revolución.

La propiedad territorial tenía que desarrollarse en cada una de estas dos formas para vivir en una y otra su necesaria decadencia, del mismo modo que la industria tenía que arruinarse en la forma del monopolio y en la forma de la competencia para aprender a creer en el hombre.

El trabajo enajenado

(XXII) Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabaja-

dor queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos.

// La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas. En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice. Hemos visto cómo para ella hasta el intercambio mismo aparece como un hecho ocasional. Las únicas ruedas [20] que la Economía Política pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*, la *competencia*.

Justamente porque la Economía Política no comprende la coherencia del movimiento pudo, por ejemplo, oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libre empresa a la de la corporación, la de la división de la tierra a la del gran latifundio, pues competencia, libertad de empresa y división de la tierra fueron comprendidas y estudiadas sólo como consecuencias casuales, deliberadas e impuestas por la fuerza del monopolio, la corporación y la propiedad feudal, y no como sus resultados necesarios, inevitables y naturales.

Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema *monetario*.

No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.

El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. //

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida*

del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento,* como enajenación.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo [21]. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior,* sino que existe *fuera de él,* independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

(XXIII) Consideraremos ahora más de cerca la *objetivación,* la producción del trabajador, y en ella el *extrañamiento,* la *pérdida* del objeto, de su producto.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza,* sin el *mundo exterior sensible.* Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida,* en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo.

En consecuencia, cuanto más *se apropia* el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de *víveres* en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *víveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo,* es decir, porque recibe *trabajo;* en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia.* Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador,* en segundo término porque puede existir como *sujeto físico.* El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.

(La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.)

La Economía Política oculta la enajenación esencial

del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.

Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. La relación del acaudalado con el objeto de la producción y con la producción misma es sólo una *consecuencia* de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más tarde este otro aspecto.

Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el *trabajador* y la producción.

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo.* Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí [22] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo [23] cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado.* Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales [24].

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación

es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la *cosa*.

(XXIV) Aún hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del *trabajo enajenado*.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre [25].

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la

naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser *(1)* un medio de subsistencia inmediato, como por ser *(2)* la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Como quiera que el trabajo enajenado *(1)* convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, *(2)* lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.

Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*.

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho

de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia.*

La producción práctica de un *mundo objetivo,* la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico.* Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre,* pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo

enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica,* su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.

Mediante la enajenación, la conciencia del hombre que el hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio.

El trabajo enajenado, por tanto:

3) Hace del *ser genérico del hombre,* tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana.*

4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre.* Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro.* Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.

(XXV) Hemos partido de un hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción. Hemos expuesto el concepto de este hecho: el trabajo *enajenado, extrañado*. Hemos analizado este concepto, es decir, hemos analizado simplemente un hecho económico.

Veamos ahora cómo ha de exponerse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado, extrañado.

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?

Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?

A un ser *otro* que yo.

¿Quién es ese ser?

¿Los dioses? Cierto que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, India, Méjico, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aún menos de la *naturaleza*. Qué contradictorio sería que cuando más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuando más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto.

El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser *goce* y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres.

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva* y *real* a través de su relación con los otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la cumpulsión y el yugo de otro.

Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento se opera es un medio práctico. En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes [zz] que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.

Hasta ahora hemos considerado la relación sólo desde

[zz] Sigo aquí el texto de MEGA, que dice *Mächten*, que es el término que emplea también la edición Dietz. En la edición de Hillman se dice, por el contrario, *Menschen* (hombres).

el lado del trabajador; la consideraremos más tarde también desde el lado del no trabajador.

Así, pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado (de la vida enajenada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada.* Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca.

Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo término que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación.*

Este desarrollo ilumina al mismo tiempo diversas colisiones no resueltas hasta ahora.

1) La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos, que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo enajenado.

Comprendemos también por esto que *salario* y *propiedad privada* son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo; en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario. Detallaremos esto más tarde. Limitándonos a extraer ahora algunas consecuencias (XXVI).

Un *alza forzada de los salarios,* prescindiendo de todas las demás dificultades (prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida), no sería, por tanto, más que una *mejor remuneración de los esclavos,* y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas.

Incluso la *igualdad de salarios,* como pide *Proudhon,* no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto.

El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro.

2) De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores,* no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.

Así como mediante el *análisis* hemos encontrado el concepto de *propiedad privada* partiendo del concepto de *trabajo enajenado, extrañado,* así también podrán desarrollarse con ayuda de estos dos factores todas las *categorías* económicas y encontraremos en cada una de estas

categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una *expresión determinada, desarrollada,* de aquellos primeros fundamentos.

Antes de considerar esta estructuración, sin embargo, tratemos de resolver dos cuestiones.

1) Determinar la *esencia* general de la *propiedad privada,* evidenciada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social.*

2) Hemos aceptado el *extrañamiento del trabajo,* su *enajenación,* como un hecho y hemos realizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el *hombre a enajenar, a extrañar su trabajo?* ¿Cómo se fundamenta este *extrañamiento* en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.

ad. 1) *Esencia general de la propiedad privada y su relación con la propiedad verdaderamente humana.*

El trabajo *enajenado* se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan recíprocamente o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La *apropiación* aparece como extrañamiento, como *enajenación* y la *enajenación* como *apropiación,* el *extrañamiento* como la verdadera *naturalización.*

Hemos considerado un aspecto, el trabajo *enajenado* en relación al *trabajador* mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la *relación de propiedad del no-trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo. La propiedad privada* como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, *la relación del trabajador con el trabajo,* con

el producto de su trabajo y con el no trabajador, y la relación *del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo.*

Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se *apropia* de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder *extraño,* consideremos ahora la relación de este hombre *extraño* al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto.

Por de pronto [26] hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación,* aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación,* del *extrañamiento.*

En segundo término, que el *comportamiento práctico, real,* del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico.*

(XXVII) *Tercero.* El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador [27].

Consideremos más detenidamente estas tres relaciones.