

JULIO SILVA SOLAR

A TRAVES DEL MARXISMO



EDITORIAL DEL PACIFICO S. A.
SANTIAGO DE CHILE

*Es propiedad. Derechos reservados
para todos los países. Inscripción
Nº 14117. Copyright by Editorial
Del Pacífico S. A., Ahumada 57,
Cas. 3126, Santiago de Chile. 1951.*

IMPRESO Y HECHO EN CHILE
PRINTED AND MADE IN CHILE
DEL PACIFICO, IMPRESORES.

PROLOGO

I

Contra lo que pudiera creerse y lo que muchos sostienen, la crítica del marxismo está lejos de hallarse agotada. Es verdad que, desde la publicación del Manifiesto Comunista, los estudios sobre las doctrinas de Marx son innumerables. Sin embargo, a poco que se fije la atención en el carácter de los comentarios aparecidos, se advierte que ellos han dejado sin tocar algunos aspectos esenciales del marxismo.

Este hecho puede ser explicado. Las concepciones de Carlos Marx fueron miradas durante un largo tiempo como algo sobre lo cual no convenía pronunciarse. Esa especie de sospechoso silenciamiento, que determinados círculos sociales imponen sobre hombres o ideas más o menos "escandalosas", ha sido empleado largamente contra el marxismo. De aquí han partido los discípulos de Marx para imputar a la "sociedad burguesa" un olvido premeditado de la teoría que según ellos, prueba su próxima desaparición. Este cargo, en verdad, exagera, con fines de propaganda, el hecho a que aludimos más arriba. Pero no lo explica todo. La verdad es que si el marxismo ha sido olvidado en el plano filosófico, por ejemplo, ello es en gran parte por razones perfectamente justificables. En efecto, no puede esperarse de los filósofos una actitud simpática hacia un autor o un sistema que empiezan por colocarse al margen de la filosofía. Mas, dejando esto de mano, no resulta difícil observar que las exposiciones marxistas parecen por lo general redactadas precisamente para que no se las tome en serio. Sea como sea, el hecho es que, desde hace algún tiempo, la presencia del marxismo en el mundo de las ideas y de la vida política es tan tremendamente aguda que nadie puede ya desconocerlo. Pasaron los tiempos en que los marxistas tenían derecho a quejarse de que se les ignoraba. Más bien parecería necesario insistir en lo con-

trario: la ignorancia que los comunistas sufren respecto de las otras corrientes del pensamiento actual.

Pero, aún hoy día sería ilegítimo decir que las teorías de Marx han sido objeto de un análisis crítico completo. Las razones no son, a nuestro juicio, difíciles de encontrar. Por de pronto, es necesario descartar las exposiciones de los autores marxistas. Ellas se limitan — sobre todo en el plano filosófico — a repetir y ampliar un poco los esquemas demasiado fáciles con los cuales Federico Engels satisfizo las exigencias de vulgarización propias de toda doctrina nueva. Sólo en los últimos tiempos, ciertos marxistas, como el francés Henry Lefebvre, han introducido algunos aportes verdaderamente serios a partir de los fundamentos dados por Marx. Enseguida, los escritores que no siguen las teorías de Marx y que, a su vez, son capaces de filosofar sobre los problemas del hombre, — me refiero, por ejemplo, a Sartre, Berdiaeff o Maritain — se detienen largamente en el marxismo, pero sólo para fijar el lugar que es preciso reconocerle dentro de la concepción filosófica o cultural que se trata de desarrollar.

Así resulta que una exposición sistemática del marxismo no ha sido escrita hasta ahora. Al hablar de este modo, me refiero sobre todo a un enfoque que replantee, dentro de una perspectiva objetiva, los problemas del marxismo y considere sus soluciones en relación con el acervo filosófico tradicional. En verdad, lo que ocurre con Marx y Engels es que ellos partieron de un punto de vista excesivamente personal. Para entender bien el sentido de sus respuestas, hace falta volver a los temas fundamentales del pensamiento, señalar los vínculos entre éstos y las doctrinas marxistas, reclasificar y readaptar los puntos de vista de los autores citados.

Sin este trabajo de sistematización, casi puramente metodológico, nos parece imposible dar o entender el sentido mismo de las doctrinas marxistas. Pero, sin duda, no es esa una labor adecuada para un verdadero pensador, sino sólo para los expositores.

Y, sin embargo, la necesidad de tal tarea es urgentísima. ¿Cómo comprender, por ejemplo, las dos oposiciones fundamentales del marxismo, — idealismo-materialismo, metafísica-dialéctica—, si no se somete cada uno de estos conceptos a una investigación que ponga en claro los diversos problemas que se pretende incluir en ellos y de los cuales los autores marxistas no tienen al parecer ninguna conciencia clara?

No se nos ofrece aquí la oportunidad de adelantar sobre la

materia señalada; diremos solamente que, si tal esfuerzo de clasificación se verificara, tanto los marxistas como aquellos que se escandalizan ante su famoso "materialismo" encontrarían algunas sorpresas y se sentirían mucho más próximos entre sí de lo que se figuran. ¿Parecerá excesivamente temerario decir, por ejemplo, que la célebre y temida lógica de la contradicción (dialéctica) puede ser considerada en el fondo, como una nueva fórmula para la vieja ontología aristotélica? ¿Y se nos permitiría aún añadir que toda la energía puesta en la defensa del "materialismo" por algunos marxistas connotados no pasa de ser, a veces, otra cosa que un esfuerzo en pro del realismo geoseológico más ingenuo?

Por nuestra parte, creemos que dichas tesis podrían ser ampliamente desenvueltas. Tal cosa no ha sido hecha hasta ahora. Nos parecía justo recordarlo en presencia de un trabajo que, como el de Julio Silva, vuelve a plantear varios de los problemas señalados.

II

Si pasamos ahora de estas apreciaciones generales a la situación particular de la crítica católica, no hay duda que todas las deficiencias posibles se acentúan. Tal observación enjuicia sobre todo el nivel en que se encuentran los estudios sobre marxismo en un país como el nuestro. Porque es evidente que las cosas no ocurren así en Francia, por ejemplo. Allí la necesidad de conocer seriamente la doctrina marxista, de estudiarla sobre la base de la comprensión que todo pensamiento exige, y asimilar profundamente lo que sea posible se ha convertido en una directiva imprescindible para todo aquel que enfoca el asunto. Por desgracia, no siempre ha ocurrido así y menos aún en un país como Chile. Aquí el problema filosófico se convierte rápidamente en un problema político y toda tendencia a pensar con objetividad parece una concesión.

En general, los análisis sobre el marxismo denotan un estudio muy ligero. Ellos son enfoques demasiado exteriores a la entraña del pensamiento mismo o resúmenes hechos con vistas a la edificación de cualquiera. Se comprende que tales críticas no hayan producido, en general, efectos de ninguna clase. En este sentido, uno de los errores más frecuentes consiste en caricaturizar la significación materialista de la doctrina. La consabida creencia de que el marxismo "niega los valores espirituales" arranca de allí. Y, por

cierto, la fructífera tarea de buscar un enlace filosófico entre algunos fundamentos del tomismo y ciertas tesis de Marx ha quedado siempre aplastada por el ambiente de escándalo que tal tentativa provocaría. Sin embargo, la cosa no es, a nuestro juicio, excesivamente difícil. Para citar un ejemplo, diremos que toda la argumentación marxista sobre la "identidad de contrarios" — que se mira como un aporte propio de la filosofía hegeliano-marxista — supone por entero la solución tomista sobre el problema medioeval de los universales. Más aún, la identidad de contrarios viene a apuntar exactamente, bajo una terminología que juzgamos inadecuada, a la misma idea que el viejo realismo moderado se proponía mostrar.

Creemos que, para los efectos de clarificar las ideas, tanto los católicos como los marxistas tendrían mucho que ganar si olvidaran un poco el dogmatismo habitual con que unos y otros se enfrentan. En este sentido, la crítica que se pudiera dirigir contra los segundos es acaso más fuerte que la que merecen los primeros. Digamos sin ningún temor que no hay escritores marxistas capaces de sentir hacia el tomismo, por ejemplo, la necesidad de adoptar una actitud seria. Aún un hombre como Lefebvre, a quien citamos más arriba, descubre sus lados flacos cuando suministra alguna observación sobre la materia. En estos casos, el empleo de una cierta fraseología ritual, despectivamente condenatoria, es lo más que se puede conseguir. Cualquiera que sea el atraso de los católicos frente a las doctrinas marxistas y sobretodo frente a determinados criterios que el marxismo ha sabido poner a la luz genialmente — como el rechazo del moralismo y la denuncia de la mentira envuelta en algunas "ideas elevadas" —, no hay duda que el retraso de los marxistas, para comprender la actualidad de una filosofía como el tomismo, es aún mayor.

III

Todo lo anterior nos ha sido sugerido por el libro que el lector tiene entre sus manos. Se trata justamente de un ensayo que interesa por varios conceptos. Por de pronto, hemos aquí ante una confrontación entre tomismo y marxismo. Julio Silva se apoya en la primera de estas filosofías y hace un esfuerzo por comprender la segunda. Resulta de aquí un análisis que, por un lado, aporta va-

rias cosas interesantes y, por el otro, supera largamente las deficiencias a que antes nos habíamos referido.

¿En qué consisten aquellas? Señalemos aquí brevemente dos de ellas. Una está en el plano filosófico y se refiere a la utilización de la idea tomista de la analogía para comprender la historia. En este punto, el autor ha visto claro. La filosofía tomista le aparece como un pensamiento que prescinde de lo histórico, pero que acaso tiene instrumentos conceptuales que permitirían una aproximación. En cambio, el marxismo es precisamente una filosofía historicista. Por este mismo hecho responde de un modo más vital a las exigencias del mundo contemporáneo. Pero lo hace, sin duda, desde el punto de vista de la dialéctica, esto es, de aquello que Julio Silva llama "este devenir insaciable que devora todas las cosas". Para un cristiano, el problema consiste en salvar la idea de que el mundo del hombre es un devenir, un movimiento, en el cual la necesidad de aceptar cambios profundos, de no inmovilizarse en el pasado, de saber asimilar lo nuevo es absolutamente fundamental; pero, al mismo tiempo, el cristiano debe negar la tesis — en la cual consistiría propiamente la dialéctica — de que la historia es un devenir "que devora todas las cosas", esto es, una sucesión de hechos que se explican siempre por sí mismos y ante los cuales no cabe jamás formular un juicio condenatorio.

El problema es serio porque el marxismo parece no poder resolverlo. Su tesis es, a nuestro juicio, claramente contradictoria. En efecto, el análisis social permanece en un terreno de absoluto determinismo, de justificación de los hechos en cuanto hechos. Sin embargo, al mismo tiempo, se presenta como una teoría política y un ideal de conducta ante esos mismos hechos. La noción tomista de la analogía permitiría, en cambio, concebir una verdad humana que se realiza parcialmente en la historia, que, en consecuencia, deja siempre abierto el camino para luchar por una realización diferente, en otro plano, bajo otras circunstancias, pero que jamás se pierde en un relativismo total, en una "dialéctica" que impide por su misma esencia formular un juicio de condenación contra cualquier hecho humano.

La otra nota interesante pertenece al capítulo sobre la propiedad. No sabemos si la crítica que allí se dirige contra la propiedad capitalista, en su relación con el Derecho Natural, haya sido expuesta antes con tanta claridad y de un modo tan sugerente. Las conclusiones a que llega el autor debieran hacer meditar a todos

aqueellos cuya filosofía social se agota en la repetición de la frase: según la filosofía tomista la propiedad privada es de derecho natural y, por lo tanto, toda forma de propiedad colectiva no es cristiana. Julio Silva muestra en forma abrumadora, a nuestro juicio, que el problema debe ser planteado y resuelto de modo muy diferente. Por atacar un aspecto sobre el cual nadie se había atrevido a insistir, el autor ha prestado ya un servicio muy grande a quienes se ocupan de obtener el mayor rendimiento posible del pensamiento social cristiano.

Queremos terminar. A nuestro juicio, el estudio de Julio Silva no sólo permite una confrontación provechosa de dos posiciones que combaten hoy día en todas partes, sino que además sugiere una multitud de problemas sobre los cuales no se ha ahondado todo lo posible. El mismo concepto de dialéctica, por ejemplo, que implica también una significación de orden lógico (la teoría de la contradicción, y cuyos nexos con la que antes expusimos sería preciso mostrar, es un problema ignorado por los marxistas y solamente sugerido por el autor de "A través del marxismo". Lo mismo ocurre con la cuestión relativa a la tesis marxista sobre la ciencia, la relación entre Hegel y Marx y los problemas de interpretación a que ha dado lugar el materialismo histórico. Sobre este último punto, el autor se inclina por la solución "dialéctica", es decir, por la tesis de que Marx y Engels no quisieron jamás reducir la historia al puro desenvolvimiento de los factores económicos. Ellos habrían, por el contrario, sostenido la interpretación de los diversos factores históricos. El punto ha dado lugar a una larga controversia. A nuestro juicio, la mayoría de los comentaristas cometen el error de buscar en Marx y Engels un pensamiento perfectamente armónico consigo mismo. En verdad, se trataría de lo contrario; en el marxismo hay dos tesis paralelas, contradictorias entre sí y que se afirman sucesivamente según los intereses de la causa.

Nos parece que un enfoque de esta especie permite comprender mejor la marcha del pensamiento real de Marx y Engels y las contradicciones notadas por los críticos.

Todo esto nos convence de que el lector encontrará en las reflexiones de Julio Silva un material apropiado para comprender críticamente algunas de las más importantes cuestiones del marxismo.

JAIME CASTILLO VELASCO

P R E S E N T A C I O N

1.—HACIA UNA CRITICA DIALECTICA DEL MARXISMO

Desde una posición cristiana intentaremos lo que hemos llamado crítica dialéctica del marxismo.

Entendemos por esto, una crítica que no se define tanto por el ataque desde fuera o por su irreductible propósito de comprobar diferencias y oposiciones, cuanto por el honrado interés de comprender y penetrar el objeto de su estudio, saliendo al mismo tiempo enriquecida con todo lo valioso que pueda encontrar en él.

Inútil sería ocultar que de alguna manera nos dejaremos tomar por esa "simpatía metodológica" de que habla Jean Lacroix (1). Ocurre que esta simpatía para acercarse a investigar, se acrecienta en la medida que observamos la deformación sistemática que sufren las ideas marxistas al ser enjuiciadas por el mundo burgués.

Hay una tendencia cristiana que orienta sus esfuerzos en un sentido más positivo. Genuino exponente de ella es el Padre Desroches, que en su magnífica obra, "La Significación del marxismo", escribe a este respecto: "Las consideraciones esbozadas aquí se dirigen a aquellos, —felizmente cada vez más numerosos— que de una parte en su experiencia viva, teórica y práctica, han reconocido que marxismo y cristianismo, como hechos históricos concretos, tienen el uno y el otro sobre planos diferentes una significación irrecusable y, de otra parte, saben que las contradicciones de esta experiencia piden no ser rechazadas abstractamente o dejadas entre paréntesis, sino resueltas en un esfuerzo de lucidez y eficacia, cuyo camino o método ellos deben descubrir, ya que precisamente se acercan tiempos en que un esfuerzo de este orden no puede ser postergado indefinidamente. Lo importante no es tal vez que las contradicciones desaparezcan, sino que sean fecundas" (2).

Es dentro de la perspectiva recién señalada que deseamos colocar el presente trabajo.

(1) MARITAIN, Jacques y LACROIX, Jean.—El hombre cristiano y el hombre marxista. pág. 34.

(2) DESROCHES, H. C.—Signification du Marxisme. pág. 247.

2.—ALCANCE Y PLAN DE ESTA OBRA

Estudiar exhaustivamente las tesis marxistas importaría en nuestro entender, una empresa que está muy lejos de la que nos proponemos. Las concepciones de Marx y Engels se extienden sobre un vasto campo de problemas, de la más diversa índole, siendo difícil encontrar, ya sea en el mundo del conocimiento o en el de la acción, algo que le resulte del todo ajeno.

Desde ya conviene establecer que nos encontramos frente a un ensayo, a una hipótesis de investigación que no propone soluciones definitivas, sino que simplemente reflexiona e insinúa ciertos juicios al abordar algunos aspectos del pensamiento marxista.

El plan de este trabajo no es arbitrario. Desde diversos puntos de vista, en la primera parte, nos ha interesado converger hacia algo central: la dialéctica.

Es que la visión dialéctica, —este devenir insaciable que devora todas las cosas—, y más todavía, el método dialéctico materialista, nos parece lo más vital y valedero en el marxismo. Hay aquí verdades que Marx ha puesto de relieve, —desde luego el sentido de lo histórico—, y que una filosofía como la tomista, ninguna otra tan dispuesta siempre a ordenar y distinguir, debe considerar atentamente.

Porque, “distinguiendo el *per se* y el *per accidens*, los tomistas piensan que el progreso de la filosofía continúa no sólo en el seno de la doctrina que ellos profesan como bien fundada, sino también accidentalmente, a través de la proliferación de todos los sistemas mal fundados a los cuales una menos sólida contextura permite arrojarse más rápidamente —desde luego para perecer con ellos— hacia los nuevos aspectos de la verdad que el correr del tiempo hace brotar” (3).

En realidad, ocurre con frecuencia que las más geniales intuiciones sucumben y corren riesgo de perderse absolutamente, aplastadas por el peso y las exigencias de sus propios tesoros, salvándose después, cuando quedan reducidas a su justo valor.

A propósito de Freud, Marx, Darwin y otros, Maritain ha señalado esta verdadera ley de ambivalencia que afecta al progreso filosófico y científico, donde “los grandes descubrimientos, a causa de la desgraciada condición del hombre y de su debilidad para al-

(3) MARITAIN, Jacques.—Los grados del saber. Tomo I, pág. 14.

canzar la verdad, parecen tener necesidad, sobre todo cuando llevan al mundo de los sentidos, de violentos estímulos afectivos, los cuales, a pesar de excitar y guiar la investigación, inclinan por otra parte la inteligencia al error" (4).

También en el caso que nos ocupa sucede algo semejante. El ímpetu dialéctico, lo veremos luego, —sea en Hegel o Marx pero más en este último—, en virtud de un proceso de expansión descontrolado y unilateral, termina negando, es nuestra impresión, las filosofías que él mismo ha engendrado.

Pensamos, pues, que en la dialéctica radica, al mismo tiempo, la grandeza y debilidad del marxismo. De ahí nuestro particular interés hacia ella.

La segunda parte de este trabajo nos lleva al terreno político social. El tema de la propiedad tampoco ha sido escogido al azar.

Tenemos la firme convicción de que sobre esta materia se ha propagado una especie de engaño organizado dirigido en un doble sentido: falsear los objetivos marxistas atribuyéndoles un repudio sin límites a la propiedad personal o privada, lo que está muy lejos de las opiniones sostenidas por Marx y Engels; y presentar a la filosofía de Santo Tomás, al cristianismo y a la Iglesia comprometidos en la mantención del inmovible derecho natural de propiedad privada, del cual el mundo capitalista se proclama, para escarnio de la realidad, su más fervoroso defensor.

Contra este doble y habilidoso fraude, nuestras modestas páginas quieren ser consideradas como una firme protesta.

Estimamos que difícilmente podrá encontrarse un régimen de propiedad tan opuesto a los principios de Santo Tomás y a la conciencia cristiana como el del sistema capitalista en su expresión histórica pasada y actual.

Por otra parte, para el marxismo el régimen de propiedad juega un papel importante en su filosofía de la historia, y sus esfuerzos en el plano político social en que se mueve, para esta etapa histórica, están directa y esencialmente ordenados a la abolición de la propiedad privada capitalista y a construir una sociedad basada en la propiedad social de los medios de producción.

Es por estas consideraciones que de entre los problemas políticos —tomada esta última palabra en su más amplia acepción— hemos elegido éste de la propiedad.

(4) MARITAIN, Jacques.—*Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición canal*. pág. 55.

Primera Parte

DE LA FILOSOFIA

Capítulo Primero

EL MATERIALISMO HISTORICO

1.—EL HISTORICISMO IDEALISTA DE HEGEL

En gran parte se puede definir a Marx en términos de Hegel, ya sea por similitud o por oposición

Siguiendo la opinión de Ferrater Mora, creemos que el pensamiento de Hegel es, en su significación más profunda, teológico (5). Pero de una teología que no está fundada en verdades reveladas, acogidas primero por la fe, sino en una construcción de carácter racional y especulativo, distinta al método y objeto formal de la teología.

El Dios concebido en este formidable esfuerzo de la inteligencia humana que es el sistema hegeliano, resulta también pura racionalidad. Hegel lo llama la Idea o Razón absoluta. Diremos, pues, que esta Idea es algo semejante, aunque de ningún modo idéntico, al Dios de los cristianos, al Pensamiento del pensamiento de Aristóteles (6).

Ella, —participándose—, asume todas las formas de lo particular en la naturaleza y la historia. Ella está en el arte, el derecho, la religión, el Estado, la filosofía; en el bien y el mal, lo justo e injusto, el entendimiento y la cosa, el ser y el devenir.

(5) FERRATER MORA, José.—Cuatro visiones de la historia universal, pág. 145.

(6) MICHELET, Karl L.—Examen crítico de la metafísica de Aristóteles, pág. 339, 340, 341.

Todas las aparentes contradicciones del mundo existente se resuelven en la Idea o Pensamiento absoluto. Toda realidad material o espiritual, es, en su contenido esencial, idea o racionalidad, obscurcida solamente por sus ropajes externos.

Y es que esta divinidad "es todo menos puritana" (7). No busca ni quiere la soledad de su grandeza intocada; desea por el contrario, comprometerse, jugar su suerte, desplegar su riqueza en la aventura del mundo y de la historia, conocer la hostilidad de lo extraño, recorrer todas las expresiones de la vida y de la muerte, penetrar las experiencias del hombre y de su tierra. Lo que no significa perderse para sí. Conserva siempre su primitiva independencia. Es, al mismo tiempo, immanente y trascendente al mundo, si bien más aquello que esto.

Pero este fantástico proceso en que la Idea deviene diversidad real y mundana, no se produce de la manera como generalmente se interpreta al Hacedor bíblico, creando de una vez y para siempre todo cuanto existe sin dejar a las cosas singulares otra misión o alternativa que repetirse o reeditarse hasta el fin de los tiempos. No. La idea se realiza en el tiempo; su desenvolvimiento es, histórico, dialéctico, progresivo.

Sin embargo, su autodesarrollo comienza enajenándose en el mundo de la naturaleza material, al crearlo. Y aquí, en esta primera etapa, la Idea se niega en todo sentido; de ahí que yace prisionada en la repetición cíclica de lo irracional y monótono.

"El movimiento de la naturaleza es la repetición aburrida del mismo ciclo, —dice Hegel—; el individuo cambia, pero las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares pero la trayectoria es permanente. Todo aquí se mueve en círculo que se repite siempre igual" (8). Lo cual repugna a la esencia misma de lo racional o espiritual cuyo dinamismo es ascendente, cada vez hacia lo nuevo y mejor.

Pero el plan dialéctico sigue su marcha. El advenimiento del espíritu humano racional, pensante, señala el comienzo de la historia, y ésta no es otra cosa que "la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia" (9).

(7) FERRATER MORA, José.—Cuatro visiones de la historia universal. pág. 148.

(8) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 51-53; 120-124.

(9) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 135.

La historia, por tanto, del pensar y del ser indisolublemente ligados, es un peregrinaje largo, mas pleno de peripecias, donde se produce la liberación paulatina de la Idea enajenada. El devenir del espíritu se realiza a través de los pueblos o naciones. El Estado es la expresión "articulada" y "orgánica" del pueblo o nación (10).

"Todas las varias manifestaciones de la vida social, incluyendo el derecho, son producto de un proceso dinámico de evolución. Este proceso adopta una forma dialéctica: se realiza mediante una sucesión de tesis, antítesis y síntesis. El espíritu humano establece una tesis que se convierte en idea rectora de una época determinada; contra esta tesis se eleva una antítesis y de la lucha de ambas resulta una síntesis que tiene elementos de las dos y las concilia en un plano más elevado. Este proceso se repite en la historia una y otra vez" (11).

La grandeza o decadencia de los pueblos depende de la proporción o medida en que sean "portadores del concepto supremo que el espíritu ha concebido de sí mismo" (12).

El desarrollo del espíritu, hemos visto, es eminentemente dialéctico, "sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo"; continuamente "cambia de forma supe- rando la forma anterior y permaneciendo siempre igual a sí mismo, pues el pensamiento es lo universal, el género que no muere"; "no sólo transmigra a una nueva envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro" (13).

Es el torrente incontenible que todo lo crea y destruye, que engendra y asume la esencia misma de un ser para después negarlo mediante un proceso interno de lucha y contradicción, que terminará por convertirlo en otro, esencialmente distinto, y que representa una fase superior donde se encuentra involucrado todo lo positivo de la anterior.

El movimiento para Hegel, es un desarrollo permanente, evolutivo, de cambios cuantitativos o accidentales, que no altera la naturaleza cualitativa o substancial de las cosas, pero llegando en un momento dado a un grado tal de cambios cuantitativos que se pro-

(10) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 89.

(11) cit. por HAMILTON, Carlos.—Introducción a la filosofía social. pág. 115.

(13) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 20-21; 51-53; 120-124.

duce uno cualitativo, o sea, una mutación brusca, un cambio de esencia, semejante al tránsito de una especie a otra.

Así, pues, el devenir es evolución más o menos insensible, pero también revolución o saltos, (14) que transforman al sujeto de un modo equivalente a la “generación y corrupción” o “producción y destrucción” de Aristóteles, vale decir, substancialmente (15).

“Haremos la división de la historia, afirma Hegel, en términos de la conciencia que los pueblos han tenido de la libertad. Para los orientales uno sólo era libre; el mundo griego y romano ha sabido que algunos son libres. El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice” (16).

El desenlace de la historia, entonces, se produce cuando la Idea absoluta, —que comenzó su grandiosa aventura negándose, al convertirse en naturaleza, y luego comienza a recobrase en el pensamiento y la historia humana—, se reencuentra plenamente en el mundo. Entonces el cielo y la tierra se juntan. “La Idea absoluta, convertida en Espíritu absoluto, es, finalmente, el regreso de la Idea a sí misma” (17).

Este autodevenir de la Idea en el mundo, el pensamiento y la historia no ha sido fortuito sino dirigido por la providencia de la propia Idea, que se expresa en la dialéctica inmanente a toda realidad o pensamiento.

“La historia ha transcurrido racionalmente”, dice Hegel. “En la historia universal —lo damos por supuesto— hay una razón, no

(14) “Cuando se quiere concebir el advenimiento o la desaparición del alguna cosa, nos imaginamos que la cuestión a que afecta este advenimiento o esta desaparición se produce gradualmente. Y, sin embargo, es bien sabido que las transformaciones del ser se realizan no solamente por el tránsito de una cantidad a otra, sino también por la transformación de las diferencias cuantitativas en diferencias cualitativas e inversamente, transformación que es una interrupción del devenir gradual y una manera de ser cualitativamente diferente de la anterior” HEGEL, cit. por PLEJANOV, Jorge.—El arte y la vida social. pág. 139.

(15) “El cambio de esencia lo constituyen la producción y destrucción propiamente dichas”. ARISTOTELES. *Metafísica*. pág. 248.

(16) HEGEL, Jorge.—*Filosofía de la historia universal*. pág. 45.

(17) FERRATER MORA, José.—*Cuatro visiones de la historia universal*. pág. 16.

la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta" (18).

Hegel reprocha a los cristianos que hayan perdido el sentido de la providencia: "Para el cristianismo el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores o contingentes. Hay una Providencia que rige el mundo. Pero en la práctica los creyentes olvidan la Providencia y buscan para los hechos concretos y reales la explicación en las pasiones de los hombres, en los ejércitos, en los héroes, etc.", "cuanto sucede en el mundo está determinado por el Gobierno Divino y es conforme a éste. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí" (19).

El sistema de Hegel gravita en torno de esta providencia e immanencia de la Idea. "Todo lo real es racional" porque si no lo fuere, la realidad, el mundo, la historia, serían ininteligibles, impenetrables para la razón. El progreso de las ideas, —es decir, de la filosofía o el pensamiento donde la Idea encuentra su expresión más adecuada (20)—, engendra el progreso del mundo real y constituye, además, su propia esencia.

La Idea absoluta es, por tanto, quién en último término, ha dirigido y dirige el transcurso dialéctico del pensamiento y de lo real, transcurso que recién viene a ser comprendido en toda su extensión y riqueza por la conciencia humana, en la filosofía del propio Hegel.

Se hace hincapié, con frecuencia, en que el desarrollo del saber, según Hegel, efectúase en virtud de las contradicciones inherentes a los propios conceptos y sistemas, cuya superación arroja un progreso del pensamiento que, por su parte, opera, como señalamos, sobre las cosas. Pero no siempre se insiste en que también aquí el pensamiento subjetivo del genio o filósofo no es más que el "receptáculo" contemplativo, recogedor del "oro" revelado por el "pensa-

(18) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 14-15.

(19) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 23, 30.

(20) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—La Sainte famille. pág. 151.

miento absoluto". Así lo explica, al menos, el notable hegeliano Karl Ludwig Michelet (21).

La Verdad es eterna, pero la Idea es mezquina y entrega de a poco la verdad. Cada sistema filosófico contiene un aspecto de ésta que es asimilado y superado por el siguiente, hasta que, "la filosofía de nuestros días concentrándolos en un último foco universal, tiende hacia la perfección de una ciencia demostrada y exacta" (22).

Es que sobre Hegel parece desbordarse casi íntegramente el oro del Pensamiento absoluto. Mediante el principio dialéctico, el mundo real y la historia se hacen plenamente inteligibles ante la razón humana. El hombre, superando su alienación, toma conciencia de sí, es decir de su esencia, y la "esencia del hombre es la libertad" (23). La humanidad, la historia, la Idea, se reúnen, descubren y reconocen en Hegel.

2.—HEGEL Y MARX

Marx conoció a fondo esta filosofía durante su época de estudiante, pero reaccionó contra ella, quizás sí por una sana inclinación natural hacia un realismo que para ser tajante frente a Hegel debió desembocar en materialismo. Es sugestivo que su tesis de doctorado versara sobre la filosofía materialista de Demócrito y Epicuro. Buscaba el contraste.

(21) "Únicamente a un genio como Aristóteles le es dado descubrir la verdad valiéndose de la experiencia. Pues las sensaciones son comunes a todos los hombres; constituyen los conocimientos más fáciles y los primeros que adquirimos". "¿Desecharemos la experiencia y nos abandonaremos por entero al vuelo de nuestros pensamientos? Se nos podría reprochar entonces, el sustituir los sueños de nuestra imaginación por el movimiento de la razón absoluta. Y aquí viene en nuestro auxilio la experiencia. Si el resultado de nuestros pensamientos, obtenidos independientemente de la experiencia, concuerda con el que ésta nos proporciona, debemos concluir que hemos sido tan sólo los simples receptáculos que recogieron el oro del pensamiento absoluto, sin manillarlos con sus sustancias terrestres. Si por el contrario la experiencia nos desaprueba, ésto nos indica entonces, que hemos substituído la marcha moderada del pensamiento absoluto, por los arrebatos exagerados de la imaginación y del entendimiento humano". MICHELET, Karl L. Examen crítico de la metafísica de Aristóteles. pág. 346.

(22) MICHELET, Karl L.—Examen crítico de la metafísica de Aristóteles. pág. 292.

(23) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 199, 200.

En una carta que escribe a su padre, a los 19 años, le manifiesta la angustia de su alma por la desorientación intelectual que padece, adherido al hegelianismo, pero de muy mala gana y profundamente insatisfecho (24).

Gradualmente fué desligándose del idealismo y acercándose a una posición materialista.

Vale la pena anotar en este sentido lo que Marx escribía el año 1842 en la *Gazeta Renana*: “El mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos es el que construye las vías férreas con las manos de los obreros. La filosofía no es exterior al mundo” (25), y lo afirmado, en cambio, enfáticamente, un año después: “las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden explicarse por ellas mismas ni por el pretendido desarrollo del Espíritu, sino que tienen sus raíces en las condiciones de la vida material” (26).

El terreno estaba preparado, sin duda, para un rompimiento radical.

Resulta razonable, entonces —todavía más si se agrega que la filosofía de Hegel se veía comprometida en la defensa del Estado prusiano, y que Marx ya estaba empeñado en una acción revolucionaria de izquierda— el enorme entusiasmo despertado en algunos jóvenes hegelianos por el libro de Feuerbach. “La esencia del cristianismo”.

“Esta obra, dice Engels, restauró de nuevo en el trono sin más ambages, al materialismo”. Feuerbach sostenía “que la naturaleza existe independientemente de toda filosofía: fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos imaginativos de nuestro propio ser”. “El maleficio quedaba roto, —prosigue Engels— el sistema saltaba hecho añicos y se le daba de lado... al punto todos nos convertimos en fuerbachianos... era un alivio después de tantos y tantos años de hegelismo abstracto y abstruso... de tanta soberanía del pensar puro” (27).

Desde entonces, un ateísmo inflexible y consecuente penetra

(24) DESROCHES, H. C.—*Signification du marxisme*, pág. 309.

(25) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—*Sobre la literatura y el arte*, pág. 23.

(26) cit. por LEFEVRE, Henri.—*Le materialisme dialectique*, pág. 41.

(27) ENGELS, Federico.—*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 16

el pensamiento de Marx y constituye, a nuestro juicio, lo definitivo de su posición filosófica.

“El mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, señala Engels, es el único mundo real” (28). “El marxismo, en efecto —sostiene H. Lefebvre— rechaza todo tras mundo” (29).

Cualquier noción sobrenatural o trascendente queda como se vé, descartada de toda significación real. La afirmación atea en Marx que está en la base y en la cúspide de su concepción, tiene para él y Engels, el alcance de un principio liberador frente a la construcción hegeliana.

Abandonado, pues, el aristócrata “palacio de las ideas”, Marx se dirige a las proletarias “chozas de la realidad” (30).

Ya no cree en la solución simplemente filosófica que se mueve en el plano del conocimiento puro. Observa en Alemania un contrasentido entre “la abstracción y elevación de su pensamiento” (31), y el atraso de su vida política y práctica.

“Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser contemporáneos históricos”. “Los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho” (32).

Hasta cierto punto, Marx deja olvidada como algo del pasado, finiquitada en Hegel, lo que llama la historia ideal, o sea, la filosofía, para ocuparse de la historia real, político-social.

Es el cansancio frente a los problemas del pensamiento, paralelo al creciente interés y dedicación por las tareas prácticas, propias de la vida política.

Colocado, todavía, dentro de los límites de la situación alemana, alejado ya del campo especulativo, escribe: “Así como lo filosofía encuentra en el proletariado su arma material, así el proletariado halla en la filosofía su arma espiritual, y apenas la luz del

(28) ENGELS, Federico.—Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. pág. 24.

(29) LEFEBVRE, Henri.—El Existencialismo. pág. 258.

(30) MARITAIN, Jacques y LACROIX, Jean.—El hombre cristiano y el hombre marxista. pág. 35.

(31) MARX, Carlos.—Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. XIV.

(32) MARX, Carlos.—Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. XII.

pensamiento haya penetrado a fondo en este puro terreno popular, se cumplirá la emancipación del alemán en hombre" (33).

En adelante sus estudios se encaminarán a la investigación de las estructuras económico sociales, o en otras palabras, de las condiciones materiales de vida correspondientes al hombre de su época, y las consecuencias que de éstas se deducen. Tomará, además, parte activa en las luchas políticas y sociales afrontadas por la clase obrera en aquel tiempo.

En "El Capital" y otros escritos expuso sus notables trabajos acerca del origen, desarrollo y desenlace del capitalismo (34).

De todos modos, la influencia de Hegel sobre Marx fué considerable (35). Esta se advierte, principalmente, en la manera de valorar el transcurso histórico, y en el principio dialéctico, en su doble carácter, como ley interna del movimiento real, y como instrumento de investigación y raciocinio en su calidad de lógica de la contradicción.

El criterio filosófico historicista; la interpretación dialéctica del desarrollo de la sociedad humana por etapas o fases necesarias que

(33) MARX, Carlos.—Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. XXII.

(34) Werner Sombart, que no podría ser tildado de marxista, califica la obra de Marx en este terreno, con los términos que siguen: "Si la ciencia económica ha podido llegar en sus búsquedas a resultados fecundos, es por haber seguido durante un siglo las vías que Marx le había abierto gracias a su manera genial de plantear los problemas, y nosotros podemos ahora afirmar, con certidumbre, que los economistas que se han negado a seguir estos caminos han hecho un trabajo estéril". cit. por HUBERT. Signification du marxisme. pág. 298.

(35) Cuando Plejanov expone, con mucha claridad, las discrepancias fundamentales de Hegel y Marx, se deja ver también, el valioso contenido filosófico que éste heredó para siempre de aquél. Dice Plejanov: "En Hegel el demiurgo de la realidad —usando la expresión de Marx— era la Idea absoluta. Para nosotros, la Idea absoluta no es más que la abstracción del movimiento, merced al cual son provocadas todas las combinaciones y todos los estados de la materia. Según Hegel, el pensamiento progresa gracias al descubrimiento y solución de las contradicciones contenidas en los conceptos. Para nosotros éstas no son más que el reflejo, la traducción en el lenguaje del pensamiento de las contradicciones que residen en los fenómenos, como consecuencia de la naturaleza contradictoria de la base común, a saber: el movimiento. Según Hegel, la marcha de las cosas está determinada por la marcha de las ideas; según nosotros la marcha de las ideas se explica por la marcha de las cosas; la marcha del pensamiento, por la marcha de la vida". PLEJANOV, Jorge. El arte y la vida social. pág. 112.

se suceden unas a otras, sustituyéndose en un ascenso no interrumpido de lo inferior a lo superior; la vinculación armoniosa de las estructuras materiales y espirituales pertenecientes a una época, y la acción recíproca que entre ellas se opera (36); la marcha ascendente del hombre alienado que conquista su esencia en la historia; la justificación de la violencia y de todos los medios adecuados cuando se trata de abrir camino en el sentido que avanza la historia; la conexión dialéctica de lo accidental con lo necesario, siendo el accidente como un disfraz que envuelve y expresa la necesidad, nos parecen los rasgos fundamentales del pensamiento de Marx que ya estaban en Hegel bajo una forma idealista.

Es que mientras Hegel, partiendo de la Idea absoluta, resuelve además la última explicación de las cosas en esta Idea, anterior al mundo, Marx no acepta transponer las fronteras de este mundo real, donde el hombre vive, para lograr tal explicación. Por el contrario, su esfuerzo consiste en buscarla aquí abajo, en la tierra de los mortales.

Donde viene a encontrarse, pues, la raíz irreductible de la discrepancia es en el problema de Dios o de lo sobrenatural.

En el terreno del pensamiento, —algo similar ocurrió en el campo social—, Marx supo de Dios a través de una filosofía equivocada que el renacimiento tomista ha combatido con decisión, reivindicando contra ella, ya el mundo de la experiencia, ya el de lo sensible, ya el de la materia. Conoció, pues, un dios falso, pero su rechazo de esta divinidad falsificada afectó también al verdadero Dios.

3.—LA CONCEPCION MARXISTA DE LA HISTORIA

Ocurre normalmente, que al discurrir acerca de la concepción marxista de la historia se piensa en un sistema donde los elementos, conflictos y factores de carácter económico, serían la es-

(36) "Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación: religión, leyes, moralidad, ciencias, artes, relaciones jurídicas, industria, relaciones internacionales. Todas estas esferas se basan en un principio, están determinadas por un espíritu que las llena todas. Este espíritu determinado por la fase histórica de su evolución, constituye la base y el contenido de las otras formas de conciencia ya indicadas". HEGEL, Jorge. Filosofía de la historia universal. pág. 94, 95.

estructura substancial, con vida propia, sobre la cual se levantarían las frágiles superestructuras políticas, culturales, ideológicas, religiosas, etc. En una palabra, en lo económico estaría la causa del resto.

Un análisis cuidadoso de la materia, creemos que nos llevará al convencimiento de que esta versión del materialismo histórico, que lo reduce a un simple determinismo económico, es, en todo caso, insuficiente e inadecuada, y no refleja en forma alguna la integridad del pensamiento de Marx y Engels.

Para el marxismo, la materia —expresión con qué designa la realidad física captada por los sentidos o instrumentos, o en otros términos, todo lo que es externo a la conciencia— (37) es un principio eterno e increado, dialéctico y por tanto dinámico, que a través de una larga evolución ha ido manifestándose y superándose en las diversas formas de la naturaleza inorgánica y orgánica hasta llegar a su producto supremo: el hombre racional.

La conciencia humana engendra luego el mundo de las ideas y de la religión. Al Dios creador de cuanto existe, Marx opone una materia que, en su fase pensante, termina por crear al mismo Dios (38).

Una vez que los hombres hayan logrado controlar racionalmente, y en una medida apreciable, la naturaleza y sus propias relaciones humanas desecharán esta ilusión divina, como también las ilusiones filosóficas o metafísicas, forjadas todas por la necesidad propia y natural de una etapa —la sociedad dividida en clases— que denominan prehistórica o primitiva, donde recién despierta el entendimiento a la vida racional y no existe todavía una explicación científica de las cosas (39).

(37) Consultar Historia de la filosofía de la Academia de Ciencias de la U. E. S. S. pág. 312.

(38) ENGELS, Federico.—Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pág. 19, 20.

(39) “El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para 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 puesto bajo su mando consciente y racional. Más para ello la sociedad habrá de 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”. MARX, Carlos.—El Capital, Tomo I. Vol. I. pág. 88.

Durante este período clasista la humanidad ha debido ocuparse, primordialmente de encontrar los medios indispensables a la vida material. Este hecho ha estado en la base de la organización social y de la historia humana hasta ahora.

La existencia del hombre ligada en forma directa o indirecta a la producción material, a ganarse el pan con el sudor de su frente antes que a cualquier otra cosa; —decimos indirecta, por las minorías privilegiadas, cuya preocupación absorbente en todo tiempo, consciente o inconsciente, es mantener las condiciones sociales que les permite ganarse el pan con el sudor de la frente ajena— viviendo aplastado por la necesidad de subsistir, el hombre, alienado, no ha vivido para sí, para su desenvolvimiento espiritual e integral.

Sin embargo, el desarrollo técnico de las fuerzas productivas impulsado por la lucha de clases coloca a nuestra época en la perspectiva de salir por fin del “reino de la necesidad o fatalidad para entrar en el de la libertad” (40).

Reemplazando la estructura capitalista por la posesión colectiva que toda la sociedad ejercerá, sobre los medios de producción, la economía, planificada, quedará sometida a la razón; de dominante que es, pasará a ser dominada por el hombre. Tal, el objetivo esencial para nuestro tiempo que abrirá las puertas a un fantástico desarrollo de posibilidades en todo orden de cosas (41).

Superadas las estrecheces materiales entraremos a una etapa verdaderamente humana, donde la ciencia entregará al hombre ri-

(40) ENGELS, Federico.—Socialismo utópico y socialismo científico. pág. 55.

(41) “La aprehensión de los medios de producción por la sociedad entera pone término al interés de la producción, y con ésto, al dominio del producto sobre el productor. ...llega a su fin la lucha por la existencia individual. ...en cierto sentido, el hombre mismo se separa del mundo animal deja las condiciones de vida animal, y adopta aquellas que son realmente humanas. ...el hombre por la primera vez llega a ser el amo consciente de la naturaleza, porque ha llegado a ser el amo de su propia organización social. ...Las fuerzas objetivas externas, que hasta aquí han dominado a la historia, pasarán entonces al control de los hombres mismos. Sólo así las causas sociales puestas en movimiento por los hombres tendrán predominante y constantemente, los efectos deseados por los hombres. Es el salto humano desde el reino de la necesidad al de la libertad”. ENGELS, Federico. cit. por OSBORN, R. Freud y Marx. pág. 167.

quezas insospechadas de conocimientos y poder. En este sentido el optimismo del materialismo marxista es infinito (42).

El Estado, que se caracteriza por gobernar coactivamente a las personas en provecho de la clase explotada, llegará a ser innecesario, y en su lugar, una autoridad democrática tendrá a su cargo la simple administración de las cosas.

Marx y más todavía Engels —este último, a juicio nuestro, fué quien puso más empeño en hacer del marxismo una weltanschauung— sostiene que la dialéctica es intrínseca a la materia, la historia y el pensamiento. Pues bien. En la comunidad primitiva, la dialéctica, en cuanto ley de la sociedad o del desarrollo social, se expresa en la contradicción o lucha del hombre con la naturaleza. En la sociedad clasista posterior, o sea el mundo antiguo de la esclavitud, el medioevo, y la sociedad burguesa, la ley dialéctica radica más bien en la lucha de clases, que lleva implícita, por otra parte, la lucha del hombre con la naturaleza.

(42) Este optimismo materialista se expresa en un triple aspecto: 1. Cree que el progreso científico cada cierto tiempo va resolviendo y determinando problemas filosóficos, que arranca para siempre del dominio o campo de la filosofía; 2. El progreso científico entrega al hombre poderes crecientes que hacen más eficaz y completo su control sobre la naturaleza, y más perfecta su organización social; 3. Observa que en el camino evolutivo de las formas vivas se ha hecho un progreso tan enorme que pronostica al hombre un destino fantástico. En relación a este último punto J. B. S. Haldane escribe: "En el caso bastante improbable de que el hombre se encargue de su propia evolución —en otras palabras, de mejorar a la naturaleza humana, en oposición al medio— no veo límite alguno a su progreso. Dentro de menos de un millón de años el hombre o mujer corrientes convertirán en realidad todas las posibilidades que la vida humana haya mostrado hasta entonces. No conocerá ni un minuto de enfermedad. Será capaz de pensar como Newton, de escribir como Racine, de pintar como los van Dyck, de componer como Bach. Será tan capaz de odiar como San Francisco, y cuando al final de una vida probablemente de miles de años, llegue la muerte, irá a su encuentro con tan poco miedo como el capitán Oates o Arnold von Winkelried. Y cada minuto de su vida será vivido con toda la pasión de un amante o de un descubridor. No podemos formarnos idea alguna de los hombres excepcionales de un futuro semejante. ... No hay razón que nos permita suponer que ... no podrán colonizar por lo menos algunos de los otros planetas de nuestro sistema y finalmente si existieran los planetas que giran alrededor de otras estrellas y no del sol. No existe límite teórico para el progreso material del hombre sino la sujeción total, el dominio consciente de cada átomo y de cada cuanto de radiación que existen en el universo. Tal vez no exista límite alguno para su progreso intelectual y espiritual". HALDANE J. B. S. *La desigualdad del hombre*. pág. 146.

Y en la sociedad comunista del futuro, donde ya no habrán clases, ¿desaparecerá la dialéctica como ley del devenir histórico de la sociedad? ¿Terminará entonces la historia? Creemos que la respuesta más ajustada al espíritu de Marx y Engels es la de Pierre Hervé. La dialéctica subsistirá como una contradicción entre el hombre y el universo verificable en el conocimiento y la acción. Dice este autor: "La sociedad comunista será una sociedad donde todavía habrá necesidad de luchar, donde se plantearán problemas, donde habrá contradicciones, porque, de otra manera sería una sociedad muerta y en cierto sentido el fin de la humanidad". "No habrá más lucha de clases en la sociedad socialista. ¿Quiere esto decir que todas las contradicciones serán suprimidas? Permanecerá al menos la contradicción fundamental entre el hombre y el universo. A menos de una identificación —o de una dominación total que no veo sin una identificación— existirá siempre esta contradicción relativa entre los hombres y el universo. Esta contradicción que se expresa en el conocimiento y en la acción, siendo la ciencia sólo un aspecto de la acción conjunta de la humanidad, se perpetuará mientras existan hombres" (43).

Diremos, por último, que el marxismo es, dentro del cuadro general, trazado, la teoría que tomando conciencia de los hechos y posibilidades señalados, surge como la doctrina del proletariado, el cual representa, la clase social más revolucionaria de la historia, llamada a derribar el mundo burgués capitalista para iniciar el camino del socialismo y de la liberación humana.

Tal nos parece, en sus rasgos más esenciales, la concepción de la historia que Marx y Engels propusieron.

¿Puede esto definirse como un determinismo económico? Semillante calificación acusaría una mirada superficial incapaz de comprender lo profundo que ella contiene.

Si bien es cierto, el marxismo sostiene que la investigación y explicación de la historia pasada y presente, tanto en el plano espiritual como material, debe buscarse en las estructuras básicas

(43) cit. por LACROIX, Jean.—El hombre cristiano y el hombre marxista. pág. 64.

constituidas por las condiciones económicas de la sociedad (44), de ningún modo este principio tiene un alcance absoluto, ya que el dinamismo histórico tiende, precisamente, a superar esta realidad con todo lo que ella implica.

De ahí que Haldane opine que el marxismo, como movimiento revolucionario, procura suprimir la vigencia de su modo actual y corriente de interpretar la historia, haciéndolo imposible para la interpretación del futuro, mediante la organización de una sociedad sin clases (45).

Engels, en algunas cartas posteriores a la muerte de Marx, esclareció notablemente el significado substancial del materialismo histórico.

Por necesidades polémicas, dice, “debimos subrayar el principio económico frente a nuestros adversarios, que lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción” (46).

(44) “Lo que entendemos por condiciones económicas —a las que consideramos base determinante de la historia de la sociedad— son los métodos por los cuales los seres humanos de una sociedad dada producen sus medios de subsistencia e intercambian los productos, en la medida en que exista división del trabajo. Luego, está incluida en ellas, toda la técnica de la producción y del transporte. Conforme a nuestra concepción, esta técnica determina igualmente el método de cambio, y además, la distribución de los productos, y con ello, luego de la disolución de la sociedad tribal, también la división en clases y por tanto las relaciones de señorío y servidumbre y con éstas el Estado, la política, el derecho, etc. En la denominación de condiciones económicas se incluyen además, la base geográfica sobre la cual operan y los restos de etapas anteriores del desarrollo económico que realmente han sido transmitidos o que han sobrevivido a menudo únicamente por tradición o por inercia; también, desde luego, el ambiente externo que circunda esta forma social”. ENGELS, Federico.— Correspondencia. pág. 527.

(45) HALDANE, J. B. S.—La filosofía marxista y las ciencias. pág. 45.

(46) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 488.

Al conocer una carta que Marx y Engels firmaron, dirigida a los jefes de la socialdemocracia alemana, Bebel, Liebnrecht Bracke y otros, hemos pensado si con la teoría de la lucha de clases no ha sucedido algo semejante. En efecto, se trataba de impedir que dichos dirigentes desvincularan al partido de las masas obreras. Para conjurar este peligro, que les preocupaba mucho, Marx y Engels debieron recalcar la importancia que la lucha de clases tenía, no sólo en la sociedad moderna sino en toda la historia. “Durante casi cuarenta años hemos

La acción recíproca o interacción de las estructuras es un concepto derivado de Hegel y clave fundamental de la apreciación o filosofía de la historia de Marx y Engels.

De acuerdo con él, los hombres hacen una sola historia. Es decir, no puede hablarse, en rigor, de una historia de la filosofía, de la teología, de las ciencias, del arte, del derecho, de la política, de la economía, etc. como si cada una de ellas constituyera una estructura o disciplina independiente y aparte, sin vínculo alguno como las demás (47).

Todo lo contrario. Estas historias sin perder su respectiva individualidad, se hacen en íntima correspondencia y relación, influyéndose mutuamente, al mismo tiempo que siguen un desarrollo paralelo y armónico, concordante en su significación general.

El movimiento o proceso histórico, o la historia simplemente, no es más que el desenvolvimiento conjunto de estas estructuras, a través de las cuales se expresa la actividad y el pensamiento humano, orgánicamente entrelazadas como un solo todo.

El materialismo histórico sostiene, en primer término, que la explicación y el carácter de este desarrollo no debe buscarse en poderes extraños, tales como la Idea absoluta o Dios, sino que en el proceso mismo de interacción de las estructuras que se verifica en este mundo real. Y en segundo término, agrega, que en la investigación de la prehistoria —historia de la sociedad clasista— ha de considerarse el papel predominante que juega una infraestructura —relaciones humanas de producción de acuerdo con el medio natural y el estado de las fuerzas productivas— sobre el cual se construyen y devienen las superestructuras ya señaladas.

Pero estas superestructuras no son un mero engendro. Lejos de eso. Además de accionarse entre sí, reaccionan sobre la base económica. Y es de este proceso dialéctico de acción y reacción que está

insistido —dicen— en que la lucha de clases es la fuerza motriz de la historia, y en particular que la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado es la máxima palanca de la revolución social moderna; por ello nos es imposible colaborar con gentes que desean desterrar del movimiento esta lucha de clases". MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—Correspondencia. pág. 392. Puede que aquí, como en el Manifiesto Comunista, y en otras ocasiones, debido a las exigencias de la lucha política, Marx y Engels, sin alterar el fondo de la cuestión, hayan exagerado el papel de la lucha de clases que, sin duda, en otras épocas tuvo una influencia mucho menor.

(47) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 522 y 523.

hecha la historia. Aquí debe buscarse su nexo y sentido (48). Y si un estudio correcto lo establece, esta concepción admite, incluso, la preponderancia de alguna de las llamadas superestructuras en una fase determinada del movimiento histórico.

Cuando el marxismo afirma que las relaciones económicas condicionan las diversas manifestaciones espirituales, no se refiere al "contenido intrínseco" de éstas, sino a su existencia y al significado psicológico-social que encierran (50).

Dentro de los principios expuestos resulta evidente el absurdo en que incurren algunos, críticos o defensores, que frente a un hecho histórico concreto, creen que la teoría exige ir, sin más, a buscar la causa en algún factor económico.

Engels dice: "Hay innumerables fuerzas que se entrecruzan, una serie infinita de paralelógramos que dan origen a una resultante: el hecho histórico" (51).

Y es que el materialismo histórico ante todo viene a ser un método; una hipótesis de trabajo para la investigación de la historia, y no "una simple frase mediante la cual se rótula sin estudio toda clase de cosas; pegan esta etiqueta y creen que la cuestión está resuelta" (52). Así lo entendieron algunos jóvenes marxistas de los cuales Engels se queja duramente (53).

En realidad, se trata de un método que Marx usó en su acucioso análisis del desarrollo capitalista en Inglaterra. Ni siquiera tuvo tiempo de aplicarlo con la misma prolijidad a otras formaciones sociales de la historia. A sus continuadores corresponde este trabajo que, estrictamente, puede conducir tanto a una verificación como a un reajuste de las conclusiones generales obtenidas por Marx.

De tal manera el propio autor estaba dispuesto a ceder en sus resultados teóricos de carácter más universal, cuando la realidad

(48) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 528.

(49) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 486, 487.

(50) MARITAIN, Jacques.—Humanismo Integral. pág. 57, y LEFEBVRE, Henri.—Le materialisme dialectique. pág. 66, 67.

(51) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 418.

(52) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 484.

(53) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 484.

objetiva y críticamente examinada así lo exigiera —difícilmente habrá existido un pensador menos adicto a un esquema abstracto que Marx— que hasta admitió la posibilidad de la no realización de la fase capitalista en un importante país de la tierra. Nada menos que en Rusia.

Conviene conocer con cierto detalle este asunto. Algunos críticos rusos propusieron a Marx el siguiente problema. ¿Para llegar al socialismo, Rusia deberá pasar necesariamente, primero, por la etapa capitalista y por tanto destruir su comunidad rural, o bien al desarrollar en forma adecuada este régimen de comunidad podrá recoger las ventajas y adelantos propios de la industria moderna, haciendo posible al advenimiento posterior del socialismo, a la vez que, evitarse las penurias humanas del sistema capitalista, y en especial, de la acumulación originaria?

La respuesta de Marx es una auténtica lección de materialismo histórico. Dice: "... como a mí no me gusta dejar que nadie adivine lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.

El capítulo de mi libro (*) que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal. Expone la evolución histórica a través de la cual los productores fueron separados de sus medios de producción para convertirse en obreros asalariados, en proletarios... Pero la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Hasta hoy, esta expropiación sólo se ha llevado a cabo de un modo radical en Inglaterra... Al final del capítulo, se resume la tendencia histórica de la producción diciendo que engendra su propia negación... que la propiedad capitalista, la cual descansa ya, en realidad, en una especie de producción colectiva, sólo puede transformarse en propiedad social. Y si esta afirmación no aparece apoyada aquí en ninguna prueba, es por la sencilla razón de que no

(*) Se refiere a "El Capital".

es más que una breve recapitulación de largos razonamientos contenidos en los capítulos anteriores, en los que se trata de la producción capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental —y durante los últimos años, hay que reconocer que se ha infringido no pocos daños en este sentido— no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre al seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio. Pongamos un ejemplo.

En varios lugares de "El Capital" he aludido a la suerte que corrieron los plebeyos de la antigua Roma. Eran campesinos originariamente libres que cultivaban, cada cual por su propia cuenta, una parcela de tierra de su propiedad. Estos hombres fueron apropiados, en el transcurso de la historia de Roma, de las tierras que poseían. El mismo proceso que los separaba de sus medios de producción y de sustento sentaba las bases para la creación de la gran propiedad territorial y de los grandes capitales en dinero. Hasta que un buen día, la población apareció dividida en dos campos: en uno, hombre libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo; en el otro, dispuestos a explotar este trabajo, los poseedores de todas las riquezas adquiridas. ¿Y qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en obreros asalariados, sino en una plebe holgazana... al margen de la cual se desarrolló un régimen de producción no capitalista basado en el trabajo de los esclavos. He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aún presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudian-

do cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia” (54).

El curso de la historia, pues, según Marx y Engels, de ninguna manera se realiza de un modo implacable, fatal y necesario, ni menos asume un cariz idéntico para todos los lugares de la tierra. De ahí que no comprendamos, por ejemplo, que un grupo de marxistas peruanos, los apristas, hayan tenido necesidad de apelar a Einstein y de formular el principio del “espacio tiempo histórico”, para reivindicar las peculiaridades propias de la realidad geográfica, racial, política, psicológica, etc. del Perú e “Indoamérica”. Con Marx habría bastado.

5.—MATERIALISMO HISTORICO Y DETERMINISMO ECONOMICO

El determinismo rígido propio del materialismo mecanicista y cientista de los siglos XVIII y XIX fué siempre impugnado con severidad por Marx y Engels, pues estimaban que desconocía la importancia de la actividad humana tanto en el conocimiento como en la historia (55).

En sus tesis sobre Feuerbach, Marx plantea esta crítica. “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior, incluyendo el de Feuerbach —sostiene— es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo”. Y luego agrega: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

(54) MARX, Carlos.—El Capital. Tomo I. Vol. II. pág. 929.

(55) “La concepción naturalista de la historia —tal como se halla por ejemplo, en mayor o menor medida, en Draper y otros hombres de ciencia— como si la naturaleza exclusivamente actuara sobre los hombres y las condiciones naturales determinasen en un todo su desarrollo histórico, es por lo tanto unilateral y olvida que el hombre también reaccía sobre la naturaleza, la transforma y crea para sí nuevas condiciones de existencia”. ENGELS, Federico. Dialéctica de la Naturaleza. pág. 190.

Si quiere darse al materialismo histórico un significado determinista, no serviría en ninguna forma la noción clásica de causalidad del determinismo mecánico, que predice el desarrollo y acontecimiento futuro con exactitud matemática y se funda en un concepto ya descartado de la naturaleza del hombre y las cosas. Habría que suplir, desde luego, el significado vulgar de causa y efecto por un significado dialéctico de causa y efecto (56), y buscar en las leyes de probabilidades de la nueva mecánica cuántica la imagen adecuada, que con todo, no sería sino una aproximación defectuosa al verdadero concepto de Marx y Engels.

Sabemos que no todos los intelectuales marxistas están de acuerdo en la apreciación de las consecuencias y reflexiones filosóficas a que da lugar la mecánica ondulatoria o cuántica. Sin embargo, J. B. S. Haldane se pronuncia en el sentido recién indicado.

6.—UN JUICIO ACERCA DE LA TEORIA

Mondolfo opina que la interpretación marxista de la historia debería denominarse “concepción crítico-práctica de la historia” (57), lo que reflejaría mejor su verdadero espíritu.

La importancia, muchas veces menospreciada, de las condiciones materiales en una humanidad sufriente, cuyas grandes multitudes han padecido, a través de la historia, un nivel de vida infrahumano y casi animal, sin poder sobrepasarlo, hirió muy hondo la inteligencia de Marx. La idea del hombre alienado tiene en él un vigor indiscutible.

Como nadie, quizás, tomó conciencia de estas realidades y reclamó, con éxito, la inquietud del mundo acerca de ellas.

Cualquiera que fuere, no obstante, el valor que una filosofía cristiana o espiritualista de la historia asignare al “papel de las infraestructuras económicas y de la reacción mutua entre las infraestructuras y las superestructuras” (58) y en especial a la causalidad material para los períodos comprendidos en el análisis marxista, particularmente el capitalista, el ateísmo, intrínseco y esen-

(56) ENGELS, Federico.—Correspondencia. Marx y Engels. pág. 523.

(57) MONDOLFO, Rodolfo.—Revista “Babel”. N. 31, 1946. pág. 40.

(58) LEBRET, Louis Joseph.—“Los cristianos frente al comunismo y al anticomunismo”, en “Política y Espíritu”, N. 33. Junio de 1948. pág. 125.

cial al sistema, marcaría desde ya una distinción nítida e insalvable entre ambas posiciones.

Por esta consideración, y atendiendo a lo que es más permanente y definitivo, creemos que un nombre apropiado al método y concepción marxista de encarar e interpretar la historia, respectivamente, sería concepción crítico-naturalista o crítico ateo de la historia.

Capítulo Segundo

EL SER Y EL DEVENIR

1.—PARMENIDES Y HERACLITO.

El mundo externo de la realidad sensible no siempre ha mostrado a la inteligencia del filósofo su contenido racional.

Desde Grecia hasta nuestros días este hecho se repite incesantemente.

Quizás si el primer gran pensador que lo experimentó fué Parménides. Para encontrar la verdad y las reglas del pensamiento, cuenta en sus poemas que debió alejarse de esta tierra tras un misterioso camino que le llevó fuera de las "sendas trilladas donde pasan los mortales" (59).

Traspassados los límites del mundo, en el Alcázar de la Diosa, le fué revelada la más profunda verdad del ser y del pensar: "Del ente es ser; del ente no es no ser" (60). La Diosa había entregado a Parménides el germen de los axiomas supremos de la razón especulativa: los principios de identidad y contradicción.

Parménides no pudo someter lo sensible a la mirada de la razón. Veía en el mundo externo un fluír permanente y arbitrario. Todo era y dejaba de ser. Nada conservaba su fisonomía. El cambio caótico reinaba por doquier.

En lo íntimo de su pensamiento especulativo, desterrado de la realidad, encontró el ser y los principios del ser. Aferrado a su descubrimiento negó el valor racional del testimonio sensible, y por tanto, el movimiento. No hay cambio posible. El ser es todo y es eterno, "no tiene nacimiento ni destrucción; es un todo. De una especie única, inmóvil y sin límites" (61). "Nada deviene, porque,

(59) PARMENIDES.—Los Presocráticos. Tomo I. pág. 17.

(60) PARMENIDES.—Los Presocráticos. Tomo I. pág. 21.

(61) PARMENIDES. cit. por Historia de la Filosofía de la Academia de Ciencias de la U. B. S. S. pág. 28.

si así fuera, tendría que nacer de nada o de algo; de nada no deviene nada; lo que deviene de algo no deviene porque ya era" (62).

Otro notable filósofo griego, Heráclito, representa la corriente opuesta.

En la realidad sensible advierte Heráclito una explicación racional de las cosas. Sus principios los extrae de ella. Todo cambia y deviene. Nada es constante. "Vive el fuego de la muerte de la tierra y vive el aire de la del fuego; vive el agua de la muerte del aire y de la muerte del agua vive la tierra", afirma Heráclito (63).

El fuego es la expresión más viva del fluir incansable que es ley de la existencia. "Todas las cosas se cambian en el fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercaderías y las mercaderías por oro" (64).

Pero este devenir no está sujeto a los caprichos del azar. Se realiza de acuerdo con una norma cuya comprensión cabal constituye la finalidad de la sabiduría humana: "En una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer con ciencia a la Mente que a todas las cosas y en todo las gobierna" (65).

La Mente o Logos es un valor absoluto, —Heráclito a veces lo llama Dios— intrínseco al mundo, ni personal ni trascendente, y que en su esencia misma viene a ser la ley de las contradicciones internas o de la lucha de los opuestos, causa y modalidad del movimiento inherente a toda realidad; "combate es padre de todas las cosas y de todos también es Rey" (66).

El Logos, por tanto, es el enunciado inteligible del principio necesario y absoluto así como el fuego es el símbolo sensible que mejor lo representa.

Aristóteles, para quién todo conocimiento proviene de la experiencia, intentó la síntesis conciliadora del ser y el devenir. Sostuvo contra Parménides que en las cosas del mundo real, comunicadas por los sentidos, está lo inteligible capaz de ser aprehendido por la razón. Rechazó la especulación pura de Parménides y Platón que no recae sobre el ser real, sino sobre un universo lógico construido por ellos en sus mentes, después de declarar imposible el conoci-

(62) MANSER, G. M.—La esencia del tomismo. pág. 106.

(63) HERACLITO.—Los Presocráticos. Tomo II. pág. 29.

(64) HERACLITO.—Los Presocráticos. Tomo II. pág. 30.

(65) HERACLITO.—Los Presocráticos. Tomo II. pág. 26.

(66) HERACLITO.—Los Presocráticos. Tomo II. pág. 27.

miento racional de la mudable realidad sensible, entregada entonces, a la mera "opinión".

Del mundo real Aristóteles, dice que es "el conjunto de las cosas que se mueven" (57), pero no en el sentido señalado por Heráclito, a quien rebate con firmeza.

En efecto, según Aristóteles hay un principio supremo en el orden científico, "cierto por excelencia", sin el cual no sería posible discernir esto o aquello, ni pensar coherentemente, ni siquiera afrontar la vida práctica de cada día. Es el principio de contradicción, a saber: "Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo" (68).

Heráclito y ciertos filósofos son de "otro dictamen", sostiene Aristóteles, "pretenden que una misma cosa puede ser y no ser y que se pueden concebir simultáneamente los contrarios" (69).

El Estagirita en su "Metafísica", desde diversos puntos de vista, hace extensas críticas al criterio heraclitiano, llegando al extremo de calificarlo como "doctrina horrible, que condena al pensamiento a no tener objeto determinado" (70).

Dos puntos discutidos, acerca de Heráclito, conviene al menos, dejar planteados.

Las objeciones formuladas por Aristóteles parece que afectarían más a Cratilo que a Heráclito, ya que este último afirma un movimiento o cambio mediante el cual una cosa determinada llega a ser otra distinta, pero no al mismo tiempo; de ahí que pueden ser conocidas y diferenciadas una de otra. Cratilo, en cambio, de tal manera cree que todo es y no es en el mismo instante, que le resulta imposible distinguir y nombrar algo determinado, limitándose apenas a indicarlo con el dedo.

La segunda cuestión se refiere a la naturaleza del devenir concebido por Heráclito. Algunos piensan que se trata de un evolucionismo progresivo semejante a la dialéctica de Hegel o Marx, o a la evolución de Darwin; Thalheimer, entre otros, opina lo contrario. "Es preciso —dice— no confundir esta idea de la transformación constante de todas las cosas, con la teoría moderna de la

(67) cit. por MANSER.—La esencia del tomismo. pág. 108.

(68) "Hay un principio en los seres relativamente al cual no se puede incurrir en error; precisamente ha de suceder lo contrario, esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo". ARISTOTELES. Metafísica. Libro XI. Cap. V. pág. 228.

(69) ARISTOTELES. Metafísica. Libro IV. Cap. IV. pág. 82.

(70) ARISTOTELES. Metafísica. Libro IV. Cap. IV. pág. 89.

evolución. Conforme a la concepción de Heráclito, la transformación del mundo no continúa progresivamente hasta el infinito, sino que constituye lo que los físicos y químicos llaman un "ciclo", es decir, una transformación constante de las cosas que vuelven siempre al punto de partida. Veamos, por ejemplo; igual que todos sus predecesores, Heráclito distinguía también cuatro elementos fundamentales: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Estos cuatro elementos se transforman constantemente unos en otros, pero de tal forma, que esta transformación se verifica siempre en el límite de de estos cuatro elementos principales" (71).

2.—EL PROBLEMA DEL DEVENIR EN LA FILOSOFIA ARISTELICO TOMISTA.

Para Aristóteles resulta evidente que en este mundo real de los objetos sensibles los seres están sujetos al cambio. El cambio puede ser simplemente accidental, lo que no altera la esencia misma de la cosa, o bien substancial, que Aristóteles denomina producción y destrucción, que vendría a transformar una cosa en otra esencialmente opuesta, en su contrario. Interesa aclarar que en lenguaje dialéctico, accidental debe traducirse por cuantitativo y substancial por cualitativo.

Para explicar ambos tipos de movimientos o devenires Aristóteles formula su teoría del acto y la potencia. "Puede suceder —escribe— que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no ser pero no desde el mismo punto de vista. En potencia es posible que la misma cosa sea su contrario" (72).

En cada ser sensible, por tanto, cabría distinguir acto y potencia. El acto, es decir, lo que es actualmente depende de su forma substancial que lo hace ser algo determinado, tener una esencia "A". La potencia, "que es un no ser" radica en la materia, principio de indeterminación mediante el cual la cosa cuya esencia es "A", tiene la posibilidad de llegar a ser otra cosa substancialmente diversa, de esencia "B".

Pero este dinamismo no responde a una visión evolutiva del desarrollo donde los seres se sucederían unos a otros y advendrían

(71) THALHEIMER, A.—Introducción al materialismo dialéctico. pág. 39.

(72) ARISTOTELES.—Metafísica, Libro IV. Cap. V. pág. 90.

en el curso del tiempo formas nuevas desapareciendo otras definitivamente. No. En Aristóteles lo que nace y perece es el individuo, la cosa singular, el compuesto de acto y potencia o forma y materia, como quiera decirse. Pero la materia prima y las formas substanciales son eternas. Es posible, pues, que una cosa cambie de forma substancial, más esto sólo puede efectuarse dentro de los límites de formas substanciales existentes desde toda eternidad y para siempre.

No cabe aquí, un progreso histórico donde surgen etapas o especies nuevas, sino un simple movimiento cíclico de repetición incesante que podría aparecer una nueva forma substancial. Lo que el artista procrea (73). Ni aún en el campo de la inventiva humana o del arte duce son simples alteraciones o formas accidentales sobre elementos proporcionados por la naturaleza (74).

En este aspecto, la filosofía de Santo Tomás se desarrolló dentro de la misma visión del mundo propuesta por Aristóteles, que correspondía por otra parte, a los datos ofrecidos por las ciencias naturales y empíricas de la época.

En el historicismo filosófico o filosofía del devenir, iniciado por Hegel, y apoyado después, en otro plano, por las ciencias de la naturaleza, creemos que hay adquisiciones valiosas que plantean a la concepción aristotélica tomista la necesidad de realizar un esfuerzo permanente por desligarse de un cierto clima o ambiente cíclico que la envuelve y domina, extrínseco a su núcleo esencial, e insostenible en el presente para una filosofía que se define por su docilidad ante la experiencia sensible.

(73) En este sentido Berdiaeff señala: "Ni Platón ni Aristóteles tenían noción alguna de lo histórico. Yo creo que esto puede explicarse considerando el concepto que tenían del mundo los antiguos griegos. Los griegos tenían una percepción artística del mundo, lo consideraban como un cosmos acabado y armónico. Los más destacados pensadores de la Grecia antigua, incluso aquellos que tradujeron con más vigor el espíritu helénico, conceptuaban el universo desde un punto de vista estático, con un espíritu contemplativo aplicado a un cosmos armónico de ritmo acompasado. El mismo espíritu se revela en todos los pensadores griegos, que no habían alcanzado el profundo significado del proceso histórico. Para ellos el proceso histórico no había tenido comienzo ni tenía fin; en él todo se repite como si girase en un inmenso círculo vicioso. Este concepto cíclico del proceso histórico es muy propio de toda la ideología griega." BERDIAEFF, Nicolás. *El Sentido de la historia*. pág. 37.

(74) SANTO TOMÁS.—Sobre los principios de la naturaleza. Opúsculos filosóficos. pág. 57.

El principio lógico y ontológico de que “una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo”, sostienen los dialécticos, no explica las contradicciones reales de la existencia y el pensamiento, ni la evolución de la naturaleza material, ni el desarrollo de la sociedad humana (75). En una palabra, expresa sólo parcialmente el contenido real del mundo y la vida. Trata de un ser que si bien pudo corresponder al ser real de un universo estático donde sólo se advertía su movimiento en el espacio, como fué el universo de Aristóteles y Santo Tomás, ya no responde al ser real de un mundo dinámico, un mundo que a cada instante cobra conciencia del acontecer histórico que invade todos los campos, y cuya marcha se realiza sustituyendo lo antiguo por lo nuevo. De ahí que ahora nos de una visión falsa de la realidad. De acuerdo con él, dice Lefebvre, “el mundo objetivo estaría constituido por hechos, aislados e inmóviles, por esencias o substancias separadas las unas de las otras. Estas esencias son lo que ellas son, de acuerdo con el principio de identidad aplicado sin reservas; y esto es todo lo que puede decir” (76).

La dialéctica, con todo, no pretende desplazar enteramente a los primeros principios. Para ella el mundo no es exclusivo devenir sino una sucesión de cosas que nacen, se desarrollan y mueren, es decir, cosas que devienen y en las cuales la razón puede penetrar, conocer sus esencias, definir las, distinguir las.

Plejanov anota, al respecto, que “la dialéctica no suprime la lógica formal; no hace más que quitar a sus leyes el valor absoluto que le atribuyen los metafísicos” (77), y Lefebvre repitiendo a Engels afirma: “La lógica dialéctica no dice A no es A. Ella dice, A es indudablemente A, pero es también no A” (78). Es claro que aquí no hay oposición con Aristóteles, sólo que éste se expresó de un modo quizás más preciso. A es por cierto A, en acto, pero A es también no A en potencia y esta potencialidad o capacidad de ser otra cosa le viene por la materia.

El desacuerdo no se produce, pues, con el principio del acto y la potencia en cuanto fórmula que expresa el devenir y la naturaleza de las cosas, sino con los ingredientes, más de carácter científico que filosófico, que dan a la concepción general del mundo, en Aristóteles, sus aspectos cíclicos y geocéntricos. Y más profundamen-

(75) ENGELS, Federico.—Dialéctica de la naturaleza. pág. 168.

(76) LEFEBVRE, Henri.—Le materialisme dialectique. pág. 3.

(77) PLEJANOV, Jorge.—El arte y la vida social. pág. 111.

(78) LEFEBVRE, Henri.—Le materialisme dialectique. pág. 22.

te, donde se encuentra la discrepancia de fondo es que mientras al pensamiento dialéctico lo que le interesa y destaca, de un modo absorbente, es la afirmación: "A es también no A", vale decir, la acentuación del devenir, la filosofía aristotélico tomista se inclina de preferencia a la reflexión sobre el ser. Pronto volveremos sobre este asunto.

En todo caso, es en la crítica de este cuadro general cíclico, que Santo Tomás resumía claramente, al decir, "lo que no se ve hacer a la naturaleza es que no puede hacerlo" (79), donde reside el acierto de las objeciones dialécticas.

3.—EN TORNO A LAS OBJECIONES DIALECTICAS.

Pero, hay algo que importa más en el asunto que analizamos. Ello nos conducirá al nudo del problema. Es el monismo epistemológico en que incurre el materialismo dialéctico al reducir el conjunto de las ciencias y conocimientos racionales a un solo tipo de saber.

Para la filosofía tomista hay diversos grados de abstracción o del saber —un primer grado correspondiente al saber empiriológico de las ciencias experimentales, y a la filosofía de la naturaleza; un segundo grado que comprende el conocimiento matemático; y un tercer grado de conocimiento metafísico— (80), que responden a un trabajo esencialmente distinto de la inteligencia en cada caso.

Y esto no por un afán caprichoso de dividir el conocimiento sino porque así lo exigen diversos aspectos o realidades del ser, de las cosas sensibles del mundo real, irreductibles a un solo orden de conocimientos.

Se podrá comprender entonces, el admirable instrumento de ordenación con que cuenta esta filosofía. No hay verdad, aunque su expresión sea unilateral y defectuosa, y equivocado el conjunto doctrinal que la trajo al mundo, que el tomismo, mediante un sereno esfuerzo de crítica y reelaboración, no pueda reconocer y aprovechar ubicándola en su lugar propio. Esta peculiaridad del sistema

(79) cit. por SERTILLANGES, A. D.—Las grandes tesis de la filosofía tomista. pág. 176.

(80) Para una exposición completa de la doctrina de los grados del saber, puede consultarse, "Filosofía de la naturaleza" y "Los grados del Saber", de Jacques Maritain.

es una de las virtudes que lo hace perdurable —filosofía perenne—, siempre abierto al crecimiento y a la vida.

Ahora bien. Ocurre que el materialismo dialéctico pone de relieve, a nuestro parecer con buen fundamento, las nociones de historia y evolución pero incorporadas en un planteamiento erróneo que rebaja los principios metafísicos de la razón especulativa, denominados por los dialécticos, postulados de la lógica formal — principios de identidad, de contradicción de razón suficiente, etc., todos están estrechamente ligados y corren la misma suerte—, a un simple “caso particular” (81) del pensamiento dialéctico, que a su vez declara desenvolverse sólo en el plano de las ciencias naturales o empíricas. En efecto, persistentemente reitera su carácter en el sentido de que no pretende llegar más allá de la organización y exposición racional de la totalidad del conocimiento científico en sus aspectos generales.

“El materialismo dialéctico —afirma Lefebvre— no se define por el hombre lógico, o matemático, o económico, sino por el conjunto de las ciencias” (82). Traspasar las fronteras de la ciencia

(81) “Lo mismo que la inercia es un caso particular del movimiento, el pensamiento, conforme a las reglas de la lógica formal, es un caso particular del pensamiento dialéctico”. PLEJANOV, Jorge. El arte y la vida social. pág. 109.

(82) LEFEBVRE, Henri.—El Existencialismo. pág. 260, 261. Anotaremos, además, otras opiniones similares de caracterizados intelectuales y científicos marxistas.

“¿Qué es la filosofía desde el siglo XIX? (me refiero a la filosofía sobria). Es, ante todo, un prolongamiento de las ciencias; la filosofía estudia los problemas más generales mientras que cada ciencia estudia problemas particulares. ... La filosofía es, al mismo tiempo, un trabajo de reflexión sobre las ciencias y sobre todas las actividades humanas. ... Su lenguaje es el de la ciencia o el de la historia; no hay y no debe haber una jerga filosófica. Su método es el de las ciencias...”. ANGRAND, C. y GARUDY, R.—Curso elemental de filosofía, pág. 12.

“El materialismo dialéctico es la ciencia misma prolongada sin ruptura, con ayuda de sus métodos experimentales y con la voluntad de no retroceder ante ninguna de sus propias consecuencias”. PRENANT, Mareel. cit. por Georges Teissier. Curso elemental de Filosofía. pág. 157.

“...porque los principios de la dialéctica no son más que una sistematización de los resultados más importantes y menos precederos de la ciencia de hace un siglo, base inmutable de la ciencia actual y de la ciencia de siempre y por que el espíritu dialéctico no es más que el espíritu científico en lo que tiene de más penetrante y de más

significa para el marxismo caer en la metafísica, lo que rechaza de plano. Sin embargo, diremos de paso, la razón humana, también la marxista —algunos ya lo aceptan abiertamente— (83), se revela contra estos márgenes menguados y salta por encima de ellos para responder a sus últimos y más profundos interrogantes sobre el mundo, la vida y las cosas, con explicaciones de naturaleza metafísica.

Si aceptáramos como tipo único de conocimiento el que se mantiene en la línea del saber empiriológico de las ciencias de los fenómenos, sin duda la función de los primeros principios podría quedar restringida al papel relativo y parcial que le asigna la dialéctica.

“La invención de los primeros principios, dice Santo Tomás, se funda en el conocimiento que el entendimiento posee del ser y de las propiedades del ser en cuanto tal” (84). Es indudable que estamos frente a un análisis y a verdades ontológicas que en el terreno de la ciencia empírica “no expresan más que ciertas regula-

avanzado”. TEISSIER, Georges.—Curso elemental de Filosofía. pág. 158.

“El materialismo dialéctico, como la concepción científica del mundo más avanzada, está indisolublemente ligado a la ciencia, a las ciencias naturales, identificando y sintetizando de una manera filosófica los resultados obtenidos”. Historia de la Filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. pág. 9.

(83) “Tiene, pues, el materialismo dialéctico un carácter metafísico, en cuanto este adjetivo significa algo que está más allá de la experiencia inmediata y que por eso no es susceptible de ser experimentalmente comprobado”. ALMEYDA, Clodomiro.—Hacia una teoría marxista del Estado. pág. 16. “La dialéctica marxista, lo confesamos, es metafísica en el sentido de que toma denodadamente partido en la lucha entre materialismo e idealismo. Entendido así el materialismo dialéctico es una metafísica que trasciende una experiencia inmediata y que es imposible demostrarlo como si fuese un teorema de geometría. Ni siquiera es algo exacto decir que está comprobado por el estado de la ciencia en una época dada. Su verdad se encuentra en el desarrollo general de la ciencia, en el movimiento que acrecienta sin cesar el poder de la razón, en la posibilidad siempre ensanchada de pasarse sin la hipótesis de un Dios”. cit. por Almeyda. Hacia una teoría marxista de Estado. pág. 16. Tomado de GERLAND, Javis. El álgebra de la revolución.

(84) cit. por MARITAIN, Jacques.—Siete lecciones sobre el ser. pág. 137.

ridades verificables en ciertos casos y no verificables en otros...” (85).

Si el materialismo dialéctico no es más que la apreciación fisisista del comportamiento o de las leyes observables en el movimiento de la naturaleza y la sociedad, no es extraño su apego por la fórmula dialéctica, que proclama el “valor simultáneo del sí y del no” (86), para expresar mejor las modalidades y experiencias propias del saber empiriológico. No podremos, entonces, situados en este campo, rechazar en virtud de razones filosóficas, la relación que establece entre la “lógica dialéctica” y la “lógica formal”. Su corrección o utilidad deberá establecerse en el terreno científico (87).

De tal manera que no es en el principio dialéctico mismo sino en el repudio de Marx a la metafísica, a un orden superior de conocimientos ontológicos y en las contradicciones que esta actitud hace incurrir al propio marxismo, donde debemos trasladar éste y otros problemas que el pensamiento, a pesar de todo filosófico más que científico, de Marx y Engels, proponen.

(85) MARITAIN, Jacques.—Para una filosofía de la persona humana. pág. 17.

(86) MARITAIN, Jacques.—Para una filosofía de la persona humana. pág. 17.

(87) Algunos científicos, ajenos al marxismo, manifiestan un criterio que podría estimarse favorable a los que afirman la dialéctica como ley o norma en el campo de las ciencias experimentales.

“Asegura dicho principio que todo debe ser o bien A o bien no A sea A lo que fuere. El hombre de ciencia, por otra parte, sabiendo que toda cosa poseerá en general alguna cualidad de A, y alguna cualidad de no-A, tiene muy poco interés en saber si un objeto está clasificado como A o como no-A; lo que desea conocer es cuanto posee de A”.

JEANS, James. Física y Filosofía. pág. 118.

“En la nueva física cuántica, ya no es posible emplear términos definitivos y excluyentes, claramente definidos por oposición a la idea contraria. Así por ejemplo, las nociones de “corpúsculo” y “onda”; de localización en el espacio y el tiempo y de estados dinámicos bien definidos son “complementarias”. La descripción completa de los fenómenos requieren que se empleen alternadamente estas ideas contradictorias o inconciliables entre sí, para dar una expresión más fiel de la realidad. Es indispensable para la descripción de un gran número de fenómenos emplear estos conceptos contradictorios ya que ninguno de los dos es capaz por sí solo de explicar toda la realidad física”.

DE BROGLIE, Louis.—La física nueva y los cuantos. pág. 12.

Capítulo Tercero

MARX Y LA FILOSOFIA

1.—CRITICA DE MARX A LA METAFISICA. LA PRAXIS.

Hegel había escrito: “La filosofía sólo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal. La filosofía se libra del hastío que causan los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad entregándose a la contemplación; su interés consiste en conocer el mundo evolutivo de la idea que se realiza a sí misma” (88).

Por una visión aguda del inmenso poder que el desarrollo económico y científico, cuyas posibilidades ya empezaban a vislumbrarse, entregaría al hombre, y de la nueva clase proletaria como el grupo humano llamado por la historia a organizar racionalmente todo este progreso, Marx sustituyó la actitud y modalidad filosóficas por la praxis.

Con Hegel y Feuerbach, a su juicio, concluía para siempre el reinado de la filosofía, de la contemplación, de la metafísica. Los problemas propios de esta disciplina, tan largamente discutidos a través de veinticuatro siglos por la élite intelectual de la humanidad están, en lo fundamental, agotados o resueltos. Continuar en ellos significaría no comprender las exigencias de los tiempos presentes.

El hombre ya no es el ser impotente que en su debilidad se limita a interpretar el mundo; ahora, tomando conciencia de las fuerzas que está conquistando, siente la necesidad de operar decisivamente sobre él, de cambiarlo, de convertirlo desde luego —pues debe comenzarse por lo más urgente y previo— en un recinto habitable y digno.

Ante esta perspectiva el esfuerzo desinteresado que caracteriza

(88) HEGEL, Jorge.—Filosofía de la historia universal. pág. 836.

al saber filosófico o metafísico, de conocer por conocer, sin más recompensa que la fruición o goce espiritual del intelecto, resulta anacrónico, estéril, y muy por debajo de las circunstancias. Se impone, por el contrario un pensamiento comprometido en la empresa transformadora del mundo, una teoría que oriente y fortifique al hombre en esta lucha, una ciencia que acreciente el control y dominio sobre la naturaleza.

“Esta actitud nueva se expresa en Marx por el concepto de “praxis”. Sería una equivocación total comprenderlo en un sentido pragmatista. El marxismo no responde a la pretendida superioridad del pensamiento sobre la acción por una superioridad de la acción sobre el pensamiento. Su posición es otra. El comunista auténtico no puede pensar sin actuar ni actuar sin pensar; sin cesar, él realiza su pensamiento y piensa su acción. Su actitud está bastante próxima de la del científico, que no conoce dogmas, pero que vive de un perpetuo va y viene entre una teoría siempre sujeta a revisión, y una práctica que orienta la teoría”. “Es necesario comprender bien —y esto es exactamente lo que significa la noción de praxis— que el marxismo es, al mismo tiempo e indisolublemente, un método de análisis de la realidad y un método de acción sobre la realidad. La praxis se nos revela así, como la actitud del hombre concreto que reacciona a cada instante con su ser total, pensante y actuante. Del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza nos libera permitiéndonos actuar sobre ella en función misma de nuestro saber, así, el conocimiento de la sociedad nos libera también permitiéndonos actuar sobre ella en la medida de nuestra ciencia. Conocer y actuar son las dos modalidades inseparables del hombre” (89).

Tal nos parece el primer momento de la crítica marxista a la metafísica, o mejor, a la actitud filosófica o metafísica.

En un segundo momento, Marx, adentrado ya en su propio campo, la economía política, donde, según sus palabras, debía “buscarse la anatomía de la sociedad civil” (90), tropieza con un criterio o manera de abordar los problemas económicos y sociales propio de los economistas de la época que denomina metafísico.

Es un modo de discurrir y pensar, opuesto a la dialéctica —dice Engels— para el cual “las cosas y sus reflejos intelectuales,

(89) LACROIX, Jean.—El hombre cristiano y el hombre marxista. pág. 36.

(90) MARX, Carlos.—Crítica de la economía política. pág. 9.

las ideas, son objetos de análisis aislados, que deben ser considerados unos tras otros, los unos sin los otros, objetos invariables, fijos, inmóviles, dados de una vez para siempre... el metafísico piensa por medio de antítesis despojadas de todo término medio. Dice sí o no. Para él una cosa existe o no existe, una cosa no puede ser ella misma y otra distinta. Lo negativo y lo positivo se excluyen en absoluto. La causa y el efecto se encuentran en franca oposición... es un método... que llega tarde o temprano a un límite tras el cual se torna parcial, limitado, abstracto y se pierde en contradicciones insolubles. En la contemplación de los hechos aislados olvida las relaciones recíprocas de éstos; en la de su existencia, su devenir y su perecer; en la de su reposo, su movimiento; los árboles le impiden ver el bosque" (91).

Marx llegó a la economía política con una resuelta convicción revolucionaria. Buscaba la ley interna y la esencia misma de la sociedad capitalista, —lo que descubrió—, pero quería señalar también sus orígenes, pues no siempre había existido tal sociedad y predecir su desenlace o muerte, ya que no podía ser eterna; y se encontraba con los economistas clásicos, en especial Smith y Ricardo, constructores de la ciencia económica de aquel entonces, quienes —protesta Marx— “expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas” (92).

Esta posición ahistórica, desde la cual se estudia y juzga la realidad económica y social, que Marx —fué su gran acierto— rechazará absolutamente, la calificó de metafísica (93).

El doble concepto que el marxismo tiene de la metafísica corresponde a los dos momentos señalados.

(91) ENGELS, Federico.—Socialismo utópico y socialismo científico. pág. 21, 22.

(92) MARX, Carlos.—Miseria de la filosofía. pág. 72.

(93) “La economía política clásica —Adam Smith, David Ricardo— floreció antes de que el capitalismo se hubiera desarrollado, antes de que comenzara a temer el futuro. Marx rindió a los dos grandes clásicos el perfecto tributo de su profunda gratitud. Sin embargo, el error básico de los economistas clásicos era que consideraban al capitalismo como la existencia normal de la humanidad en todas las épocas, en vez de considerarlo simplemente como una etapa histórica en el desarrollo de la sociedad”. TROTSKY, León.—El pensamiento vivo de Marx. pág. 14.

Conviene establecer que el último de ellos se refiere, en rigor, así lo asegura Engels, a una modalidad del pensamiento surgida, no más de quinientos años atrás, en las investigaciones científicas, y trasladada posteriormente de las ciencias naturales a la filosofía (94). Aquí no se alude por tanto a la metafísica tal como la entendieron Aristóteles y Santo Tomás. El mismo Engels disipa toda duda al señalar: "Los antiguos filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, por naturaleza, y la cabeza más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a penetrar en la forma más substancial del pensar dialéctico" (95).

Sin embargo, no podemos menos de reconocer en la mentalidad impugnada por Marx y Engels, un cierto hábito, digamos de falsa metafísica, frecuente todavía en algunos medios intelectuales, especialmente cuando estudian la organización política, económica, social, jurídica en general.

(94) "Las diferencias fundamentales entre la economía marxista y la ortodoxa tradicional, radican, en primer término, en que los economistas ortodoxos aceptan el sistema capitalista como una parte del orden eterno de la naturaleza, en tanto que Marx lo considera como una fase transitoria entre la economía feudal del pasado y la economía socialista del futuro. Y, en segundo, en que los economistas ortodoxos razonan en términos de una armonía de intereses entre los diversos sectores de la comunidad, mientras que Marx concibe la vida económica en términos de un conflicto de intereses entre propietarios que no trabajan y trabajadores que nada poseen". ROBINSON, Jean. Ensayo sobre la economía marxista. pág. 11.

(95) "El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos fenómenos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica, fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos realizados por los últimos cuatrocientos años en el conocimiento científico de la naturaleza. Pero estos progresos nos han legado a la par el hábito de enfocar las cosas y los fenómenos de la naturaleza aisladamente, sustraídos a la gran concatenación del universo; no sorprendidos por tanto en su dinámica, sino enfocados estáticamente, no captados como situaciones substancialmente variables, sino como datos fijos, disecados como materiales muertos y no aprisionados como objetos vivos. Por eso este método de observación, al trasplantarse con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la limitación específica característica de estos últimos tiempos, en el método metafísico de especulación". ENGELS, Federico.—Anti Dühring. pág. 26.

Todo allí es una abstracción. El "orden social", el "bien común", la "propiedad", el "Estado", el "trabajo", el "capital", la "justicia", la "libertad", la "igualdad", etc., son esencias inmutables que se las considera en sí, en su función natural. Se olvida el carácter análogo de estas nociones que les permite realizarse de maneras esencialmente diversas, como efectivamente ha ocurrido, de acuerdo con las condiciones y peculiaridades de un ambiente histórico determinado. Y al incurrir en esta omisión pervierten el concepto abstracto convirtiéndolo en una palabra vacía de contenido, desligada de lo real, cuando no, en una defensa descarada de lo establecido.

No es extraño que ante semejantes planteamientos, los marxistas, al igual que otras tendencias modernas, se confirmen en su espíritu antimetafísico. Para un materialista dialéctico, por ejemplo, ese tipo de raciocinio no significa otra cosa que un burdo escamoteo de la realidad.

La reflexión metafísica sobre las grandes verdades sociales relativas a la organización de la vida temporal y a la conducta de los hombres, nos parece primordial para un análisis completo de estos problemas.

Marx y Engels, interesados fundamentalmente en la evolución de hechos sociales, desconocieron esta exigencia de la razón; resultado por demás consecuente para una filosofía amputada en su naturaleza misma, por forjarse en el convencimiento íntimo de ser sólo un arma revolucionaria.

Pero, por otra parte, sustituir el mundo real por un conjunto de ideas abstractas, evadirse en las peripecias de un malabarismo mental, que por su propia lógica interna, pierde todo contacto con la realidad, representa un pecado idealista de la inteligencia, igualmente funesto.

El tomismo, que es un realismo crítico o un "intelectualismo existencialista" (96), tiene en sí los elementos necesarios para preservarse de ambos peligros.

De acuerdo con él, la inteligencia a través de los sentidos, extrae del mundo externo —realidad material existente— un universo inteligible de esencias o naturalezas. Pero con esto no concluye su

(96) ENGELS, Federico.—Anti Duhring. pág. 25.

(96a) MARTAIN, Jacques.—De la existencia y de lo existente. pág. 81.

tarea. Estas ideas arrancadas de lo real existente no son un mero firmamento trascendente y estático que la mente construye para que-darse extasiada contemplándolo o jugando con sus figuras. No. El proceso termina cuando retorna a la existencia singular. Cuando el inteligible abstraído de lo sensible vuelve para saber acerca de su condición existencial, para reconocerse en la realidad del mundo vivo y adecuarse o rectificarse, en determinados casos, conforme a la norma suprema de donde todo surge que es la realidad captada por los sentidos.

Maritain afirma contra los idealistas: "... los filósofos que veneran la inteligencia y la filosofía; pero se detienen en la consideración de las esencias, de los posibles y de los inteligibles contemplados en el cielo de la abstracción y desprendidos de la existencia efectiva. Tales filósofos, los Descartes, los Malebranche, los Leibnitz, los Spinoza, los Hegel, están todos más o menos subyugados por la flauta encantada de Platón. Ellos conocen no el universo sino un libro de imágenes. Hojean las páginas de ese libro y creen tocar la realidad. ¡Qué decepción! ¡La realidad, la vida humana, las profundidades del hombre!, sería necesario pasar a través del libro para alcanzarlas" (97).

2.—CIENCIA Y FILOSOFIA.

En toda concepción filosófica o metafísica el marxismo ve una explicación del mundo de carácter lógico o especulativo destinada a suplir la explicación científica. Esta última, sin embargo, al reducir cada vez más el sector no dominado por ella, hace superflua e innecesaria la versión metafísica o religiosa.

Comprendamos de inmediato que el materialismo dialéctico profesa un concepto unívoco del saber. No hay para él otro conocimiento legítimo que el científico. La metafísica sería una ilusión razonable llamada en el pasado a ejercer una suplencia transitoria, y cuyos días a esta altura de la eficiencia técnico-científica estarían contados.

Para un sistema filosófico que distingue diversos grados en el saber, las cosas son muy diferentes.

(97) MARITAIN, Jacques.—De Bergson a Santo Tomás de Aquino. pág. 229.

“Conviene distinguir dos maneras de construir los conceptos y de analizar lo real sensible, expone Maritain. A estas dos clases de análisis las llamaremos: análisis empiriológico y análisis ontológico de la realidad sensible” (98).

Ambos, el primero de naturaleza científico-positivo y el segundo de naturaleza filosófica o metafísica, recaen directamente sobre las mismas cosas, las que existen en el mundo real, —y que podemos tocar con las manos y ver con los ojos, salvo algunas del orden científico que exigen a los sentidos la ayuda de los instrumentos; nos expresamos en esta forma porque hay textos marxistas para los cuales la palabra metafísica parece encerrar algo siniestro y oculto—, pero no son consideradas desde un mismo punto de vista.

En el conocimiento científico la inteligencia se caracteriza por estar, como quién dice, al servicio de los sentidos, ordenando, recolectando, conservando los datos que revelan el hecho acaecido. “Son los sentidos y los instrumentos de medición los únicos que ven en las ciencias; la inteligencia no interviene más que para transformar, según las reglas de la sintaxis matemática y lógica los signos que expresan lo que en esa forma ha sido visto... es algo así como un testigo y regulador indispensable del sentido en el trabajo científico, pero que es exterior, si así puede decirse, a dicho trabajo... se mantiene fuera del taller, tiene prohibida la entrada al taller” (99).

En el conocimiento filosófico, en cambio, los sentidos sólo proporcionan las imágenes que la inteligencia deberá trabajar y traducir al lenguaje de la razón, haciendo que la realidad captada supere el simple nivel de lo observable.

El ánimo, pues, con que se actúa es distinto, según el caso.

El análisis científico está orientado en términos de lo sensible, de los fenómenos susceptibles de ser observados, de las mediciones que puedan hacerse. Le interesará por otra parte, el proceso del nacimiento y desarrollo de la cosa, describirá los acontecimientos, el detalle, el funcionamiento de los mecanismos, las fuerzas que chocan, etc. Su explicación podrá condensarse en leyes que serán la síntesis o resumen de lo observado.

El filósofo se dirige, más bien, hacia la cosa para penetrarla en

(98) MARITAIN, Jacques.—Filosofía de la naturaleza. pág. 93.

(99) MARITAIN, Jacques.—Para una filosofía de la persona humana. pág. 18.

su más íntima realidad inteligible, conocerla en su esencia o naturaleza misma, y definirla en conceptos que revelarán el trato y la asimilación por parte de la inteligencia.

“Pensad, por ejemplo, —escribe Maritain— en la palabra substancia, en su significado para el metafísico y en el sentido que la emplea el químico o el farmacéutico; casi no hay nada de común entre ambas acepciones; casi se convierten en equívocos. Lo mismo ocurre con la palabra propiedad empleada por el filósofo, quien ve en la propiedad la manifestación de la esencia y la palabra propiedad empleada por las ciencias experimentales” (100).

“Estamos entonces en condiciones —agrega Maritain— de distinguir estos dos tipos de análisis conceptual y de decir que en un caso nos hallamos ante un análisis ontológico, orientado hacia el ser inteligible, y en el otro, ante un análisis empiriológico o espacio-temporal, orientado hacia lo observable y lo mensurable como tales” (101).

Por el camino del saber ontológico, la metafísica penetra a tal punto en el mundo real que descubre en él lo más profundo e inteligible del ser y comprueba que ha llegado a realidades de tal naturaleza que bien pueden darse sin la materia. Así, somos conducidos por la razón al umbral de la divinidad.

La grandeza y al mismo tiempo necesidad de la reflexión metafísica reside, en que ella es la única que puede resolver los últimos interrogantes, que sugieren el mundo real y el universo de conocimientos adquiridos, a la razón, cuando ésta no se limita simplemente a pensar para operar, sino que tiene el valor de pensar hasta el fin para saber, después de todo, la verdad profunda sobre este mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos. Y esto en virtud de la naturaleza misma de las cosas y no por el pretendido sector no dominado todavía por la ciencia empírica.

Si es cierto, y en buena hora, que la ciencia tiene por delante un mundo infinito para su conquista, “por razones metafísicas que creemos buenas estamos convencidos de que existe un sector no dominable” (102).

(100) MARITAIN, Jacques.—Filosofía de la naturaleza, pág. 96.

(101) MARITAIN, Jacques.—Filosofía de la Naturaleza. pág. 95.

(102) MARITAIN, Jacques.—Acción católica y acción política. pág. 221.

Importa recordar, aunque lo mencionamos hace poco, que aquí, las esencias del mundo filosófico no deben confundirse con el conjunto de abstracciones petrificadas que el filósofo admira mientras el fluir terreno sigue su marcha. Y el ser en cuanto ser, objeto formal de la metafísica, como lo estableciera Aristóteles, no es la simple vaguedad genérica que abarcaría todo pero no sería nada, sino un concepto análogo (103) que para estar en la multiplicidad de las cosas, en cada una de ellas y en todas a la vez, debe realizarse de maneras esencialmente diversas. "...es análogo, polivalente; no es uno en sí mismo, sino con una simple unidad de proporcionalidad; es pura y simplemente múltiple y uno bajo cierto aspecto" (104).

Precisamente porque los grados de abstracción o visualización (105) se distinguen por el tipo diferente de operación intelectual, de conocimiento, de mirada y no por el objeto, ya que recaen sobre las mismas cosas, es que debe reinar una amigable convivencia entre estos saberes que se complementan, sin dejar de ser autónomos, en el conocimiento de la realidad sensible. Maritain explica con acierto que se trata de formas diversas que tiene el intelecto para comunicarse con la cosa y dialogar con ella; enfoques o perspectivas distintas que al atropellarse o desconocerse introducen la confusión, la unilateralidad, la insuficiencia, en el campo epistemológico.

Es evidente entonces, que la eficacia de esta doctrina reclama además del respeto mutuo, una permanente relación entre el sabio y el filósofo que les permita imponerse sin prevenciones de los resultados y progresos que en uno y otro sector se verifican. Es lo que en la práctica no ha ocurrido.

Efectivamente, en Grecia, incluso entre los llamados físicos o materialistas —Tales, Denócrito, Heráclito y otros— predomina la

(103) ARISTOTELES.—Metafísica. Libro XI. Cap. III. pág. 226. SANTO TOMAS. Sobre los principios de la naturaleza. Opúsculo, filosóficos. pág. 71, 72, 73.

(104) MARITAIN, Jacques.—Siete Lecciones sobre el ser. pág. 103.

(105) Colocados en el plano del saber natural fundado en la razón, no correspondía introducir en el texto mismo consideraciones acerca de una sabiduría superior, pero de orden divino y sobrenatural fundada en la fé. En todo caso, por tratarse también de un conocimiento, debe tenerse presente una sabiduría teológica y una sabiduría mística que, desde nuestro punto de vista, completan el cuadro del saber en el hombre.

reflexión especulativa que alcanza su plenitud en Aristóteles. En la Edad Media ocurre algo semejante. La filosofía absorbe a la ciencia y los medios, métodos y resultados propiamente científicos son en extremo precarios, pues corresponden a un estado apenas incipiente de la investigación experimental, resistida, como es sabido, en una u otra forma.

El desarrollo de la física y astronomía de los siglos XVI y XVII dió lugar a un materialismo mecanicista y determinista que entró en abierto conflicto con la filosofía, a la cual trató de sustituir, mientras ésta, a su vez, daba claras muestras de no saber distinguir al adoptar una actitud hostil contra el movimiento científico en sí mismo.

Después, el positivismo ahuyentó toda preocupación filosófica o metafísica que interfiriera el campo del conocimiento racional, entregado exclusivamente a las ciencias exactas o empíricas.

Sin embargo, las fundamentales innovaciones originadas, en el último tiempo, por la mecánica cuántica (106), influyeron poderosamente, en un doble aspecto, el estado espiritual de la inteligencia científica, en particular, y de la inteligencia humana, en general.

(106) Cuatro grandes revoluciones se habrían producido en la historia de las ciencias, de repercusión universal en el campo del conocimiento. "...la substitución de la astronomía geocéntrica de la Edad Media por el sistema de Copérnico". "...la biología de Darwin". "Una tercera revolución similar en el campo de las ideas ocurrió cuando se aceptó de modo general el sistema de la mecánica de Newton y su ley de la gravitación. ...el esquema newtoniano de las cosas parecía sugerir, aunque nunca se lo pudo demostrar, que todos los cuerpos, aun los más pequeños, estaban sujetos a la misma ley universal, de modo que todo cambio o movimiento era de naturaleza mecánica, deduciéndose lo futuro de lo pasado de manera tan inevitable como sucede en una máquina en movimiento". "La cuarta revolución ocurrió recientemente en la física" (se refiere a la física nueva a que dió origen la mecánica cuántica u ondulatoria) "...los cambios producidos en física son de un manifiesto tinte filosófico; una investigación directa de la naturaleza por medio de experimentos ha mostrado que la base filosófica de la física hasta ahora aceptada era errónea. Las necesarias rectificaciones han afectado naturalmente la base científica de la filosofía. ¿Somos acaso autómatas o somos más bien agentes libres y capaces de influir en el curso de los acontecimientos por el ejercicio de nuestra voluntad? ¿El mundo en su naturaleza última es material, es espiritual, o es ambas cosas a la vez? Si es así ¿qué es más fundamental, la materia o la mente? ¿La mente es una creación de la materia o es la materia una creación de la mente? JEANS, James.— Física y Filosofía. págs. 11, 12.

Una predisposición de cautela y modestia contuvo, por un lado, el soberbio optimismo que alrededor de las investigaciones, resultados y alcances de las ciencias positivas se había formado; y por otra parte, los propios hombres de ciencia se vieron forzados a plantearse, al menos, una consideración más profunda, de carácter filosófico, acerca de este mundo material que de improviso los sorprendía con ciertos problemas que debía afrontar más bien la razón especulativa que el aparato del físico, el químico o el biólogo.

Del mismo recinto de donde fué expulsada la filosofía por inútil, salían voces que de alguna manera reclamaban otra vez su presencia. Tal nos parece el significado de algunas obras de Einstein, Planck, Eddington, Jeans, De Broglie, Dirac, Heisenberg.

Lo expuesto se nos presenta como un esbozo de algunos de los rasgos más salientes de estos desajustes producidos en la historia del pensamiento.

Hay síntomas en el desarrollo intelectual contemporáneo, a nuestro juicio, propicios y alentadores a los frutos que un buen trabajo de los tomistas podría conseguir en esta materia aplicando el principio de los grados del saber que "distingue para unir" a cuyo esclarecimiento y adecuación a la realidad actual del conocimiento y de las ciencias, Maritain ha dedicado la mayor parte de su extraordinaria labor filosófica.

3.—¿LA CONCEPCION MARXISTA IMPLICA UNA METAFISICA?

¿Y el propio materialismo dialéctico no implica acaso una reacción filosófica contra el positivismo?

¿Su permanente profesión de ateísmo y de rechazo a toda posibilidad de vida o poder sobrenatural, su rigurosa interpretación materialista del mundo, su confianza ilimitada en el progreso científico como medio de someter y racionalizar todo lo que en la naturaleza y en el propio yo todavía está entregado a las contingencias del sector no denominado, no envuelven una concepción de tipo filosófico o metafísico?

¿Cuándo Lenin define a la materia como una "categoría filosófica" con la cual designamos "la realidad objetiva que el hombre recibe por medio de sus sentidos", y agrega que la única propiedad conferida por el materialismo dialéctico a la materia es la de "existir independientemente de nuestras sensaciones y pensa-

mientos" (107), ¿no incurre en una explicación muchísimo más filosófica que científica?

Y frente a las relaciones de incerteza o indeterminación de la física atómica, ¿no vemos a ciertos sabios marxistas oponiendo a los resultados de la investigación empírica los principios filosóficos del materialismo dialéctico? "Para nosotros el mundo es otra cosa que el conocimiento del mundo", afirman (108). Traduzcamos mejor: Tenemos una concepción especulativa del mundo que excede el conocimiento científico y que prevalece sobre éste.

Es por esto que nos parece justa la opinión de algunos intelectuales marxistas que confiesan, como ya indicamos más atrás, sin reservas, el carácter metafísico del materialismo dialéctico (109), y es acertada la observación que hace Maritain al señalar: "Es una deshonestidad comercial establecer un negocio de ametralladoras y decir: Vendo paraguas. Es una deshonestidad intelectual expender metafísica y decir: "No hay metafísica, yo abro una manufactura de hechos sociales" (110).

Y es que una consideración atenta del pensamiento marxista nos hará ver que a la metafísica del ser, Marx y Engels oponen, en verdad, no el rechazo de la metafísica sino la seudo metafísica del devenir inducida por la praxis revolucionaria.

Engels anota en sus apuntes para la "Dialéctica de la Naturaleza": "Metafísica, ciencia de las cosas, no de los movimientos" (111). Haldane corrobora: "...El marxismo no se ocupa fundamentalmente del ser sino del devenir" (112).

El ímpetu revolucionario que nació en este caso buscando la destrucción de un orden social, sólo advirtió cambios y devenir en

(107) cit. por Historia de la filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. pág. 312.

(108) HALBWACHS, Francis.—Curso elemental de filosofía. pág. 218, 219.

Contra el positivismo científico los marxistas se han pronunciado en forma expresa. Puede consultarse: WALLON, Henri, Curso elemental de filosofía. pág. 183; además, Historia de la filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. pág. 214.

(109) Ver nota 83.

(110) MARITAIN, Jacques.—Acción católica y acción política. pág. 221.

(111) ENGELS, Federico.—Dialéctica de la naturaleza. pág. 171.

(112) HALDANE, J. B. S.—La filosofía marxista y las ciencias. pág. 24.

las cosas, no habiendo ya para él conocimiento o realidad, sino en razón del transcurso imperecedero. Es que la transformación del mundo, como objetivo de la filosofía, mueve a la exaltación del movimiento y del cambio, lo que se impone con mayor necesidad todavía en los ambientes penetrados por una mentalidad estática.

“En lucha con este estado social, escribe Marx, la crítica no es una pasión cerebral, ella es el cerebro de la pasión” (113). ¡Cuán visible resulta la base de todo el sistema! ¡Cómo podríamos acumular antecedentes para demostrar que toda la concepción filosófica, “El Capital”, los estudios de Engels sobre las ciencias naturales y la sociedad primitiva, el materialismo histórico, la crítica de la metafísica y de la religión, en una palabra la teoría entera, responden a una pasión titánica!: la rebeldía contra el mundo capitalista. Una rebeldía que por todos lados desea mostrar la transitoriedad de cuanto existe y también, por tanto, del capitalismo (114).

De ningún modo queremos decir, con lo anterior, que una intención preconcebida haya perturbado en Marx o Engels su intachable honradez científica. Tenemos la mejor idea de ambos autores en este sentido.

El concepto de lo histórico, el tiempo, la evolución, lo creemos altamente estimable y su importancia como instrumento de investigación y exposición resulta, para nosotros, indiscutible. Debemos agradecer al marxismo por hacer resaltar ante la conciencia humana las verdades que esta idea encierra.

Pero sería una debilidad no denunciar el peligro que encubre y que la filosofía marxista no ha podido sortear, porque carece de un análisis ontológico de la realidad, de una verdadera metafísica. Sobre este punto recaerá, más adelante, nuestra crítica a la concepción general de Marx y Engels.

Sí efectivamente, de acuerdo con Engels, “la metafísica es la ciencia de las cosas”, —de las esencias y del ser, múltiple y análogo— es posible esperar que en la próxima etapa de la civilización, donde habrá “cosas” más gratas al menos en el plano social, así confiamos, a las aspiraciones marxistas y las contradicciones de

(114) Desde que se encontraron, bastante jóvenes todavía, Marx y Engels profesaban esta idea. Así se desprende de las primeras cartas aparecidas en la “Correspondencia”.

la vida material no se traducirán en la violencia de la guerra de clases, los intelectuales del materialismo dialéctico, liberados de este modo, en parte siquiera, de las preocupaciones absorbentes de la lucha revolucionaria y de la transformación del mundo, superen en alguna forma la reflexión sobre el devenir por una reflexión sobre el ser.

La flexibilidad del procedimiento dialéctico no encontraría, sin duda, escollos insalvables para explicar este paso...

Capítulo Cuarto

EVOLUCION, ANALOGIA Y DIALECTICA

1.—TOMISMO Y EVOLUCION.

La filosofía del ser es también la filosofía del dinamismo del ser, sostiene Maritain.

Algunos se imaginan, continúa, que esta filosofía por hablar de naturalezas y estructuras inteligibles, tiene un concepto "estático" de lo real. No saben lo que dicen. Entregada de lleno al misterio del existir. Está por eso mismo, entregada al misterio de la acción y del movimiento (115).

De ahí que no tema a las ideas evolucionistas en la medida que expresen la constatación de un hecho científico. Al contrario, les sale al encuentro.

El Padre Teilhard de Chardin, notable paleontólogo, Mons. De Solages, Lecomte Du Nouy, entre otros, han incorporado brillantemente estas ideas a un planteamiento espiritualista y cristiano.

Ellos desechan definitivamente la concepción fixista o cíclica del mundo sustituyéndola por una concepción progresista, dinámica, que corresponde a un universo que avanza hacia adelante, repitiéndose pero también superándose con nuevas creaciones.

Las magnitudes siderales de esta formidable visión evolucionista apenas si podremos insinuarlas.

Dejando de lado el problema de la formación, en el tiempo, del sistema solar y de los otros sistemas estelares, y el de su origen común, —hay al respecto variadas hipótesis—, nos limitaremos a lo más reciente... (116).

La primera etapa, inorgánica, mineral, en nuestro globo, habría durado mil millones de años. La segunda que comienza con la

(115) MARITAIN, Jacques.—De la existencia y de lo existente. pág. 60.

(116) LECOMTE DU NOUY, Pierre.—El Porvenir del espíritu. pág. 53 y sgtes.

aparición de las primeras formas vivas y se cuenta hasta el advenimiento del hombre, abarcaría, otros mil millones de años. La aparición de una especie semejante al hombre en su aspecto físico sólo dataría de un millón de años aproximadamente (117).

(117) LECOMTE DU NOUY, Pierre.—El porvenir del espíritu. pág. 46, 47, 48.

Anotamos a continuación las afirmaciones coincidentes de Engels y Lecomte Du Nouy acerca de un momento o fase particularmente interesante de la evolución. Dice Engels: "El dominio de la naturaleza que se inicia con el perfeccionamiento de la mano, con el trabajo, ensanchaba con cada nuevo progreso el radio de percepciones del hombre. ...el perfeccionamiento del trabajo contribuía a acercar más entre sí a los miembros de la sociedad, al multiplicar los casos de ayuda mutua, de acción en común, aclarando en cada uno la conciencia de la utilidad de esa colaboración. En suma: los hombres en formación llegaron al punto en que tenían algo que decirse. La necesidad se creó su órgano, la tosca laringe del mono se transformó lentamente, pero en sentido definido, al modelarse para una modulación cada vez mayor, y los órganos de la boca aprendieron gradualmente a pronunciar una letra articulada tras otra. Que esta explicación del origen del lenguaje por y con el trabajo es la única correcta lo demuestra la comparación con los animales. Lo poco que éstos tienen que comunicar entre ellos, incluso los más avanzados, pueden hacerlo sin lenguaje articulado. ...Primero el trabajo, luego y con él, la palabra, he ahí los dos principales estímulos bajo cuya influencia el cerebro de un mono ha ido pasando gradualmente a ser cerebro humano, con todo su parecido, mucho más grande y más perfecto. Con el desarrollo del cerebro marchó a la par el perfeccionamiento de sus instrumentos más inmediatos: los órganos de los sentidos. Así como el lenguaje, en su desarrollo gradual es acompañado necesariamente por un refinamiento adecuado del órgano del oído, así el desarrollo del cerebro lo es por el de todos los sentidos". ENGELS, Federico.—Dialéctica de la naturaleza. pág. 307, 308. Dice Lecomte Du Nouy: "Los útiles de sílex trabajados nos comprueban que el hombre, aun antes de haber alcanzado el estado llamado *Homo sapiens*, antes de llevar la cabeza en la prolongación del cuerpo y marchar completamente erguido, ya había puesto las manos al servicio del cerebro y sabía fabricar herramientas, armas rudimentarias y encender —o por lo menos conservar el fuego—. ...A partir del momento en que se desarrolla la palabra, aparece la personalidad humana propiamente dicha. Aunque la evolución morfológica no estuviera aún terminada, la inteligencia animal y los instintos comenzaron a ceder el paso a una forma de inteligencia completamente diferente y específicamente humana. ...Pero los grados de libertad conferidos por la mano, y sobre todo por la palabra, al nuevo ser apenas salido de la ganga ancestral, son infinitamente más importantes que todos los otros. Sólo eran posibles en él, mamífero elegido. El desarrollo y especialización de la mano exigían la postura erguida. Era solamente un ensayo como los demás, pero este ensayo resultó inmediatamente tan logrado, que de él surgió un progreso inmenso; la he-

Pero el hombre mirado en aquello que es propio y específico de lo humano surge mucho más tarde. Con el espíritu insuflado por Dios al cuerpo material nace el hombre y la historia. Y el sentido de la historia es la admirable y difícil marcha del espíritu consciente, hacia la superación de un mundo cuya aplastante herencia material se remonta a centenares de millones de años.

¡Apenas ocho o diez mil años de vida civilizada! ¡Estamos recién empezando a vivir la juventud del espíritu!

La violencia y los conflictos que caracterizan al mundo animal pesan todavía sobre el hombre y han conseguido mil veces imponerle su ley. Lo material extiende aún su yugo poderoso y la con-

rramienta y el fuego. La palabra vendrá más tarde. Pero ya está trazado el camino y precisada la meta. Para usar una expresión gráfica del lenguaje deportivo diremos que el hombre "se escapa del pelotón". En adelante su camino se separa del de los demás seres vivientes, a los que dominará siempre. Y la evolución, que continuará para él sólo, mostrará cada vez mayor tendencia a hacer divergir las dos rutas. Por esta divergencia acrecentada sin cesar, es que será necesario medir en adelante el progreso de la evolución". LECOMTE DU NOUY, Pierre. El Porvenir del Espíritu, pág. 194, 197, 199. Sobre la importancia de la marcha erguida ENGELS había escrito: "Con ésto se dió el paso decisivo para la transición del mono al hombre". Dialéctica de la naturaleza, pág. 304.

Conviene señalar además, ya que hemos tocado este problema, cómo lo aprecia un representante ilustre del pensamiento tomista a cuya opinión adherimos: "Será oportuno hacer observar aquí, que si desde el punto de vista de la ciencia experimental estuviera suficientemente comprobada la hipótesis evolucionista y ésta extendiese su aplicación, siempre desde el punto de vista experimental, a la aparición misma del hombre sobre la tierra en el curso de los tiempos geológicos, Santo Tomás no hubiera tenido el menor inconveniente en admitir todo eso como filósofo. Partiendo del hecho — discutible en la realidad, pero que seduce sin duda y es sostenible también — de que las fases de diferenciación embriogénicas son la réplica, en pequeño, de las fases de la vida universal, Santo Tomás aplicaría a la formación de la humanidad en su primera aparición lo que acabamos de decir a propósito de un hombre particular y de su alma. El organismo de Adán sería en tal hipótesis, la obra multiseccular de la vida lentamente elaborada sobre la tierra. El alma humana habría surgido a su tiempo, sin nada de espectacular, sin intervención exterior observable, con naturalidad, pero tomando aquí el término naturalidad en el sentido de natura naturante integral, que comprende también a Dios, a quien ya únicamente se reservaría la infusión del alma en el cuerpo. Tampoco esto sería un milagro, y sería una creación sin embargo, respecto de la cual conservaría la narración bíblica —salvo la envoltura imaginativa — todo su valor, así filosófico como religioso". SERTILLANGES, A. D. Las grandes tesis de la filosofía tomista, pág. 224.

ciencia humana bien lo palpa y sufre. La naturaleza y las formas de organización social mantienen hasta hoy a incontables muchedumbres en una precariedad de vida que hace imposible el despliegue del espíritu.

Sin embargo, el hombre intuye ya, en medio de las penurias y zozobras del presente, que un futuro tan vasto como el pasado pero infinitamente más valioso ha de ser conquistado por él en esta tierra. Es el porvenir del espíritu.

Si la Providencia Divina, —sin la cual la raíz más profunda de todo devenir se hace ininteligible—, introdujo en el mundo la conciencia humana fué, en algún aspecto, para que ésta percibiera el sentido de la historia y contribuyera a él. Y esta contribución es una forma superior de la virtud.

Todo el desarrollo de los organismos parece ser ordenado y dirigido a la llegada del hombre. Siempre encaminándose hacia una mayor complejidad, en un progreso contrariado que conoció el retroceso de las tentativas fracasadas, las especies materiales se fueron perfeccionando hasta obtener un cuerpo capaz de fundirse con el espíritu consciente, en la unidad substancial del ser humano

Terminada la “evolución biológica”, continúa el hombre, ahora, su ruta a través de la “evolución social”. Ya no esperamos una nueva especie, “no es el superhombre que va a nacer en el estado ulterior de la evolución, es la humanidad” (118).

Mons. De Solages concibe este proceso como una grandiosa obra divina y recuerda que Teilhard de Chardin “mostraba la encarnación de Cristo como la coronación del inmenso camino que va de la materia al espíritu” (119).

No cabe duda que la hipótesis recién esquematizada resulta seductora. Planteada en los términos señalados adquiere un claro carácter espiritualista. “El mundo nacido del espíritu, afirma Sertillanges, penetrado de espíritu, tendiendo al espíritu, puede un día hacerse más o menos espíritu. Desde este punto de vista el determinismo de las leyes naturales sería provisional en gran parte; la libertad de los hijos de Dios se extendería al mundo físico también, a la par que a los espíritus” (120).

(118) DE SOLAGES, M.—La pensée chrétienne face à l'évolution. pág. 10.

(119) DE SOLAGES, M.—La pensée chrétienne face à l'évolution. pág. 12.

(120) SERTILLANGES, A. D.—Las grandes tesis de la filosofía tomista. pág. 179.

Interesa, con todo, precisar la filosofía que incorporará y expresará este material evolucionista.

Si se busca en el curso y modalidades de la evolución y la historia la última y suprema explicación del mundo y de las cosas, —como lo pretende la dialéctica marxista—, no se logrará sino incurrir, al fin, en las insalvables dificultades y contradicciones que acompañan a todas las filosofías del puro devenir, debidas al “poder infinito de disolución” que éstas ejercen sobre el conocimiento.

Es verdad que la noción de evolución histórica no fué empleada por Santo Tomás. Y no podría ser de otro modo puesto que las ciencias naturales y sociales de la Edad Media no proporcionaban ni siquiera los elementos mínimos, capaces de sugerir un intento semejante (121).

Por eso Mons. De Solages insta a situarse en la perspectiva del universo evolutivo señalado por la ciencia moderna, abandonando el cuadro aristotélico, gran reloj que gira eternamente con su representación espacial geocéntrica y su representación temporal cíclica, desahuciadas para siempre a consecuencias de las revoluciones copernicana y darwiniana, respectivamente (122).

Pero, si bien Santo Tomás trabajó sobre la base de las versiones científicas de su tiempo, o sea, del espacio geocéntrico y del tiempo cíclico, ello no significa que su filosofía en cuanto tal se vea comprometida al descartar la ciencia dichas imágenes del mundo.

Al contrario, “...hay en el equipo del tomismo —afirma Maritain— todo lo que es preciso para hacer lugar en el conocimiento de la naturaleza, y en el conocimiento del hombre a la dimensión de la historia” (123). Más aún, “...sus intuiciones fundamentales esperan, por decirlo así, que esta dimensión se introduzca ahí, y exigen dar cabida y poner en práctica la idea del desenvolvimiento y de la evolución y completar el opus philosophicum mediante una filosofía de la historia” (124).

(121) MARITAIN, Jacques.—De la existencia y de lo existente. pág. 60.

(122) DE SOLAGES, M.—*La pensée chrétienne face à l'évolution*. pág. 2, 12.

(123) MARITAIN, Jacques.—De la existencia y de lo existente. pág. 61.

(124) MARITAIN, Jacques.—De la existencia y de lo existente. pág. 61.

“Desde el punto de vista doctrinal y, ampliado al campo de las

Recuérdese sólo, la importancia y el valor que para este fin tendría la doctrina del acto y la potencia, de los cambios accidentales y substanciales, —cuantitativos y cualitativos—, indicados más atrás por nosotros, como también el concepto “materia prima”, el principio de la analogía, particularmente en su aplicación al desarrollo social que veremos luego, etc.

Abierta, pues, al mundo del devenir la filosofía tomista por su profunda penetración en el mundo del ser, de lo que es —quizás más real y sobrecogedor; más sugerente que el anterior—, está a resguardo de las ilusiones mágicas del ágil prestidigitador dialéctico, que después de maravillarnos con el veloz transcurso del universo entero de las cosas y la realidad en un proceso interminable de sustituciones, contradicciones, síntesis, negaciones, etc., nos hace llegar a un punto en que al percibir las exigencias íntegras y últimas de la ley dialéctica consecuentemente aplicada, parece como si despertáramos de un sueño fantástico, después del cual, sobre el sistema y las cosas que hemos creído ciertas se cierne la duda e inseguridad totales.

Urge, de todas maneras, la integración del acervo conceptual y científico que representan los criterios y conquistas historicistas en el plano de la investigación natural y social, de la explicación general de los hechos y del comportamiento práctico e ideológico de grupos e individuos. De ningún modo podría no ser tomada en cuenta o pospuesta una tarea de esta índole. Tal actitud conduciría a un divorcio completo con la ciencia y el mundo moderno. Los que la han seguido difícilmente entienden ya algo de lo que ocurre en la actualidad y por instantes el sólo diálogo con ellos se hace insoportable.

experiencias posibles, si la biología general y la paleontología suministraran testimonios favorables a la hipótesis transformista, a la evolución de las formas naturales, del no viviente al viviente, del viviente de una especie al viviente de otra, no se puede decir lo que el aquinatense podría oponer a todo eso. Para él, minerales, animales y plantas, animales superiores e inferiores, sólo difieren por su organización, de la que la forma o el alma viviente es el acto. De haber sabido por nuestras ciencias actuales que los diversos grados de organización se escalonan, no solamente por su valor sino también en el tiempo, nada le impediría extender y ampliar esta fórmula: “Lo que no se ve hacer a la naturaleza, es que no puede hacerlo” y no tendría inconveniente mayor en admitir que fuera acaso posible también el paso de un grado a otro”. SERTILLANGES, A. D.—Las grandes tesis de la filosofía tomista, pág. 176.

El trabajo que se impone deberá orientarse, creemos, en el sentido que señala Maritain de acuerdo con los principios tomistas. "Si conviene escandalizar a los evolucionistas no admitiendo para el saber de tipo metafísico... sino una evolución homogénea por explicitación y crecimiento, conviene igualmente escandalizar a los fixistas admitiendo para las modalidades contingentes de la práctica una evolución heterogénea o, si se prefiere, una serie de revoluciones debida a la sucesión de climas históricos opuestos" (125).

2.—CONCEPCION DIALECTICA Y CONCEPCION ANALOGA DE LA HISTORIA HUMANA.

Intentaremos una confrontación entre la interpretación dialéctica de la historia y lo que podríamos denominar interpretación analógica de la historia.

Para la primera no existen o carecen de significación los valores o verdades permanentes, suprahistóricas, vale decir, que trascienden las diversas épocas del devenir social.

"Los mismos hombres —asegura Marx— que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales. De suerte que estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan, siendo productos históricos y transitorios" (126).

Sin duda, hay un conjunto de normas jurídicas y morales como también principios y doctrinas, de segundo orden, que sufren la ley señalada por Marx.

Pero, consecuente con su tendencia filosófica general, vemos que éste reduce, además, a la condición de "producto histórico y transitorio", los principios supremos que expresa la vida social en los cuales están, implícitas, las aspiraciones más ansiadas y constantes de la humanidad.

Marx tuvo conciencia de ciertos valores que se resistían a la suerte que él se asignaba. En el "Manifiesto comunista", los propios autores se plantean la dificultad. "...se nos dirá, escriben, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc.,

(125) MARITAIN, Jacques.—Primacía de lo espiritual, pág. 233.

(126) MARX, Carlos.—Miseria de la filosofía, pág. 77.

son modificadas en el curso del desenvolvimiento histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho, se sostienen siempre a través de estas transformaciones. Hay además verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todas las condiciones sociales. Luego si el comunismo aboliera estas verdades, aboliría la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva, y eso contradeciría todo el desenvolvimiento histórico anterior" (127).

¡Ah!, ¡pero un dialéctico no se achica ante nada! Cuando no puede explicar algo por la historia pasada acude a las maravillosas novedades que nos deparará el porvenir y que, por cierto, en virtud de rigurosas deducciones dialécticas, el marxismo conoce "científicamente".

Así ocurre en el caso presente. Veamos cómo Marx y Engels se libran de la objeción. "La historia de toda sociedad se resume hasta aquí en los antagonismos de las clases —afirman—, antagonismos que han revestido formas diversas en las diferentes épocas. Pero cualquiera que haya sido la forma revestida por estos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad se haya siempre movido dentro de ciertas formas comunes; formas de conciencia que no se disolverán completamente sino con la definitiva desaparición del antagonismo de las clases" (128).

¡Y ya está resuelto el problema! Ahora sabemos que los conceptos más elevados en el orden religioso, moral, político, filosófico, cuya subsistencia en el curso de la historia transcurrida se reconoce, no obstante haber cambiado su expresión y forma de acuerdo con las diversas épocas, están destinados a "disolverse" en la sociedad sin antagonismo de clases.

Principios enraizados en la vida misma de la sociedad, o que han trabajado la conciencia íntima del hombre desde que éste existe, y sin los cuales no podríamos manifestar nuestro sentir y ni siquiera pensar, desaparecerán —ya estamos advertidos— en el mundo comunista del futuro.

(127) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—Manifiesto comunista. pág. 57.

(128) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—Manifiesto comunista. pág. 57.

Resulta imposible concebir racionalmente estos anuncios utópicos y extraviados, absolutamente más allá del plano científico en que el marxismo dice colocarse. Tales profecías de la imaginación llevadas a sus últimas consecuencias deberían postular, también, la extinción de la especie humana y su reemplazo por otra. Pero, volvamos a la realidad.

La noción de la analogía ha sido propuesta por Maritain para la mejor comprensión de algunos problemas temporales, y pensamos que un desarrollo cuidadoso de esta idea sería de gran importancia para una filosofía de la historia.

De acuerdo con este "principio de la analogía que domina toda la metafísica tomista, las ideas más altas se realizan en la existencia de manera esencialmente diversa. Santo Tomás y Aristóteles lo emplearon en su filosofía política" (129).

Conviene destacar, para definir mejor, que este criterio se opone a dos posiciones extremas: la univocidad y la equivocidad.

Para los filósofos de la equivocidad sólo existen el cambio y la evolución. A cada etapa histórica corresponden normas propias que no guardan parentesco alguno con el pasado. Entre la idea de justicia correspondiente a la época esclavista, por ejemplo, y la actual idea de justicia, no ven sino una identidad de nombres que obedece a significados desprovistos de toda homogeneidad ontológica.

Los pensadores de la univocidad, por su parte, que todavía restan, aún no advierten el cambio en las cosas de este mundo. Para ellos no existe la historia. Se resisten a reconocer lo nuevo y apenas lo admiten en el orden material, rechazándolo en cualquier aspecto fundamental de la realidad social o espiritual.

Es la mentalidad estática, conservadora, escéptica frente al progreso y temerosa de él. "Una filosofía de la univocidad, explica Maritain, inducirá a creer que las reglas y principios supremos se aplican siempre de la misma manera", admite sólo las variaciones accidentales (130).

Este criterio, particularmente en períodos de crisis o transición históricas, se vuelve peligroso por su torpe y retrógrada ceguera e

(129) MARITAIN, Jacques.—Humanismo Integral. pág. 139.

"El bien común, la ciudad misma, y la civilización, al realizarse, adoptan tipos específicamente diversos, aunque análogos. SANTO TOMÁS, cit. por MARITAIN, Jacques.—Para una filosofía de la persona humana. pág. 176.

(130) MARITAIN, Jacques. Humanismo Integral. pág. 139.

intransigencia. “Por defender los principios invariables pero análogos del orden humano, —agrega Maritain—, somos llevados espontáneamente a relacionar éstos a tal orden dado, precedero, o que perece, o que a veces ha perecido desde mucho tiempo antes. El espíritu humano sale de este mal paso, sólomente si el Espíritu Santo le hace recuperar la inteligencia. Y el Espíritu Santo asiste a la Iglesia” (131).

Para una filosofía de la analogía, en cambio, los principios superiores no varían pero se descubren en la realidad, y se formulan bajo expresiones o de maneras esencialmente diversas, “que no responden a un mismo concepto sino según una similitud de proporciones” (132).

Así la noción de “orden social”, para tomar un caso, se ha realizado diversamente en las distintas estructuras y organizaciones temporales conocidas por la historia, de acuerdo con el grado de desarrollo de los constituyentes, jurídicos, morales, técnicos, intelectuales, etc., correspondientes a una época y un lugar determinado.

De ahí que en los periodos revolucionarios haya, en realidad, dos conceptos esencialmente diversos de “orden social” que pugnan entre sí. El que responde al mundo establecido y que rige el presente —está en acto—, y el que reside potencialmente en los elementos del mundo que muere, pero racional y orgánicamente delineado sólo en las mentes que lo intuyen, propagan y elaboran en sus aspectos fundamentales, y de un modo casi instintivo en las masas humanas que buscan su implantación.

Lo que se persigue aquí es una nueva realización, estimada superior y más perfecta que la anterior, del concepto análogo “orden social” cuyo advenimiento sólo se hace posible cuando se producen las condiciones materiales y espirituales suficientes, para que dicho concepto abandone la envoltura estructural a que había sido ligado en otras condiciones, y pase a encarnarse y manifestarse en el mundo renovado que surge.

Una consideración semejante a la enunciada, “supone que no se tiene únicamente una noción empírica y como ciega, sino una noción verdaderamente racional y filosófica de las diversas fases de la historia” (133).

(131) MARITAIN, Jacques.—Religión y Cultura. pág. 114.

(132) MARITAIN, Jacques.—Religión y Cultura. pág. 109.

(133) MARITAIN, Jacques.—Humanismo Integral. pág. 140.

Todo lo que la dialéctica marxista señala en orden a las circunstancias materiales de la evolución social es aprovechado e incorporado a la visión analógica en sus justos alcances, pero ésta, además, implica una cierta filosofía donde hay verdades y valores objetivos que la inteligencia conoce y proclama a través de la historia y que han tenido su importancia en el destino de los acontecimientos, todo lo cual está demasiado oscurecido en el materialismo histórico por su excesiva insistencia en mostrar el desarrollo social como un choque de fuerzas materiales, más bien inconscientes y espontáneas, que gracias al milagro de la dialéctica inmanente a las cosas, va produciendo a pesar de todo, síntesis cada vez más progresistas y racionales.

La mirada evolucionista de Marx y Engels que si reconoció, de mala gana, valores permanentes en la historia, expresados es claro, en distintas formas —lo que la acercaría al criterio que hemos expuesto—, pronto los desechó asegurando su desaparición en la sociedad sin clases, hace que coloquemos al marxismo entre las filosofías llamadas de la equivocidad.

Pero también en este aspecto de la estrechez materialista los marxistas en la práctica han desmentido al marxismo. Y es que las aspiraciones reales que sienten e interpretan, casi siempre se traducen a un lenguaje que “para ejercer influencia sobre los hombres” debe invocar “la justicia”, la libertad y los bienes de la persona” (134).

Y nada menos que Engels en una de sus últimas obras (135), —tal vez olvidando que en la sociedad comunista suprahumana no debe quedar rastro del pasado— suscribe las opiniones de Morgan en el sentido de que la disolución de la sociedad actual hará posible una época donde resurgirán, bajo una forma nueva y superior, la libertad, igualdad y fraternidad de la comunidad primitiva (136).

(134) MARITAIN, Jacques.—La persona humana y el bien común. pág. 97.

(135) “El origen de la familia, la propiedad y el estado”.

(136) MORGAN, L. cit. por ENGELS, Federico.—El origen de la familia, la propiedad y el estado. pág. 206.

Capítulo Quinto

RELIGION Y MARXISMO

1.—DOCTRINA Y REALIDAD. PUNTO DE VISTA.

El examen de esta materia lo mantendremos en un terreno estrictamente teórico. Aquí sólo nos interesa señalar la actitud del marxismo frente al hecho religioso de acuerdo con lo opinado por Marx y Engels al respecto.

Es bien conocida de todos, la firme protesta de la Iglesia Católica por los atropellos que sufre en los países gobernados, desde el término de la segunda guerra mundial, por los partidos comunistas.

Estos últimos sostienen, a su vez, que no se trata de una persecución religiosa sino de conflictos políticos ocasionados por la resistencia y el peligro que algunos Jerarcas y sectores de la Iglesia, representan para las transformaciones económico sociales de carácter socialista en que están empeñados aquellos regímenes.

El punto discutido es importante ya que la represión política de las ideas religiosas en cuanto tales es una tesis achacada por Marx al anticlericalismo burgués, la que estima superada, además de inconsecuente e ineficaz.

En todo caso, cualquiera que sea el carácter de estos sucesos, no podríamos alejarnos del punto de vista de la doctrina, en que nos ubicamos. Así como no es legítimo juzgar la moral católica por las atrocidades de ciertos tiranuelos que proclaman a grandes voces su devoción, tampoco lo sería apreciar la posición del marxismo frente a la religión por los excesos de algunos jefes políticos.

2.—MATERIALISMO BURGUES, MATERIALISMO DIALÉCTICO Y RELIGIÓN.

El racionalismo burgués, ligado históricamente a la democracia capitalista, planteó la crítica religiosa apoyándose en las ciencias naturales. El determinismo riguroso que negaba la libertad en el hombre y las intervenciones o milagros provenientes de un poder divino; la materia indestructible e increada; el cerebro, órgano material que “segrega” pensamientos; el hombre, resultado de un proceso exclusivamente natural cuyos antecesores debían buscarse en el reino animal; etc.

La educación y propaganda en general del ateísmo seudo científico, además de una odiosidad sectaria y violenta contra la iglesia, eran los medios propios de la lucha burguesa y liberal contra el “irracionalismo” y “obscurantismo” religioso.

Todos ya sabemos, o empezamos a saber, en qué ha concluido esta cruzada de la “razón”.

Sin duda, como toda etapa histórica —y desde que la historia al fin está gobernada por la Providencia— ha dejado sus ganancias y adquisiciones cuyo valor de utilidad para el desenvolvimiento humano y de la propia cristiandad no podrían negarse.

Sin embargo, el desenlace que presenciamos de las tareas que se había trazado la soberbia razón burguesa no puede ser más indigno. Pervertida por el dinero que ha acumulado y demasiado aferrada a sus intereses para comprender las exigencias de la moral social y del desarrollo histórico, se siente, no obstante, amenazada. Por un movimiento instintivo de conservación se vuelve contra el proletariado al que ataca y acusa de todos los males. En su desesperación llega incluso hasta la Iglesia, cuya muerte tanto anheló, a pedir socorro. Consciente de su debilidad, profesa ahora la religión y demuestra ser capaz de vociferar en defensa de Dios, sin creer en él, y de algo que hipócritamente denomina “civilización cristiana”. Esto y mucho más la veremos hacer.

En la medida que pierda la confianza en las armas militares —con horror ve que las ventajas en este terreno pronto se anulan—, acudirá más y más compungida a la religión. Su última esperanza —después del monstruo fascista que engendró, pero que al fin no pudo controlar, y al cual debió combatir para librarse de perecer aplastada por la bestialidad— está en que la Iglesia tome la defensa de “su mundo”.

Cuando habla de la civilización cristiana se refiere en verdad

a la sociedad capitalista, lo único que realmente le interesa. Cuando nombra a Dios y se alarma del materialismo ateo, es que tiembla por la suerte de su dios, el Capital, frente a la rebelión de los pobres.

¿Será arrastrada la Iglesia a la defensa de un mundo agónico cuyos despojos ya no pueden ofrecer sino opresión y miseria, y que el pueblo repudia con decisión? No lo creemos. Como en otras épocas similares de la historia, la asistencia divina la orienta, “y sin temor, con la conciencia de su misión eterna”, Ella tomará “la dirección del porvenir” (137).

Marx, sin dejar de suscribir muchos aspectos del cientismo antirreligioso y de sus medios, especialmente la propaganda y educación atea, coloca el asunto en otro plano.

Cree que la religión es producto de las condiciones sociales imperantes hasta el presente en la historia, y que subsistirá mientras éstas existan. La religión desaparecerá cuando en la sociedad sin clases, racionalmente planificada y organizada, las relaciones humanas sean verdaderamente tales, libres de explotaciones y pobreza, y las ciencias nos den un conocimiento y dominio total del mundo.

Entonces no habrá misterios, relaciones irracionales e inhumanas o hechos inexplicables en la naturaleza o la sociedad, que muevan al hombre a buscar explicaciones o consuelos en el más allá.

Para Marx la crítica filosófica o teórica de la religión ya está terminada, agotada (138). El fundamento de esta crítica es que “el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre” (139), lo que más exactamente expresa la fórmula de Feuerbach, de que es el hombre quién hizo a Dios a su imagen y semejanza y no a la inversa. Pero Marx va más lejos.

La religión, afirma, es “la realización fantástica de la esencia humana porque la esencia humana no tiene una verdadera realidad”, en la tierra (140).

De ahí que este hombre enajenado, en la prehistoria de su crecimiento, en un mundo que todavía está muy distante de ser la

(137) SUHARD, Manuel (Cardenal).—*Creer o Declinar de la Iglesia*. pág. 28.

(138) MARX, Carlos.—*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. pág. V.

(139) MARX, Carlos.—*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. pág. V.

(140) MARX, cit. por DESROCHES, H. C.—*Signification du marxisme*. pág. 171.

morada reclamada por su condición humana, y que sólo constituye, por ahora, un lugar donde él está “envilecido, humillado, abandonado, despreciado” (141), refleje o transfiera el contenido de su propia esencia y de su propia vida al fantasma ilusorio de un Dios trascendente y de una vida superterrenal.

Esta mistificación no sólo es un engaño sino que además, al referir la realización de la esencia humana y el ansia de felicidad que el hombre lleva en su corazón, a un ideal utópico, posterior a la muerte, paraliza y resigna sus energías en este mundo, asegurándole que aquí siempre estaremos en un “valle de lágrimas”. Por eso la religión “es el opio del pueblo” (142).

En síntesis, el mundo religioso constituye el producto alucinado de la humanidad alienada.

Lo que corresponde, pues, es poner al hombre en el camino de su liberación. La crítica de la religión entonces se resuelve en la praxis, en la lucha contra esta realidad que enajena al hombre y “cuyo aroma moral es la religión” (143). “La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (144).

La conciencia religiosa irá desapareciendo no por medios de fuerza o coacción ejercidos contra ella, medios que el marxismo reprueba, sino en la medida de las realizaciones temporales que el pueblo logra; mediante la conquista del mundo a través de la superación de la era actual donde reina la necesidad, por la futura donde reinará la libertad, es decir, el hombre existiendo sin contradicción con su propia naturaleza.

Si la religión se opone de hecho a este progreso, en el plano temporal, entonces la lucha será inevitable, sostienen los marxistas, pero se tratará de una contienda política. Por el contrario, si hay creyentes que en este terreno persiguen objetivos semejantes a los nuestros, simplemente no habrá dificultad con ellos de ninguna índole, y sus ideas y prácticas religiosas no serán contrariadas.

(141) MARX, Carlos.—Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. XIV.

(142) MARX, Carlos.—Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. VI.

(143) MARX, Carlos.—Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. VII.

(144) MARX, Carlos.—Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. VII.

No siempre hemos compartido el criterio de muchos que ven mala fe e insinceridad en los marxistas, cuando éstos invitan a los católicos a colaborar en un determinado sentido político. Es algo limpio de toda contradicción o reservas desde el punto de vista marxista.

Aclara muy bien esta cuestión, una carta escrita por un comunista al Padre Desroches. Resume primero la profunda discrepancia doctrinal de ambas concepciones: "...la humanidad misma constituye para Marx el fin último del hombre, mientras que para el cristiano este fin último encuentra su realización en la integración del hombre en Dios". Pero luego agrega: "Si partiendo de un concepto diferente del mundo y del destino del hombre, nosotros llegamos a la creencia común de la necesidad a la vez histórica y moral de la abolición total del régimen capitalista, para realizar la emancipación del hombre y asegurarle su dignidad, y si nosotros conformamos nuestros actos a esta conciencia, nosotros haremos una obra igualmente útil, a pesar de nuestras divergencias de pensamiento" (145).

Hay aquí una lógica irreprochable. Los marxistas no rehuyen ni temen la participación de los cristianos en la obra revolucionaria, pues, como hemos visto, sus esfuerzos no están directamente ordenados a la destrucción del cristianismo sino a la destrucción del capitalismo, y, por otra parte, están ciertos que el mundo a que dará lugar la revolución importa la muerte de la fé.

Pero, esto último debe comprenderse bien. Desroches nos previene, al respecto, de un malentendido. "Este resultado no es como se piensa frecuentemente producto de un simple maquiavelismo político: el creyente ayudando al ateo a obtener el poder público y éste una vez dueño del poder se vuelve contra su aliado de la víspera para exterminar sistemáticamente su fé" (146). En realidad no se trata de una liquidación religiosa, de tipo político, operada desde arriba, sino una consecuencia de las dimensiones internas y del desarrollo natural de la sociedad proletaria.

El debilitamiento del sentido de Dios —a juicio de ellos— está directamente vinculado al crecimiento de las fuerzas del hombre. El hombre nuevo no tendrá necesidad de Dios y comprenderá

(145) cit. por DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 165.

(146) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 168.

que "el hombre es para el hombre el ser supremo" (147).

Marx fué también, a no dudarlo, uno de los últimos profetas del pueblo judío. Pero gustaba darle a sus profecías un carácter científico. Eran resultados inevitables de la investigación dialéctica aplicada a la realidad, que tenía a su alcance.

¿Hasta qué punto estos vaticinios han forjado, con el tiempo, una concepción general, especulativa y dogmática, contra la cual el método y espíritu íntimo de Marx se revelan? Es algo que no podríamos dilucidar ahora.

De todos modos, frente a este gigante desorbitado, titán y ateo, que es el hombre futuro prometido por Marx, la Iglesia está tranquila, pues, como es natural, tiene más confianza en las profecías de Cristo.

3.—SIGNIFICADO DEL ATEISMO MARXISTA.

Algunos sostienen que el origen del comunismo en Marx es de orden filosófico y no económico como en Engels (148). Es lo más probable que esta afirmación sea verdadera. También el ateísmo muestra en Marx una filiación filosófica, mientras que respecto de Engels parece ser económica. En su primera obra, anterior al Manifiesto Comunista, éste escribe: "El dinero es el dios de este mundo. El burgués saca su dinero del proletario, y así hace prácticamente de éste un ateo" (149).

Sin embargo, cualquiera que hubiese sido la génesis de la negación divina en Marx y Engels, su significación más profunda y viva creemos que es de naturaleza social.

La crítica marxista a la religión gira en torno a un punto central: la conciencia religiosa es una conciencia servil, esclava. Un hombre adormecido que transporta su redención al mundo celestial es, por lo general, incapaz de comprometerse en la lucha revolucionaria.

¿Así cómo la necesidad de transformar el mundo es para Marx

(147) MARX, Carlos.—Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. pág. XIV.

(148) MARITAIN, Jacques.—Humanismo Integral. pág. 46.

(149) ENGELS, Federico, cit. por DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 186. La obra aludida de Engels es "La situación de la clase obrera en Inglaterra".

la esencia misma y la clave que explica su actitud anti metafísica o anti filosófica, no podría ser también lo que está en el núcleo de su ateísmo?

Si esto es exacto deberíamos preguntarnos en qué proporción la imagen religiosa proyectada por una cristiandad burguesa corresponde realmente, al concepto que se formó Marx de la religión.

El Padre Desroches sostiene: "Cuando el Dios de una civilización y de un pueblo llega a ser tarde o temprano el dios del dinero, en todo caso el dios de los que tienen el dinero, la conciencia religiosa de esta civilización o de este pueblo es una conciencia enferma". "El dios cómplice de una civilización donde el dinero enajena al hombre no podría ser el verdadero Dios. Es el dios de una conciencia religiosa donde la enfermedad es exactamente proporcional a su complicidad" (150).

El cristianismo, indudablemente, ha insistido siempre en la práctica de las virtudes. Y entre ellas está la paciencia del pobre, como también, la generosidad del rico.

Pero sería equivocarse demasiado pensar que la vida religiosa es un ejercicio constante de resignación, y que tal debe ser la prédica de los creyentes ante los problemas políticos que afectan al pueblo.

Si así lo ha entendido el mundo capitalista precisamente porque es pagano y su cristianismo no pasa de ser una mentira interesada (151), no es menos cierto que en todo instante, grupos cris-

(150) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 186, 187.

(151) "El capitalismo capta, sustrae, seca la riqueza; es decir impide que crezca el número de los que gozan de ella; que se multiplique la distribución, el reparto justo de los bienes, rompiendo el orden de la Providencia Divina que los dió para todos los hombres. Principio, premisa, ley invulnerable. La cual ley si no contradice el derecho de propiedad por el hecho que según Santo Tomás "el hombre ha de tener los bienes exteriores no como propios sino como comunes", nos indica que hasta el comunismo como sistema económico, abstracción hecha de su filosofía, no está tan en antitesis, no está tan en oposición, no está tan en contra de la naturaleza del cristianismo, como está el capitalismo. Se hace igualmente opuesto el comunismo cuando profesa y aplica el ateísmo. Más esto es un error en el error. Es una incrustación ideológica que enmohece y enturbia el origen y el contenido económico de su pensamiento y de su función histórica, cualquiera sea su intrínseco engaño y el rechazo que merece. El capitalismo no tiene pensamiento, no tiene incrustaciones y herrumbres ateas. Es ateo en su estructura. Su dios es el oro y no Aquél que proclamó el oro accesible a

tianos, por pequeños que fueren, han recordado los verdaderos principios. En este sentido, en la historia del catolicismo francés de los dos últimos siglos, para señalar un caso, se encuentran ejemplos admirables.

“El punto de vista cristiano sobre el sufrimiento humano no se expresa de un modo unilateral diciendo: que el sufrimiento venga”, explica, Desroches. Es preciso distinguir, “si el sufrimiento que viene hacia el hombre en un momento dado es de los que deben combatirse o de los que deben aceptarse. No hay respuesta abstracta a esta cuestión. No hay más que respuestas históricas” (152). Dependerá entonces, de las condiciones reales objetivas y subjetivas.

Un asalariado, digamos, no podrá en cualquier circunstancia suprimir su situación. Cada día la acepta, de hecho, y cada cierto tiempo, por muy revolucionario que sea, deberá ratificar contractualmente las características particulares de su situación general, proletaria. Puede haber en él una lucha latente o potencial contra este estado de cosas, pero que sólo se actualizará, en definitiva, cuando se den un conjunto de condiciones de la más diversa índole, que hagan posible su superación.

Las virtudes cristianas, bien entendidas, de ningún modo pueden usarse como un medio de paralizar las aspiraciones que la humanidad se va planteando en el curso de la historia, y que en una apreciable proporción se verifican.

4.—LA CRISTIANDAD FRENTE AL FUTURO HISTÓRICO Y AL MARXISMO.

Pero, el desafío lanzado por el marxismo a la religión no ha de resolverse en el terreno de la discusión teórica. Es el comportamiento de los cristianos frente a los problemas temporales que aquejan al mundo, lo que en gran parte definirá el destino de este conflicto.

todos, sea sacado de la tierra, del taller, o del trabajo. Ateo es el capitalismo no en una filosofía que no tiene sino en su “praxis” que constituye toda su filosofía: práctica de avidedez insatisfechas, de botín, de avaricia, de prepotencia, de dominio”. DELLA TORRE, José. Artículo aparecido en el diario del Vaticano “*Observatore Romano*” y publicado en la revista “*Política y Espíritu*”. N.º 41-42 de Junio y Julio de 1949. pág. 141.

(152) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 183.

—Sabemos muy bien, Dios “es el dueño del tiempo y de la historia” (153) y hay una pretenciosa intrusidad en la razón humana al incursionar por los caminos del porvenir. No obstante, la historia al igual que el mundo, ha de tener un sentido racional, pues de otro modo, no estaría regida por la Inteligencia divina.

Hay algo previo, si pudiéramos decir, que los cristianos deben comprender en su acción temporal a realizar en la actual época histórica, sin lo cual, todas las otras cosas que pudieran asimilar o hacer correrían un grave peligro de perversión y estarían irremediablemente condenadas al fracaso.

Es lo siguiente: “La civilización medioeval, cuyo ideal histórico era el santo imperio, constituía una civilización cristiana “sacra” en la cual las cosas temporales, la razón filosófica y científica, y el Estado, eran órganos ministeriales o instrumentos de cosas espirituales, de la fe religiosa, de la Iglesia. En el curso de los siglos siguientes las cosas temporales, la razón filosófica y científica y el Estado, ganaron efectivamente su autonomía, lo que era en sí un proceso normal. Es una desgracia que este proceso normal, en lugar de ser un proceso de distinción para una mejor forma de unión ha sido un proceso de escisión y de secularización, y ha separado progresivamente la civilización terrestre de la inspiración evangélica. Si esperamos una nueva edad de la cristiandad, será una edad de reconciliación de lo que había estado desunido, la edad de una civilización cristiana en la cual las cosas temporales, la razón filosófica y científica y el Estado, gozarán de su autonomía y al mismo tiempo reconocerán el papel vivificador e inspirador que desde su nivel superior, corresponde a las cosas espirituales, la fe religiosa y la Iglesia. Entonces una filosofía cristiana de la vida guiará a una ciudad vitalmente, no decorativamente cristiana, una ciudad de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana, donde hombres pertenecientes a razas diversas y a creencias religiosas diversas comulgarán en un bien común temporal y en una obra común temporal verdaderamente humana y progresista” (154).

La civilización medioeval, donde la Iglesia por circunstancias históricas bien determinadas, jugó un papel “maternal”, estaba fun-

(153) SUHARD, Manuel (Cardenal).—El Sentido de Dios. pág. 28.

(154) MARITAIN, Jacques.—El hombre cristiano y el hombre marxista. pág. 22.

dada en la unidad católica de la población. Si sobre las bases del pluralismo religioso de nuestro tiempo y de las nuevas realidades recién señaladas, se pretendiera erigir una sociedad semejante al Medioevo y mover a los católicos tras ese ideal, sería no entender nada de lo ocurrido en los últimos cinco siglos y de lo que acontece hoy.

Y estos nuevos hechos que modifican la situación, más que realidad material, verificable en ciertos lugares y en otros no, es una realidad espiritual y psicológica de carácter universal, cuya manifestación sólo es disimulada en algunos casos, por la fuerza.

La nueva cristiandad sería tal, por la riqueza intrínseca de los principios cristianos, que gracias a la entrega y esfuerzo de sus adeptos irían a impregnar las estructuras y el ambiente mismo de la ciudad, y no por los privilegios o favores de orden político en beneficio de la religión o sus fieles, que el Estado pudiera acordar junto con proclamar oficialmente su confesionalidad católica. Estos últimos medios, legítimos en sí, eficaces y provechosos en la Edad Media, en la actual y próxima edad de la historia, en cambio, por haberse perdido la unidad en la fe católica de la masa ciudadana y demás razones anotadas, sólo conseguirían dañar y entorpecer gravemente la misión espiritual de la Iglesia, y las posibilidades de los cristianos en el plano temporal.

Diremos, para ser más claros, que un sistema "totalitario-clerical" como el de Franco en España, contraría fundamentalmente el criterio aquí expuesto. Es su negación. Desde el punto de vista de la concepción sostenida recién, dicho régimen representa una aberración política cuyas consecuencias, en definitiva para la idea cristiana, serán lamentables.

Acogido el planteamiento anterior, creemos que la vocación temporal de los cristianos, particularmente de la juventud, debería orientarse además, en un sentido definido que reconociendo la inmensa importancia del papel histórico de las clases trabajadoras en lo que se refiere a la transformación del régimen capitalista y la sociedad moderna (155), ordene su política hacia una vinculación

(155) Acerca del papel que al proletariado y a las clases trabajadoras corresponde en esta tarea histórica, según pensadores cristianos, puede consultarse: MARITAIN, Jacques. Los derechos del hombre y la ley natural pág. 30 y siguientes. Humanismo Integral, pág. 229 y siguientes; artículo de Manuel LIZCANO PELLON. Revista "ESTUDIOS", Octubre-Noviembre de 1949. En un sentido similar opinan también Berdiaeff, Lebret, Desroches, Lepp. y otros.

orgánica con estos sectores, donde una acción diaria y permanente de servicio y lealtad a la causa popular, la constituya en expresión fiel y a la vez instrumento efectivo de la emancipación proletaria.

Semejante conducta requiere formulaciones categóricas, especialmente frente a lo económico social. Es fundamental, aquí, la tesis de la propiedad comunitaria, que veremos más adelante, destinada a señalar un camino para la sustitución del régimen social basado en la propiedad capitalista.

Las probabilidades con que cuenta una tarea como la esbozada, en general, no son pocas. Hasta ahora en el mundo occidental y en América, algunos grupos cristianos trabajados consciente o inconscientemente por estas ideas, logran resultados relativos y más bien escasos. Y es que los intentos han sido débiles, doctrinariamente confusos o vagos, y tímidos en la acción.

Es indudable, que a no mediar acontecimientos imprevistos, estos movimientos progresarán considerablemente, y tomarán una participación decisiva en el esfuerzo común que las diversas tendencias populares realizan para renovar el sistema social.

“Marx —señala Plejanov— fué un revolucionario hasta la punta de las uñas. Se rebeló contra Dios y el capital...” (156). Es probable que la mirada de Marx, dirigida principalmente a los hechos y a la existencia y la mayoría de las veces demasiado atareada para distinguir donde no tenía interés en hacerlo, confundiera las cosas de Dios con las del capital. Corresponde, en todo caso, a los cristianos hacer más visible la diferencia, pues no sólo Marx sino también una gran parte de las masas obreras —un Papa lo ha dicho (157)— han cometido el mismo error.

(156) PLEJANOV, Jorge.—El arte y la vida social, pág. 127.

(157) Pío XI.—“El gran escándalo de los últimos tiempos es la apostasía de las masas”.

Capítulo Sexto

SIGNIFICADO Y CRITICA DE LA CONCEPCION MARXISTA

1.—LA CONTRADICCION INSUPERABLE DE TODA FILOSOFIA DEL DE- VENIR.

Hemos observado ya que la negación por Marx del conocimiento especulativo no comprometido en la actividad sobre el mundo, conduce a una serie de contradicciones, algunas las señalamos, que han sido, a pesar de todo, más o menos abordadas por los teóricos del materialismo dialéctico.

Hay una, en cambio, que es como la síntesis y expresión más nítida de todas ellas, tratada muy escasamente en los escritos marxistas. Es de la que nos ocuparemos ahora.

Según Marx y Engels toda verdad o concepción ideológica al proponer una interpretación del mundo, la naturaleza, la historia, el pensamiento, por muy genial que fuere, tiene un valor relativo, corresponde a una etapa del desarrollo histórico, y está penetrada de un contenido o significación social determinado.

Es por otra parte la suerte que de acuerdo con la dialéctica materialista, corre cualquier conocimiento: "Sólo podemos conocer en las condiciones de nuestra época y hasta donde éstas llegan" (158).

Las ideas, por tanto, están irremediabilmente adheridas a una circunstancia o período histórico, refieren su destino al tiempo y a las cosas que el tiempo se lleva.

"La existencia social del hombre determina su conciencia". "El modo de producción de la vida material determina, de una manera

(158) ENGELS, Federico.—Dialéctica de la naturaleza, pág. 176.

general, el proceso social, político e intelectual de la vida" (159).

Pero la existencia social y el modo de producción de la vida material están sujetas a cambios, sea cuantitativos o accidentales, o bien cualitativos o substanciales. La sociedad romana esclavista, por ejemplo, al pasar a un sistema feudal como la Edad Media sufrió una transformación substancial. Es decir, una revolución. Cuando esto ocurre, la revolución se extiende además, aunque no tan ostensiblemente, a las "formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, a las formas ideológicas" (160).

En efecto. "¿Se necesita una gran penetración para darse cuenta de que, si hay una modificación en la situación de los hombres, en sus relaciones sociales, en su existencia social, debe haber también un cambio en sus ideas, en sus concepciones y en sus nociones, en una palabra, en su conciencia?". "¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material?" (161).

Engels aborda explícitamente este problema es su "Anti Duh-ring" (162).

Sostiene que los hombres se han encontrado siempre ante un dilema insoluble, aunque no todos han tenido conciencia de él. Por una parte, acuciados por su naturaleza racional, buscan y exponen sus conceptos acerca de lo físico, lo histórico, lo espiritual, vale decir, las cuestiones fundamentales que plantean el pensamiento y la práctica, la filosofía y la ciencia, la religión y la política.

Por otra parte, en virtud de la propia naturaleza humana, históricamente dada, —porque el hombre está sometido a una condición de clase, que lo afecta material y psicológicamente y que da a su conocimiento un carácter determinado, parcial, relativo, lejos de la pretendida objetividad de los filósofos puros—, y en virtud de la realidad, objeto del conocimiento, naturaleza y sociedad, ambas sujetas a las leyes dialécticas del devenir constante, los hombres nunca podrán construir un sistema o interpretación del mundo, definitivo —como lo han intentado sin resultados— cuya validez trascienda la época de su formulación y todas las demás, y su valor de veracidad sea permanente.

(159) MARX, Carlos.—Crítica de la economía política. pág. 10.

(160) MARX, Carlos.—Crítica de la economía política. pág. 10.

(161) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—Sobre arte y Literatura, pág. 35.

(162) ENGELS, Federico.—Anti Duhring. pág. 43.

Jamás podrán alcanzar tal propósito —añade Engels— porque lograrlo significaría detener el desarrollo histórico, cerrar el ciclo del conocimiento humano y de la evolución social. Lo cual es absurdo.

Y bien; aceptemos por un momento la tesis marxista. Pero, apliquémosla primero a Marx y Engels.

¿El materialismo dialéctico e histórico no es acaso una concepción del mundo? ¿No hay en el marxismo una interpretación general de la naturaleza, la historia, el pensamiento? ¿Sus teorías al respecto no pretenden ser definitivamente verdaderas, al menos en lo esencial? ¿Sus juicios acerca de la religión, del conocimiento metafísico, de la praxis, de la realidad del mundo exterior, del destino humano, sólo representan una filosofía transitoria y de emergencia destinada a ser la conciencia del proletariado en su lucha contra el capitalismo, para después pasar al olvido? ¿Dentro de esta perspectiva qué valor podría tener, para señalar un caso, la afirmación de Engels: “Nada es eterno fuera de la materia en cambio y en movimiento eternos y las leyes de su movimiento y cambio”? (163). ¿O es que las “eternas leyes dialécticas” suspenden su vigencia cuando se trata de juzgar los enunciados filosóficos marxistas?

Henri Lefebvre escribe a este respecto que “con la toma de conciencia moderna del poder humano y del problema del hombre, la limitación del pensamiento cambia de carácter” (164).

¿Con este simple “cambio de carácter” se pretende librar a la filosofía de Marx y Engels de las consecuencias implacables de los principios dialécticos que “no dejan en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer”? (165).

¿Por obra de qué intervención divina, en medio de este fluir que todo lo derriba, las mentes de Marx y Engels fueron preservadas para que establecieran de una vez el sistema y el método fundamental que en adelante ya no será suplantado sino integrado, cual “totalidad abierta”, en camino de un perfeccionamiento sin fin?

En realidad, parece que los marxistas no han reparado lo suficiente en esta contradicción, a nuestro modo de ver, insuperable.

(163) ENGELS, Federico.—cit. por ROSENAL, M. y YUDIN, P.—Diccionario de la filosofía. pág. 355.

(164) LEFEBVRE, Henri.—Le materialisme dialectique. pág. 94.

(165) ENGELS, Federico.—Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. pág. 10.

A menos que, acudiendo al futuro que todo lo soporta y resuelve, se nos responda que el desarrollo de la inteligencia en una sociedad sin clases, desaparecida la maldad y el sufrimiento, reducida la naturaleza y el inconsciente al control de la razón, se acrecentará en tal forma, que las supuestas contradicciones advertidas en el pensamiento dialéctico, en esta época burguesa, no presentarán ninguna dificultad al portentoso intelecto del hombre reivindicado.

No tenemos, sin embargo, la intención de esperar hasta ese momento.

El contrasentido, pues, se mantiene. Si el materialismo dialéctico es válido, debe forzosamente ser sustituido por una filosofía superior, que lo negará, sobrepasándolo. Pero si eso es así el materialismo dialéctico ya no es válido.

Su contenido teórico apenas expresará la conciencia social de una época determinada del desarrollo histórico. En razón de sus propios postulados todo él está cargado de relatividad. Dialécticamente podríamos decir que el marxismo lleva en su verdad el germen de su falsedad, y en su existencia el germen de su destrucción.

Con suma claridad describe Simmel esta peculiaridad del pensamiento historicista: "Las filosofías del devenir especialmente en su suprema elevación hacia la filosofía de la evolución, no pueden en conjunto sustraerse a esta consecuencia lógica de la subordinación a sí mismas. Y precisamente cuando son completamente verdaderas, por ello aplicables también a sí mismas, no pueden ser completamente verdaderas, sino que deben tener sobre sí un grado superior de conocimientos" (166).

2.—NECESIDAD DE UNA VERDADERA METAFISICA.

De este círculo vicioso no es posible salir sin aceptar un conocimiento metafísico. Pero una auténtica metafísica del ser.

Según señalamos, el marxismo posterior a Marx, se ha visto obligado a admitir, le confiese o no, cierta metafísica del devenir que le ha permitido salvar algunas dificultades planteadas por la ciencia más moderna.

(166) SIMMEL, George.—Problemas fundamentales de la filosofía. pág. 100.

Así, por ejemplo, el "Diccionario de Filosofía" de Rosental y Yudin, comentando la noción de "materia" en Lenin, sostiene: "El confundir el concepto filosófico de la materia que tiene un valor universal y no transitorio, con la doctrina física acerca de la estructura de la materia que expresa siempre sólo el nivel alcanzando por la ciencia, puede conducir a negar la existencia de la materia como realidad objetiva, al idealismo físico" (167).

No cabe duda que en esta explicación se utilizan y aluden dos tipos de conocimiento, filosófico y científico, claramente distintos y en apreciable medida autónomos, que recaen, aquí, sobre la materia.

Por este camino no sería imposible al marxismo desprenderse de la univocidad científica que lo hace concebir la filosofía, a más de hipótesis de trabajo e investigación, como un simple aditamento de las ciencias, un agregado que reúne expone y generaliza el saber empírico, con lo cual somete la filosofía a la ley de la ciencia que afirma el progreso de la verdad por la sustitución de la verdad anterior. De ahí que denomináramos pseudo metafísica del devenir, al esfuerzo filosófico marxista que mientras se mantenga en esta línea no podrá superar la contradicción esencial descrita.

Y es que "el progreso por sustitución conviene a la ciencia de los fenómenos, es su ley; y cuanto con mayor pureza realicen ellos su tipo, tanto más progresarán". "Las renovaciones de la técnica y de las ciencias de la naturaleza nos hacen asistir a un fenómeno de progreso por sustitución en verdad general y que parece universal: el ferrocarril ha reemplazado a la diligencia, el alumbrado eléctrico al alumbrado a gas y aceite; el sistema de Einstein ha sustituido al de Newton como el de Copérnico había reemplazado al de Ptolomeo". "Pero este progreso no es la ley de la sabiduría, pues el progreso de ésta es un progreso por ahondamiento, un progreso por adhesión y por unión más y más profunda, por intimidad creciente. Por eso y desde luego supone indispensablemente la estabilidad de una textura doctrinaria y la continuidad de una tradición intelectual" (168).

Si es verdad que el materialismo dialéctico es una filosofía abierta al crecimiento y sumisa a las exigencias de la realidad y la

(167) ROSENTAL, M. y YUDIN, P.—Diccionario de la filosofía. pág. 357.

(168) MARITAIN, Jacques.—Siete lecciones sobre el ser. págs. 19, 27.

razón, puede esperarse, que por el desarrollo de sus propias contradicciones arribe a una epistemología capaz de expresar la riqueza conceptual contenida en el mundo y la historia, sin amoldarla al cuadro estrecho y contradictorio de la praxis dialecticista.

Entonces se desvanecerían sus prejuicios antimetafísicos y un nuevo universo de realidades, —las mismas que él trata con su instrumento dialéctico, pero miradas esta vez desde otro ángulo y de otra manera— aparecería ante su vista y le permitiría, junto con ampliar su horizonte y acervo de conocimientos, romper el callejón sin salida en que vive.

3.—EL MARXISMO, FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA. SENTIDO Y PERSPECTIVA.

Es nuestra impresión, que el propio Marx tenía una idea mucho más limitada que sus continuadores, respecto a los alcances filosóficos de sus estudios. El significado profundo y nuevo de su actitud fué, precisamente, abandonar el plano filosófico. ¡Ya no más concepciones universales que construyen e interpretan el mundo en la mente del genio! ¡Ha llegado la hora de la inteligencia obrera, del hombre que desea hacer un mundo nuevo, pero en la tierra y no sólo en el pensamiento!

Se trata pues de organizar el esfuerzo de la humanidad para la revolución. Descubrir las condiciones, fuerzas y acontecimientos, que harán posible y, más aún, nos conducirán inevitablemente a esta revolución que transformará la faz de la tierra como nunca antes ocurriera, constituye la ocupación absorbente de su vida. Al servicio de esta causa pone la tremenda capacidad de su talento y de su esfuerzo práctico. Es una obra destinada, como se ve, a consumarse en la revolución, en un tiempo más bien cercano; su valor es inmenso, pero relativo. Es un arma de lucha forjada por Marx, para abatir el capitalismo y dar paso al nacimiento del hombre nuevo.

Terminada la batalla el arma se irá enmohecendo. Los aspectos de carácter más permanente son adherencias del conjunto, instrumentos filosóficos utilizados por Marx en sus análisis y con los cuales completó el cuadro general de sus doctrinas, pero cuya suerte de vigencia suprahistórica no debe haberlo inquietado demasiado.

Cuando Engels explica que “el comunismo es la doctrina de las

condiciones de la liberación del proletariado" (169) y que "el conjunto de ideas que representa el socialismo moderno no es sino el reflejo en la inteligencia por un lado, de la lucha de clases que reina en la sociedad entre los poseedores y los desposeídos, entre los burgueses y los asalariados, y por otro, de la anarquía que reina en la producción" (170), comprendemos que nuestro punto de vista a este respecto no anda lejos de la verdad.

Es dentro de esta perspectiva que encaramos el dilema fundamental que separa la imagen cristiana del hombre y del mundo, de la imagen marxista.

El cristiano afirma la trascendencia del espíritu sobre la materia; de la persona sobre la sociedad; de Dios sobre el mundo (171). El marxista sostiene exactamente lo contrario. La materia es anterior al espíritu, lo engendra, y lo determina o condiciona. La persona no tiene más fin que su integración en la sociedad temporal, no puede realizarse más allá. Dios, como la religión, es invención humana.

¿Estamos en presencia de oposiciones insuperables? El Padre Desroches responde negativamente. A su juicio, se trata de postulados que se formulan desde posiciones diferentes. Los cristianos, miran a la esencia de este mundo; los marxistas recaen sobre su existencia.

"Este mundo cuya esencia implica la trascendencia del espíritu sobre la materia, de la persona sobre la sociedad, de Dios sobre la humanidad es idéntico al mundo cuya existencia, lejos de ser la existencia de esta esencia no llega a ser más que la existencia de su contrario; un mundo donde la materia domina al espíritu, donde la sociedad aliena o al menos condiciona a la persona (172), donde las representaciones, confeccionadas por la mano del hombre, corren el riesgo de interceptar la presencia de Dios. Supo-

(169) ENGELS, Federico.—Principios de comunismo. pág. 5.

(170) ENGELS, Federico.—Socialismo utópico y socialismo científico, pág. 5.

(171) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme. pág. 243.

(172) "Las condiciones actuales de lo que se llama "civilización moderna" han dejado de ser humanas, el mensaje sobrenatural, aun al ser llevado por las más prestigiosas y las más fervientes elites ya no encuentran frente a sí "lo natural" sino una mezcla de elementos anárquicos y dispares que no pueden —en la generalidad de los casos— servir a la gracia de soporte y menos aun de adaraja". SUHARD, Manuel. (Cardenal) Crecer o Declinar de la Iglesia. pág. 62-63.

ner que esta esencia existe por el solo hecho de que su verdad es indudable, es una primera tentación que está en la base de los idealismos comprendidos aquí los idealismos de coloración religiosa. Suponer que esta existencia del mundo, donde la trascendencia está prácticamente contradicha, implica, su propia verdad y su propio valor es otra tentación; ella acarrearía sobre sí misma un materialismo que de la circunstancia que esta trascendencia no existe como hecho incorporado en la historia, inferiría que ella es vanidad pura. Una y otra suposición serían falsas. Ellas escamotean, en efecto, la significación de la historia, pues si la condición del mundo es tal que su esencia y su existencia no coinciden, el sentido de su historia es probablemente dirigirse hacia un punto donde el espíritu, la persona, Dios, sean no tanto menos sino tanto más immanente, a la sociedad, al mundo, que precisamente sus trascendencias serán más históricamente manifestadas" (173).

La admirable audacia de este planteamiento tiene el mérito de trasladarnos a un terreno, que, además de ubicar el criterio cristiano y el marxista en sus lugares propios, nos muestra un vasto campo inexplorado de excursiones e integraciones que puede resultar de extraordinaria fecundidad para el pensamiento y el trabajo de los cristianos.

Sin duda las esperanzas que Desroches alienta corresponden a una visión confiada y optimista del futuro que envuelve expectativas, —nadie se había atrevido a insinuarlas hasta ahora—, reveladoras de una fe tan viva, de un vigor intelectual y grandeza de alma tan fuertes, que se hace irresistible para los que de alguna manera se mueven en un sentido semejante al suyo.

La más notable de estas expectativas, la resume así: "Pero será todavía y siempre muriendo su muerte que los hombres del porvenir alcanzarán su fruto supremo y que se harán a sí mismos hijos del Dios vivo. No es eternizando su estadía aquí abajo, es muriendo su muerte que el mundo todo entero —cielos nuevos y tierras nuevas— vivirá lo eterno más allá de sí mismo para lo cual parece haber sido construido. ¿Inasimilable para un materialismo sistemático, esta verdad que es la gran verdad religiosa, no encontraría dispuesto un marxismo que conserve su método vivo?" (174).

Si esta posibilidad, aplicada al marxismo como conjunto doc-

(173) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme pág. 244.

(174) DESROCHES, H. C.—Signification du marxisme, pág. 232.

trinal, nos parece en extremo problemática, por el contrario creemos que en tal dirección dirigirá sus pasos el hombre de la post revolución, incluso, el hombre marxista.

“Cuando la sociedad sin clases se haya fundado, se verá que el materialismo y el ateísmo, la rebelión contra Dios provocada por el comunismo, pertenecen al pasado, se refieren al período ya concluido de la lucha de clases. El hombre nuevo, liberado de la clase estará colocado ante el último misterio del ser, ante los problemas últimos del espíritu. Entonces, el carácter trágico de la existencia se revelará en toda su profundidad, y el hombre sentirá la nostalgia de la eternidad” (175).

(175) BERDIAEFF, Nicolás.—El comunismo y los cristianos. página 232.

Segunda Parte

LA PROPIEDAD

INTRODUCCION

1.—FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD.

El fundamento filosófico de la apropiación o dominio que el hombre ejerce sobre los bienes materiales radica, tanto para el cristianismo como para el marxismo, en los caracteres propios de la naturaleza humana racional.

Según el pensamiento cristiano, se desprende de la naturaleza misma de las cosas y del expreso mandato divino, la facultad del género humano, en cuanto tal, para disponer y servirse de los seres inferiores, animales, tierras, frutos, etc. (1).

Para Marx y Engels la diferencia primordial entre el hombre y el animal consiste, precisamente, en que mientras el segundo actúa sobre la naturaleza de un modo inconsciente y arbitrario, el primero, mediante su esfuerzo, la empieza a controlar, la somete a sus propósitos, se adueña de ella, y gracias a este trabajo humano, que por muy primitivo lleva siempre la marca específica de la razón

(1) "Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; creólos varón y hembra. Y echólos Dios su bendición, y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra. Y añadió Dios: Ved que os he dado todas las yerbas las cuales producen simiente de su especie, para que os sirvan de alimento a vosotros". GENESIS, I, 27-39.

(2), se inicia el dominio del hombre sobre el mundo (3).

2.—PUNTO DE VISTA CRISTIANO Y MARXISTA.

Pero de aquí en adelante los análisis se desarrollan sobre planos diferentes. Los filósofos cristianos tienden de preferencia a un examen ontológico de la propiedad y de las realizaciones que mejor respondan de acuerdo con las cambiantes condiciones naturales, técnicas, sociales, psicológicas, etc. al concepto que se han formado de ella. Concepto análogo (4), susceptible por tanto, de expresarse en la práctica, de maneras esencialmente diversas. De ahí que la doctrina cristiana no proponga un sistema determinado, único y universal, de propiedad, valedera para todas las épocas y lugares (5).

El examen marxista, en cambio, está indisolublemente ligado

(2) “Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad”. MARX, Carlos. *El Capital*. Tomo I. pág. 200. Vol. I.

(3) “En resumen: el animal sólo utiliza a la naturaleza, y produce en ella modificaciones sólo por su presencia; el hombre la somete al servicio de sus fines con las modificaciones que le imprime: la domina. Y ésta es la diferencia esencial y decisiva entre el hombre y los demás animales, y es a su vez el trabajo el que determina esta diferencia”. ENGELS, Federico.—*Dialéctica de la naturaleza*. pág. 316.

(4) “El concepto de propiedad es un concepto análogo que soporta...” LEBRET, Louis Joseph.—“Los cristianos frente al comunismo y al anticomunismo”. *Política y Espíritu*. No 33. Junio de 1948.

(5) Sobre la amplitud de los principios cristianos al respecto, puede consultarse, entre otros: DESROCHES, H. C.—*Signification du marxisme*, pá. 136. HUA, Maxime.—“Nuevas formas de propiedad” en *Política y Espíritu*, No 23, Junio de 1947. SAVAGNAC, Aquiles. *Propiedad y derecho natural*. pág. 14-15.

a su interpretación de la historia. Una definición de la propiedad es "ilusión metafísica" al decir de Marx (6).

Existen solamente formas históricas de propiedad sometidas a la evolución general de la sociedad. Dentro de la concepción materialista de la historia corresponde a la propiedad un papel eminente. En efecto, el estado de las fuerzas productivas compuesto por los medios técnicos de producción, materias primas, grado de perfeccionamiento del trabajo, etc., exige ciertas relaciones de producción entre los hombres, lo que equivale a un régimen de propiedad.

Cuando el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas y sus consecuencias sociales, hacen imposible la supervivencia del régimen de propiedad, adecuado a una fase anterior y convertido ahora en una rémora para el progreso general, se agudizan las contradicciones, las insuficiencias, la lucha de clases, hasta que un nuevo orden social y por tanto un nuevo sistema de propiedad, se establece en consonancia con las nuevas realidades.

Conviene tener presente los dos criterios señalados para una correcta apreciación de ambos puntos de vista.

La posición marxista adolece, como es natural, del mismo espíritu anti metafísico que ya hemos expuesto y criticado. No repetiremos aquí las observaciones formuladas. La visión dialéctica, en este caso, será juzgada como una historia de la propiedad, al margen de las implicancias filosóficas de cualquier índole que pudieran atribuírsele.

(6) "En cada época histórica, la propiedad se ha desarrollado diferentemente y en una serie de relaciones sociales enteramente distintas. Así, puede decirse que definir la propiedad burguesa, es lo mismo que hacer la exposición de todas las relaciones sociales de la producción burguesa. Querer dar una definición de la propiedad, como de una relación independiente, de una categoría aparte, de una idea abstracta y eterna, no es más que una ilusión de metafísica o de Jurisprudencia". MARX, Carlos.—Misericordia de la filosofía. pág. 116.

Capítulo Primero

LA DOCTRINA CRISTIANA

1.—LOS PRINCIPIOS BASICOS.

Las doctrinas de los Santos Padres, Santo Tomás y los Pontífices León XIII, Pío XI y Pío XII, elegidas para exponer los aspectos más salientes del concepto cristiano de la propiedad, destacan con igual nitidez los principios fundamentales en esta materia.

Reconociendo, en primer lugar, que la finalidad de los bienes, provenientes directa o indirectamente de la naturaleza, no es otra que satisfacer el desenvolvimiento del hombre, genérica e individualmente considerado. deducen que un régimen de propiedad, en concreto, ha de cumplir con un doble carácter: individual y social. o lo que otros llaman, personalista y comunitario.

Esto significa: El sistema ha de ser tal, que cada hombre pueda ejercer su derecho natural sobre las cosas que necesita para desarrollarse en conformidad a su calidad de persona. Y al mismo tiempo, la comunidad, es decir, el hombre considerado ahora en su conjunto, todos los hombres. y aquello que la comunidad requiere en cuanto colectividad, sean satisfechos verdadera y equitativamente.

Ni despreocuparse del hombre real, individual, en beneficio de un concepto desorbitado y exclusivo del interés social, lo que conduciría a un bien común propio de un conjunto de animales o cosas, y no de una sociedad integrada por hombres, ni olvidar a la comunidad, que mira a la totalidad de los mismos hombres, en virtud de los derechos o intereses de cada cual, que de hecho puede venir a resultar una situación privilegiada para un grupo en menoscabo del bien común.

2.—LOS SANTOS PADRES.

Ahora bien, dos tendencias generales es posible advertir en el pensamiento cristiano respecto al régimen que debe adoptarse para verificar en la mejor forma este rasgo individual y social. Una, propicia la comunidad de bienes; la otra, el sistema de propiedad privada.

Algunos Padres de la Iglesia, entre ellos San Agustín, prefieren la comunidad de bienes, estimándola más conforme a los designios de Dios y a la ley natural, que la propiedad privada (7).

(7) Copiamos los textos de los Santos Padres que estimamos más claros y precisos.

SAN CLEMENTE ROMANO.—“Todas las cosas que hay en este mundo debieron ser de uso común entre los hombres; sin embargo, injustamente llamó uno a esto suyo y aquél a lo otro, de donde se originó la división entre los mortales”. cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad, pág. 56.

LACTANCIO.—“Dios nos dió la tierra en común no para que una avaricia irritante y despiadada se alzase con todo, sino para que los hombres vivieran en comunidad y nadie estuviese falto de lo que nuestra común madre había producido con tanta liberalidad y magnificencia”. ... “Más cuando los hombres se apartaron de Dios desapareció ese comunismo primitivo y se violó aquel pacto de la sociedad humana. Desde entonces empezaron a venirse a las manos, a armarse acechanzas unos a otros y a tener a gala la efusión de sangre humana”. cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad, pág. 58.

SAN GREGORIO NISENO.—“Porque en realidad todas las cosas son propiedad de nuestro padre común, y todos nosotros somos hermanos. Por eso sería mucho mejor y más conforme a los dictados de la justicia participar por igual de los bienes cual conviene a los que somos miembros de una misma familia y hermanos”. cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad, pág. 65.

SAN JUAN CRISOSTOMO.—“Y adviértase que nadie rompe lanzas por los bienes comunes; éstos se poseen pacíficamente. Más, cuando alguno intenta tomar posesión de alguna cosa, apropiándose, al punto surgen conflictos, como si la naturaleza llevase a mal el que nosotros dividiésemos lo que Dios quiso que estuviese unido. He aquí el resultado de nuestros esfuerzos. Cuando tratamos de poseer algo en particular trayendo continuamente en la boca las insípidas palabras mío y tuyo, entonces es cuando surgen las luchas fratricidas, envidias y temores. Así pues, la posesión en común es más natural que la propiedad privada”. cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad, pág. 67-68.

SAN AGUSTIN.—“Lo que posee cada uno de los hombres es origen de litigios, enemistades, discordias, guerras, tumultos, discusiones, escándalos, pecados, injusticias, homicidios. ¿Y todo esto por qué? Precisamente por las cosas que uno posee. ¿Acaso litigamos por lo que poseemos en común? Todos respiramos un mismo aire, todos vemos un

Esta comunidad, propuesta por los Santos Padres, se extiende a toda clase de bienes —tierras, alimentos, casas—, es decir, a los que hoy día llamamos bienes de uso o consumo, como también, a aquellos que se asimilan más o menos a los actuales medios de producción.

La propiedad aquí radica en la comunidad y los individuos o familias que la componen sólo tienen derecho a usar y consumir los bienes comunes en la medida de sus necesidades. Es, por lo demás, la norma que con algunas variantes, se llevó a la práctica por los primeros cristianos (8).

Respecto de la propiedad privada, sostienen los Padres de la Iglesia, que emana del derecho positivo —Código de los Reyes— y que sus consecuencias son funestas y desastrosas ya que es origen de litigios, guerras, injusticias, discordias, enemistades, escándalos, etc.

3.—SANTO TOMAS DE AQUINO. PROPIEDAD PRIVADA. PROPIEDAD COLECTIVA Y PROPIEDAD BURGUESA O CAPITALISTA.

Santo Tomás y la filosofía escolástica en general se muestran partidarios de la propiedad privada.

mismo sol”. “¿Con qué derecho posees las granjas. ¿Esa posesión se funda en el derecho divino o en el humano? El derecho divino consta en las Sagradas Escrituras, el humano en los Códigos de los Reyes. ¿De dónde le viene a cada uno lo que posee sino del derecho humano? Pues, por derecho divino, del Señor es la tierra, todo lo que hay en ella. Dios hizo a los pobres y a los ricos del mismo barro y una misma tierra sustenta a unos y otros. Quitad el derecho establecido por los Emperadores, y, quién se atrevería a decir: aquella quinta es mía, aquél esclavo es mío, esta casa es mía”. cit. PALACIO, José M.—La Propiedad. pág. 78, 79, 80.

SAN AMBROSIO.—“Porque Dios de tal modo dispuso las cosas, que el alimento y la posesión de la tierra fuesen comunes a todos. Así pues, la naturaleza dió origen al derecho común, la usurpación es causa del derecho privado”. cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad. pág. 73.

(8) “ Toda la multitud de los fieles tenía un mismo corazón y una misma alma; ni había entre ellos quien considerase como suyo lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común. ... Así es que no había entre ellos persona necesitada; pues todos los que tenían posesiones o casas, vendiéndolas, traían el precio de ellas, y lo ponían a los pies de los apóstoles; el cual después se distribuía según la necesidad de cada uno”. HECHOS DE LOS APOSTOLES, IV, 32-35.

Es bien sabido que ciertos sectores burgueses constantemente afirman que la propiedad privada es un derecho natural e inviolable defendido por Santo Tomás y la Iglesia como piedra angular del orden social cristiano. Y han tenido buen éxito, pues, existe al respecto un convencimiento casi generalizado. Y como la propiedad privada sería, a juicio de ellos, la base de la sociedad capitalista, nos encontramos de improviso con Tomás de Aquino, poco menos que de patrono de esta “civilización cristiana”, que obedece a los nobles conceptos de “Dios, Patria, familia y propiedad”.

Jugando con las palabras —en este asunto como en otros— se utilizan muchos principios cristianos, que bien entendidos, constituyen la más fuerte condenación moral del régimen capitalista.

De ahí que expongamos el pensamiento tomista refiriéndolo a esta circunstancia, lo que por otra parte hará posible su mejor comprensión.

Santo Tomás planteó el problema en términos del derecho natural. “En dos sentidos —sostiene— se dice que una cosa es de derecho natural, o porque a ello inclina positivamente la naturaleza, verbigracia, que no se debe hacer injusticia a nadie, o porque la naturaleza no lleve consigo a lo contrario” (9).

En otras palabras, la ley natural puede imponer necesaria y obligatoriamente una cosa, o simplemente aceptarla. En el primer caso, obliga. En el segundo, faculta. En el primer caso ordena imperativamente que se siga un camino determinado y sólo ese. En el segundo, admite que se escoja entre varios caminos porque ninguno le repugna.

Pues bien, “La propiedad colectiva —dice Santo Tomás— es conforme al derecho natural, no en el sentido de que éste la ordene y prohíba la propiedad privada, sino porque la partición de los bienes no está incluida en sus prescripciones; es obra de convenciones humanas que pertenecen al derecho positivo. Por lo tanto, la propiedad privada no se opone al derecho natural; se añade a él como una adquisición de la razón humana” (10).

Debido, seguramente, a las afirmaciones anteriores de los Santos Padres, en contra de la propiedad privada, Santo Tomás aparece aduciendo razones para demostrar, que si bien la comunidad

(9) cit. por PALACIO, José M.—La Propiedad, pág. 103.

(10) cit. por SERTILLANGES, A. D. y BEOULANGER, B.—Santo Tomás de Aquino, pág. 227.

de bienes o propiedad colectiva es de derecho natural, de esto no se infiere que la propiedad privada le fuere contraria.

En suma, según el Aquinatense tanto la propiedad privada como la comunidad de bienes son de derecho natural en el sentido de que éste autoriza ambos regímenes. Ninguno de los dos viola la ley natural.

El primer sofisma, pues, ya aparece de manifiesto. Cuando se dice: "Para Santo Tomás la propiedad privada es de derecho natural" queriendo dar a entender que es el único sistema conforme a la ley natural, se induce a engaño. Es verdad que el régimen de propiedad privada es de derecho natural, pero tanto o más, lo es, el régimen de comunidad de bienes.

No estamos por tanto constreñidos a aceptar eternamente el sistema de propiedad privada en virtud del falso supuesto de ser el único compatible con el derecho natural.

Pero, continuemos con las ideas tomistas.

Por razones de carácter psicológico y de conveniencia o utilidad social, Santo Tomás cree preferible, —como el medio más adecuado para realizar la tesis cristiana esencial respecto de la finalidad de los bienes terrenales—, la propiedad privada a la comunidad de bienes, y después de justificarla ante el derecho natural, la recomienda abiertamente.

Sin embargo, la defensa de la propiedad privada hecha por Santo Tomás ¿podría valer en apoyo del sistema de propiedad privada capitalista? Creemos que no. Es más. Vemos en ella una poderosa crítica a la propiedad capitalista.

En efecto, cuando Santo Tomás se pronuncia en favor de la propiedad privada argumenta de esta manera: "Lícito es al hombre poseer cosas propias. Es también necesario a la vida humana por tres razones: a) Porque todos son más solícitos en el cuidado de las cosas propias que en el de las comunes, o que pertenecen a muchos; b) Porque hay mucho más orden si a cada uno le incumbe el cuidado de administrar una cosa en particular; c) Porque se conserva más fácilmente la paz entre los hombres cuando cada uno está contento con sus bienes particulares" (11).

Es indudable que estas razones no son adecuadas para defender la propiedad privada capitalista. Las dos primeras mal pueden aplicarse en favor de un régimen que a la gran mayoría de la po-

(11) cit. por PALACTIO, José M.—La Propiedad. pág. 97.

blación la tiene desprovista de aquellas "cosas propias" a las cuáles debería prodigar su solicitud y cuidado.

Y en cuanto a los propietarios que el régimen muestra, es decir, a los capitalistas, que son los dueños de la industria, de los grandes centros de producción, del latifundio y del capital anónimo, poseen como se ve, "cosas propias" de tal naturaleza, que deben entregarlas al "cuidado", la "administración" y el trabajo de otros, y en muchos casos ni siquiera conocen, —ni tienen interés en conocer— las tales "cosas propias".

La tercera razón que da Santo Tomás tampoco se cumple en este caso. Todo lo contrario. La paz social está permanentemente amenazada porque el régimen de propiedad capitalista, hace que una ínfima minoría controle la economía concentrando en sus manos los medios de producción, mientras que la multitud de trabajadores no tiene ni siquiera la propiedad privada de lo mínimo que exige la dignidad humana y vive en la continua zozobra de la desocupación.

Es muy diversa la actual propiedad capitalista de la propiedad privada que sostiene Santo Tomás. Debe recordarse que el Doctor Angélico señala las bondades de la propiedad privada rebatiendo a los que propician la comunidad total de bienes. Parece indudable, pues, y se desprende del texto citado, que se refiere a la propiedad personal de los bienes de uso o consumo, como también a los medios de producción de carácter individual, típicos de la economía artesanal de la Edad Media y que hoy han perdido su importancia.

Refiriéndose a esto, Maxime Hua, señala con acierto: "Los bienes de producción tienen por objeto directa e inmediatamente el servicio del público. Es, pues, imposible justificar la propiedad de los bienes de producción como la de los bienes de consumo, por la protección de la libertad y de la dignidad personal y familiar. Los bienes de producción no son el espacio vital de la persona ni de la familia" (12).

Las condiciones de la vida económica de aquella época y la naturaleza de las razones expuestas en favor de la propiedad privada nos llevan a la convicción de que no tiene asidero alguno el intento de defender la propiedad capitalista fundándose en Santo Tomás.

(12) HUA, Maxime.—"Nuevas formas de Propiedad", en Política y Espíritu". N.º 23, Junio de 1947. pág. 211.

Muy por el contrario. El principio de la propiedad privada o personal, aplicado a la nueva situación creada por las condiciones técnicas, sociales y económicas de la vida moderna, nos parece que ha de expresarse en un régimen de propiedad privada o personal, cuyo mejor modo de realizarlo efectivamente, extendiéndolo al mayor número, es basándolo en la propiedad colectiva o comunitaria de los medios de producción.

Quien sea verdadero defensor de la propiedad privada, deberá rechazar un orden social que pide para unos pocos el título de derecho natural sobre el dominio de lo excesivo y superfluo, cuando no de irritantes poderes económicos y financieros, mientras a los más, que son los que trabajan, se les niega, en la práctica, el genuino derecho natural sobre la propiedad de lo indispensable.

Como muy bien señala Berdiaeff, "el régimen capitalista destruye la propiedad privada, le quita todo sentido y toda justificación, la vuelve una cosa ficticia" (13).

La propiedad privada capitalista ha llegado a ser un obstáculo no sólo para la recta distribución de los bienes, sino principalmente para acrecentar su producción y para el funcionamiento normal de una economía sana. Su existencia se mantiene hoy día artificialmente por el engaño o la fuerza. Ha perdido su textura natural y racional. No tiene ya explicación en la realidad que la haga comprensible.

4.—LAS ENCICLICAS SOCIALES. LEON XIII. PÍO XI Y PÍO XII.

León XIII, Pío XI y Pío XII reafirman los principios de Santo Tomás. La Iglesia, ante los gravísimos trastornos morales ocasionados por el sistema de vida capitalista, debió pronunciarse, y lo hizo en sus encíclicas sociales.

Allí se recuerda que "la propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza" (14) e impugna con firmeza ciertas tendencias socialistas que niegan toda propiedad personal y rechazan la legitimidad moral de cualquier régimen que no establezca la propiedad común de todos los bienes (15).

(13) BERDIAEFF, Nicolás.—La religión y el marxismo. pág. 37.

(14) LEON XIII.—Rerum Novarum, pág. 23.

(15) LEON XIII.—Rerum Novarum, pág. 27.

Las encíclicas, además, formulan una violenta crítica al capitalismo y reclaman la redención del proletariado, cuya condición miserable, dicen, difiere poco de la de los antiguos esclavos.

Puntualizan, también, que la propiedad privada reposa en el derecho natural sólo en cuanto se extiende a los bienes que el hombre y su familia necesitan para una digna subsistencia. Y, —como queriendo señalar que el tipo de propiedad capitalista no debe considerarse invariable, ni menos la única forma en que pueda expresarse un régimen de propiedad privada—, escribe Pío XI: “La historia demuestra que el dominio no es una cosa del todo inmutable, como tampoco lo son otros elementos sociales, y aun nos lo dijimos en otra ocasión con estas palabras: “Qué distintas han sido las formas de la propiedad privada desde la primitiva forma de los pueblos salvajes, de la que aun hoy quedan muestras en algunos regiones, hasta la que luego rigió en la época patriarcal, y más tarde en las diversas formas tiránicas, —usamos esta palabra en su sentido clásico—, y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos” (16).

Posteriormente, Pío XII, en un texto notable, explica el justo sentido y alcance que tiene para el pensamiento cristiano, el derecho natural de propiedad privada: “Si es cierto —afirma— que la Iglesia siempre ha reconocido el derecho natural a la propiedad, y a su transmisión de padres a hijos, no es menos cierto que esta propiedad privada es en cierto modo especial: es el fruto natural del trabajo, producto de una intensa actividad de parte del hombre que la adquiere mediante su enérgica voluntad de asegurar y mejorar, por sus propias fuerzas, las condiciones de vida propia y de su familia, de crear para sí y para sus seres queridos un campo en que puedan gozar como deben, no sólo de libertad económica, sino también de libertad política, cultural y religiosa” (17).

Nunca la propiedad fundada en el trabajo personal estuvo tan suprimida como actualmente en la sociedad moderna. El proletariado, —conjunto de trabajadores— se define por su absoluta carencia de propiedad. No sólo está desprovisto de toda participación o acceso a un mediano control de los bienes de producción, sino que apenas cuenta con los objetos de consumo indispensable para subsistir, pero insuficiente para una vida humana.

(16) PÍO XI.—Cuadragesimo Anno. pág. 23.

(17) cit. por HURTADO, Alberto.—El Orden Social Cristiano. Tomo I. pág. 276.

Este proletariado arrastra su existencia penosamente en medio de condiciones misérrimas e indigentes, y en particular, las zonas económicas débiles o dependientes, —como nuestra América del Sur— abundan en vastos sectores proletarios de la ciudad y el campo que se consumen en la más vergonzosa promiscuidad, siendo difícil a veces saber si dentro de ciertas poblaciones y cubierto por ciertas ropas vive el hombre o la bestia.

Es nuestro convencimiento, que la estructura capitalista, tal como la historia la conoce, está vinculada a un sistema de propiedad, —alimentado y sostenido por las variadas formas de la fecundidad del dinero cuya base común, directa o indirecta, es la explotación del trabajo de la multitud—, que constituye la más rotunda antítesis del concepto cristiano de la propiedad.

5.—LA IGLESIA Y LOS CRISTIANOS FRENTE A LOS REGIMENES SOCIALES.

Algunos piensan, estrechamente, que la Iglesia al insistir de preferencia en que el orden social capitalista debe ajustarse a los preceptos morales que las encíclicas señalan, limita la acción de los cristianos a este fin, sin que éstos puedan, por su cuenta, proponer y luchar tras una nueva estructura de la convivencia social, substancialmente diferente al capitalismo.

Es no conocer la tradición de la Iglesia. “Tanto para los regímenes económicos como para los regímenes políticos, —sostiene Maxime Hua— la práctica corriente de la Iglesia ha sido de tomarlos tal como eran y de recordar a los hombres como debían comportarse en un régimen determinado, para ser verdaderamente cristianos” (18).

No puede ser otra la actitud de la Iglesia desde que Ella no está llamada a organizar la sociedad temporal en su ordenación específica. Sólo recuerda los principios de la moral y de acuerdo con ellos juzga el orden social.

Algo similar ocurrió cuando la Iglesia encaró el problema y el mundo de la esclavitud.

El espíritu cristiano rechazaba la esclavitud, —y en gran medida se debe a él su extinción—, así como rechaza al capitalismo.

(18) HUA, Maxime.—“Nuevas formas de propiedad”, en Política y Espíritu. Nº 23, Junio de 1947. pág. 204.

Sin embargo, la Iglesia no sostuvo "que la propiedad del hombre sobre el hombre era un régimen intrínsecamente malo, pero tampoco lo alabó como el mejor. Se limitó a recordar al amo por un lado, y a los esclavos por el otro, lo que debían hacer para ser verdaderamente discípulos de Nuestro Señor Jesucristo" (19).

Así, en nuestro tiempo, ha clamado también, no sin angustia, estableciendo las reglas de justicia que deben observar las relaciones del capital y el trabajo (20). Pero esto no significa que los cristianos, miembros de la ciudad temporal y moviéndose en el plano político, no puedan dentro de la libertad que les es propia en este campo, impulsar una nueva estructuración de la vida social que supere las formas capitalistas y las relaciones entre los hombres que éstas producen.

Todo lo contrario. A una empresa semejante invita el Cardenal Suhard, al expresar: "Vuestra tarea, pensadores cristianos, no es la de seguir, sino la de preceder; nos os baste ser discípulos, debéis convertirnos en maestros. No basta ya imitar, es menester inventar" (21).

(19) HUA, Maxime.—"Nuevas formas de propiedad", en Política y Espíritu. N.º 23. Junio de 1947. pág. 205.

A este respecto conviene recordar, además, el texto de San Pablo: "Siervos obedeced a vuestros señores temporales con temor y respeto, con sencillo corazón, como a el mismo Cristo, no sirviéndoles solamente cuando tienen puesto el ojo sobre vosotros, como si no pensáseis más que en complacer a los hombres, sino como siervos de Cristo, que hacen de corazón la voluntad de Dios, que los ha puesto en tal estado; y servidlos con amor, haciéndolos cargo que servís al Señor, y no a hombres, estando ciertos de que cada uno, de todo el bien que hiciere recibirá del Señor la paga, ya sea esclavo, ya sea libre. Y vosotros, amos, haced otro tanto con ellos, excusando las amenazas y castigos, considerando que unos y otros tenéis un mismo Señor allá en los Cielos, y que no hay en él acepción de personas". Epístola a los Efesios. VI, 5-9.

(20) "Puesto que el régimen económico moderno descansa principalmente sobre el capital y el trabajo, deben conocerse y ponerse en práctica los preceptos de la recta razón, o de la filosofía social cristiana que concierne a ambos elementos y a su mutua colaboración". PIO XI.—Cuadragesimo Anno. pág. 47.

(21) SUHARD, Manuel.—Crecer o Declinar de la Iglesia. pág. 60. Pio XI también muestra su complacencia hacia aquellos que: "conservando la doctrina tradicional de la Iglesia, se esfuerzan por definir la naturaleza íntima de los deberes que gravan sobre la propiedad, y concretar los límites que las necesidades de la convivencia social trazan al mismo derecho de propiedad y al uso o ejercicio del dominio". Cuadragesimo Anno. pág. 47.

Opinamos —con E. Borne y F. Henry— que sería un error indagar en Santo Tomás, León XIII, los Padres de la Iglesia, u otros, las soluciones listas para los nuevos problemas que plantea el movimiento de la historia. “Buscar fuera de esos textos es errar, porque es buscar fuera del espíritu de verdad. Pero contentarse con repetirlos, es negarse a una creación, es pecar por pereza” (22).

(22) BORNE, E. y HENRY, F.—El Trabajo y el hombre. pág. 11.

Capítulo Segundo

EL DESARROLLO HISTORICO DE LA PROPIEDAD

1.—LA VISION MARXISTA.

Marx y Engels tenían especial interés en mostrar cómo el régimen de propiedad estaba también sujeto a la evolución histórica.

La comunidad primitiva, las diversas fases de la propiedad privada, y el mundo socialista que advendrá a la liquidación de la última de ellas —la sociedad capitalista—, son las tres grandes etapas que pusieron de relieve.

Hay aquí un drama dialéctico cuyo protagonista es el hombre o la humanidad.

En la comunidad gentilicia la mezquindad de medios y condiciones apenas hace posible la producción de lo indispensable. No hay plusvalía —del trabajo de todos, nada sobra— ni, por tanto, división sistemática del trabajo, ni propiedad privada, ni clases sociales, ni menos el guardián protector de la sociedad clasista, el Estado, con su poder militar, administrativo, judicial, político.

Pero el progreso humano exigía, para arrancar a la naturaleza sus riquezas, el antagonismo vivo y creador de la explotación del hombre por el hombre.

Bajo las formas, esclavistas, servil y asalariada, el hombre alienado, sin saberlo, está forjando las premisas de donde emergerá el verdadero hombre.

El hombre de la prehistoria, desgarrado por las contradicciones entre su esencia, libre y espiritual, y su vida forzada, necesaria, material, lleva, sin embargo, en su entraña misma, el germen de su emancipación.

Y es al proletariado, último y supremo producto de la lucha

de clases, a quien corresponde escribir la primera página en el libro de la historia humana. "Ahora —dice Engels— esta lucha ha llegado a un estado en que la clase explotada y oprimida, el proletariado, no puede ya liberarse de la clase que la explota y oprime, la burguesía, sin liberar al mismo tiempo para siempre a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases" (23).

Y, en verdad, Marx y Engels consiguen trasladar el estudio de la propiedad y en general de la economía al campo de la historia. A este hecho alude Sombart cuando afirma que los economistas que se han negado a seguir los caminos abiertos por Marx, han hecho un trabajo estéril (24).

2.—LA COMUNIDAD PRIMITIVA.

Mucho se ha discutido, con posterioridad a Engels, acerca de la naturaleza y extensión de la comunidad primitiva y las opiniones aún permanecen divididas.

En una relación presentada a "Economía y Humanismo", poco tiempo atrás, encontramos una interesante exposición de este tema: "Sería necesario remontarse a los comienzos, donde los primeros hombres se maravillaron del fuego para descubrir la historia de las comunidades. Todavía no podríamos aprender nada de sus orígenes, pues los primeros hombres se unieron sin escrito y sin contrato. Nosotros sabemos, sin embargo, que los semitas primitivos, los griegos de Homero, los romanos prehistóricos, los primeros eslavos, han pasado por el régimen del clan comunitario, como hoy día los australianos, los pieles rojas, los negros del Africa, los esquimales, y los otros habitantes del cinturón salvaje que rodea al mundo llamado civilizado".

"... Así son las comunas, y particularmente las comunas aldeanas, asociaciones para la vida, no para tal o cual fin determinado, espontáneas pero más durables que la familia misma, han dado a la superficie de la tierra su fisonomía humana, si se puede decir. Por ella el hombre ha podido arrancar a una naturaleza

(23) ENGELS, Federico.—Prólogo al Manifiesto Comunista, página 8.

(24) Consultar primera parte. Nota número 34, pág.

(25) cit. por DESROCHES, H. C.—Signification du Marxisme. pág. 93.

peligrosa o rebelde, sus medios de existencia, él ha podido instalarse, defenderse, ser socorrido, corregido, educado para la vida social. La comuna aldeana ha construido sus primeras casas, su cerco, ella ha utilizado las aguas, disecado los pantanos, desmontado las selvas, trazado y construido los caminos y puentes, y por el trato cotidiano ella ha formado a los hombres para la civilización. Y continúa todavía formándolos, en nuestros días, enseñándoles un uso fecundo de la libertad”.

“Sólo una encuesta metódica y meticulosa en las diversas partes del mundo, —señala el Padre Desroches—, nos dirá hasta que punto el régimen comunitario, ha formado y forma, el pedestal permanente de toda civilización humana” (26).

Un equipo de investigadores del movimiento “Economía y Humanismo”, en Francia, está comenzando este trabajo cuyas conclusiones podrían tener extraordinaria repercusión en las ciencias sociales e históricas.

3.—LA PROPIEDAD DURANTE LA ESCLAVITUD.

Posteriormente, cuando se forman las primeras civilizaciones, Egipto, Mesopotamia, Persia, y en especial, Grecia y Roma, la propiedad privada surge con un carácter absoluto e incondicional.

Se extiende no sólo a todas las cosas, —casi nada queda fuera del comercio—, sino que aún a los hombres. El origen de las grandes propiedades reside en la guerra que significa conquista, pillaje de la fortuna acumulada por otros pueblos, y en los esclavos, que proporcionan mano de obra al costo mínimo.

Al lado de unos cuantos dueños de inmensas posesiones y poderes la gran mayoría no tenía nada. Se pudo decir, “que era para unos pocos que vivía el género humano” (27).

El tribuno Philippus afirmó en una ocasión que sobre cuatrocientos mil ciudadanos sujetos al servicio militar, no había dos mil propietarios (28).

Era el régimen social fundado en el trabajo de los esclavos. Tal, la primera expresión orgánica de la propiedad privada.

(26) DESROCHES, H C.—Signification du marxisme. pág. 93.

(27) cit. por RIQUET, M.—Le chretien face a l'argent. pág. 45.

(28) cit. por RIQUET, M.—Le chretien face a l'argent. pág. 46.

Las rebeliones de los esclavos y las invasiones bárbaras constituyen las fuerzas que ponen en peligro la estabilidad de la sociedad esclavista, o mejor, de su exponente último y supremo, el Imperio Romano.

4.—LA PROPIEDAD EN LA EDAD MEDIA.

En la Edad Media aparece un nuevo tipo de propiedad, que llega a prevalecer, resultado de la acción de numerosos factores, entre los cuales cabe destacar las condiciones de inseguridad que siguieron a las grandes invasiones.

La tierra es, ahora, el elemento esencial sobre el cual recae la propiedad, ya que el esclavo, por la influencia del cristianismo y de las nuevas realidades económicas y sociales, se ha transformado en siervo que si carece de libertad, no es, al menos, objeto de dominio.

Diferentes personas o categorías ejercen derechos sobre la misma tierra. Ninguna de ellas es propietaria en el sentido clásico, romano o burgués. Unos, los siervos, cultivan la tierra y tienen el derecho de uso. Otros, vasallos y señores feudales, perciben una parte de los frutos; derecho de renta. Los señores, por último, son los soberanos que obtienen, además, servicios militares, de consejo y de Corte. Cada cual participa de la producción y de los servicios que mutuamente se prestan. Diversos derechos y relaciones se entrecruzan teniendo por base un mismo bien, un mismo objeto de propiedad, y todos ellos asentados en un régimen político de naturaleza monárquica, señorial y comunal.

Se reconocía, de este modo, hasta al más humilde trabajador de la tierra, un cierto "dominio" en principio, estable y perpetuo. Del señor hasta el siervo, cada uno está investido de un derecho real, distinto en calidad y dignidad, pero de igual validez y duración.

Ninguno de estos titulares tiene la facultad de "abusar" o disponer de la propiedad, pues ello causaría la disolución de todo el grupo. Y, precisamente, cuando acicateado por el espíritu de lucro, en los albores del capitalismo, el señor desconoció esta obligación legal que debía respetar, el sistema feudal se precipitó en el fracaso y la quiebra definitiva (29).

(29) Propriété et Communautés. pág. 138 y siguientes.

A medida que transcurre la Edad Media y comienzan a formarse las primeras ciudades surge el trabajo artesanal y con él, la propiedad personal o más bien, familiar, sobre los instrumentos de la producción artesanal, que son simples, reducidos y hechos por naturaleza para el trabajo individual.

5.—EL CAPITALISMO INCIPIENTE O LA ACUMULACION ORIGINARIA.

Y ya durante el medioevo se inicia también, una larga fase preparatoria de capitalismo incipiente, que se caracteriza por el proceso de la lenta acumulación de capitales.

Este fenómeno encuentra su primer origen en el movimiento comercial desatado por las cruzadas. Más adelante el intercambio de mercancías, impulsado por ciudades de Italia y de los países bajos, hace que se establezcan ferias donde se practica el trueque de mercaderías surgiendo pronto la moneda, los cambistas y la propiedad mobiliaria.

Fué otro factor esencial de este proceso, el préstamo a interés, particularmente bajo su forma de crédito público o deuda del Estado, a que apelaron constantemente los Principados y Monarquías para satisfacer sus exigencias de diverso orden, siempre crecientes.

Marx y otros economistas como Sombart, Weber, H. See, han estudiado detenidamente esta época llamada de la acumulación originaria, antecedente indispensable del capitalismo industrial, y uno de los períodos más interesantes de la historia económica.

Marx señala, con razón, el despojo, el esclavizamiento, las violaciones más descaradas y brutales del derecho de propiedad, y en general, la violencia inaudita de los medios empleados para establecer los cimientos del régimen capitalista (30).

(30) Engels sostiene en relación con este punto que en general "hasta ahora todas las revoluciones han sido en favor de un género de propiedad y en contra de otro género de la misma. No pueden proteger a uno sin lesionar a otro. En la gran revolución francesa la propiedad feudal fué sacrificada para dejar a salvo la propiedad plebeya; en la de Solón, la propiedad de los acreedores fué la que tuvo que sufrir en provecho de la de los deudores; ... desde la primera hasta la última de las revoluciones políticas, todas ellas se han hecho en defensa de una especie de propiedad y se han realizado por medio de la confiscación, o dicho de otra manera, de un robo de otra especie". EN-GENELS, Federico.—El origen de la familia, la propiedad y el Estado. pág. 130.

“El siervo de la Edad Media tenía un derecho a la tierra que trabajaba. El artesano de la ciudad antes de la aparición del capitalismo poseía sus útiles en propiedad. El obrero moderno, al contrario, no posee nada más que su fuerza de trabajo. La acumulación primitiva es el proceso secular de la separación del pequeño productor de sus instrumentos de trabajo” (31).

Es que el capitalismo necesitaba trabajadores libres de toda traba gremial o feudal para convertir sus fuerzas de trabajo en una mercancía, que como las demás, pudiera adquirir libremente en el mercado.

Los campesinos y pequeños propietarios fueron expulsados de las tierras y posesiones a que tenían tanto derecho como los señores expropiadores. A la propia Iglesia Católica, mediante la Reforma, le arrebataron sus propiedades, lo que representó, por otra parte, un duro golpe a la más poderosa fuerza de conservación de las estructuras feudales.

La industria naciente que requería de capitales acumulados destrozaba la corporación artesanal y lanzaba a sus miembros al mercado obrero.

Así, por un lado, se acrecentaba el capital y, por otro, su complemento indispensable, el proletariado.

“El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, —escribe Marx—, 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 cazaderos de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos casos 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, con el planeta entero por escenario” (32).

De este modo se alzó sobre la faz de la tierra la sociedad capitalista.

Con elocuencia, Marx anota: “Si el dinero, según Augier, 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” (33).

(31) cit. por DESROCHES, H. C.— *Signification du marxisme*. pág. 271.

(32) MARX, Carlos.—*El Capital*. Tomo I, Vol. II, pág. 840-841.

(33) MARX, Carlos.—*El Capital*. Tomo I, Vol. II, pág. 851.

6.—SIGNIFICACION DEL CAPITALISMO Y SOCIEDAD SIN CLASES.

Pero el capitalismo tiene una significación profunda. Crea las condiciones para que la humanidad avance de una manera decisiva, superando la agobiadora historia de la sociedad dividida en clases dominantes y dominadas, por una nueva etapa, de sociedad sin clases en que el hombre estará libre de gran número de miserias y limitaciones que hasta ahora aplastaron lo mejor de su naturaleza.

Se realizarán más plenamente, entonces, valores que el hombre siempre buscó y sólo obtuvo en escasa proporción: la democracia, la libertad, la justicia, la propiedad, la paz.

“Si nos atenemos a los hechos, —dice Tristán de Athayde— veremos que hasta el día de hoy toda sociedad posee una clase dominante y algunas clases marginales o retrasadas. La historia no nos revela la existencia de civilizaciones sin clases, ni de clases exclusivas. Hay siempre una variedad de clases y una combinación jerárquica entre ellas, con preponderancia de una sobre las otras” (34).

Pues bien. Hemos llegado a una época en que “el personalismo cristiano no debe oponerse a la creación de una sociedad sin clases, sino que por el contrario debe alentarla” (35).

Si el desenvolvimiento técnico, social y cultural, nos muestra un conjunto de nuevas realidades que hace posible este progreso, no se ve, en realidad, qué reparo podría oponérsele, y cómo no deberíamos sumarnos al esfuerzo que conduce a este fin.

Se impone, desde luego, en todo caso, fijar nuestro propio concepto en el sentido de que esta sociedad sin clases no sería precisamente el paraíso donde el hombre vencerá al dolor, al pecado y a la muerte, sino, un mundo, “donde habrían acabado de borrarse las diferencias entre clases, tales como nuestra civilización occidental las ha conocido hasta el presente, clases fundadas ante todo, en otro tiempo sobre la transmisión de la sangre, en el mundo moderno sobre la del dinero” (36), y donde la sociedad sin burguesía y sin

(34) ATHAYDE, Tristán.—“Discreciones acerca del trabajo”, en Política y Espíritu. N.º 46. Mayo de 1950. pág. 107.

(35) BERDIAEFF, Nicolás.—El comunismo y los cristianos. página 231.

(36) MARITAIN, citado por MEINVIELLE, Julio.—De Lamennais a Maritain, pág. 250.

proletariado, mantendría, no obstante, una organización interna y una autoridad rectora del bien común, y las desigualdades entre los hombres, en cierto modo, adquirirían una expresión más cabal que las fundadas en el linaje, la raza o la propiedad (37).

(37) MARITAIN, Jacques.—Humanismo Integral. pág. 198.

Capítulo Tercero

DEL CAPITALISMO A LAS FORMAS COMUNITARIAS

1.—LAS FASES PROXIMAS SEGUN EL MARXISMO.

El sistema capitalista ha producido lo que Marx y Engels denominaron la colectivización en el campo de la producción.

El modo de producción requiere, ahora, de conjuntos humanos. El trabajo individual se ha trocado en trabajo social. "El taller individual cedió el puesto a la fábrica, que exige la cooperación de centenares y miles de obreros. La producción se transformó de una serie de actos individuales que era, en una serie de actos sociales" (38).

Sin embargo, a pesar de efectuarse esta colectivización en el campo de la producción, tanto los medios de producción como los productos quedaron sometidos a un régimen de apropiación individual, o sea, a la propiedad privada. "En este antagonismo, dice Engels, radican en germen, todos los antagonismos sociales modernos" (39). Es la contradicción típica y característica del capitalismo, cuyas consecuencias económicas, sociales, políticas, aseguran el derrumbe catastrófico del sistema.

El régimen de propiedad, una vez iniciada la construcción del mundo socialista con el triunfo de la revolución proletaria, deberá pasar por dos fases, según lo predicho por Marx.

La primera, transitoria, respecto de la cual se tiene una visión más o menos completa, y la segunda, vale decir, la sociedad propia-

(38) ENGELS, Federico.—Socialismo utópico y socialismo científico. pág. 33.

(39) ENGELS, Federico.—Socialismo utópico y socialismo científico. pág. 36.

mente comunista, de la que sólo se señalan algunos aspectos generales.

“La primera etapa de la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia. El proletariado se servirá de su supremacía política para arrancar todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir del proletariado organizado en clase dominante, y para aumentar rápidamente la masa de fuerzas productivas” (40).

En esta circunstancia sería, pues, el Estado proletario el dueño de todos los medios de producción. En cuanto a los bienes de consumo se observaría aún, hasta cierto punto, el principio burgués de la remuneración o salario en atención al trabajo realizado.

“De lo que tenemos que ocuparnos aquí, escribe Marx, no es de una sociedad comunista, tal como se ha desarrollado sobre sus propias bases, sino, por el contrario, tal como acaba de nacer de la sociedad capitalista; por lo tanto, una sociedad que en todos sus aspectos, económico, moral e intelectual lleva todavía los estigmas de la vieja sociedad de cuyo seno ha surgido. Según eso, el productor individual recibe —una vez hechas las deducciones— el equivalente exacto de lo que ha entregado a la sociedad. ... Recibe de la sociedad un certificado que acredita la cantidad de trabajo que ha suministrado —deducción hecha de la parte correspondiente al fondo colectivo—, y retira de los almacenes sociales, a la presentación de este certificado, una cantidad de objetos de consumo que representan igual trabajo. La misma cantidad de trabajo que ha entregado a la sociedad en una forma, la recibe en otra” (41).

Lo cual quiere decir que a cada trabajador se le reembolsará según su rendimiento.

La segunda etapa del socialismo importa, como veremos, una verdadera transformación psicológica del hombre, a más de los profundos cambios estructurales.

Marx la describe en estos términos: “En una fase superior de la sociedad comunista cuando haya desaparecido la avasalladora subordinación de los individuos a la división del trabajo, y con ésta, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no sólo en medio de vida, sino en la

(40) MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—Manifiesto Comunista. pág. 58.

(41) MARX, Carlos.—Crítica del programa de Gotha. pág. 83-84.

primera condición de la existencia; cuando con el desarrollo universal de los individuos crezcan las fuerzas productivas y las fuentes de la riqueza colectiva broten con más abundancia, sólo entonces, el estrecho horizonte del derecho burgués podrá ser superado y la sociedad podrá escribir en sus banderas, de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades” (42).

Entre los rasgos de este segundo período se cuenta la extinción del Estado. Dice Engels: “Con la implantación del orden social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá. ... Mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para aplastar a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal, dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de Estado, comunidad, una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa comuna” (43).

Por consiguiente, los medios de producción que se encontraban en poder del Estado, pasarán a las comunidades o comunas —no sabemos que forma concreta tomarán— y ellas organizarán la vida económica sobre la base de exigir a cada uno según su capacidad y entregar a cada uno según su necesidad, substituyendo, por otra parte, la especialización del trabajador en un solo oficio, por un sistema que permita al mismo sujeto la alternación de su trabajo en industrial y agrícola, intelectual y manual, etc., lo que envuelve, sin duda, un nuevo concepto y una nueva constitución de lo urbano y lo rural.

Estas comunidades tendrán, en cuanto tales, el dominio sobre los medios de producción colectivos, y sus miembros, la propiedad privada, personal o familiar, sobre aquellos bienes de uso o consumo que requieren para su libre desenvolvimiento material y espiritual.

2.—LA PROPIEDAD EN RUSIA.

Conviene detenerse en la observación del sistema de propiedad soviético, ya que constituye el primer paso en el camino de

(42) MARX, Carlos.—Crítica del programa de Gotha pág. 85.

(43) ENGELS, Federico.—Crítica del Programa de Gotha. página 72.

las formas colectivas propuestas por el marxismo. Así, por lo menos, afirman los comunistas.

En todo caso, nuestra única referencia será el texto de la Constitución Soviética del año 1936. No entraremos al debate acerca de la realidad rusa, de tal modo que nuestros juicios se ajustarán fundamentalmente a los antecedentes proporcionados por dicho documento.

De acuerdo con él, podemos apreciar tres tipos diversos de propiedad que se complementan en la Unión Soviética.

a) La propiedad socializada. Comprende la propiedad del estado sobre los medios de producción, y la de los Koljós, —conjunto de agricultores que explotan los campos colectivamente—, y asociaciones cooperativas, sobre sus empresas comunes, instrumentos de cultivo, ganado, etc. (44).

b) La propiedad de la economía privada o personal. Se origina en el trabajo de campesinos y artesanos individuales, a quienes se les reconoce el derecho de poseer medios de producción que no re-

(44) y (45) “La base económica de la U. R. S. S. la constituyen el sistema socialista de la economía y la propiedad socialista sobre los instrumentos y medios de producción, firmemente establecido como resultado de la liquidación del sistema capitalista de la economía, de la abolición de la propiedad privada sobre los instrumentos y medios de producción y de la supresión de la explotación del hombre por el hombre”. Constitución de la U. R. S. S. art. 4.

“La propiedad socialista en la U. R. S. S. reviste, ya la forma de propiedad del Estado, patrimonio del pueblo en su conjunto, ya la forma de propiedad cooperativa koljosiana, propiedad de cada koljós o de las asociaciones cooperativas”. Constitución de la U. R. S. S. art. 5.

“Las empresas sociales en los koljoses y en las asociaciones cooperativas, con su inventario de bienes muebles y se movientes, la producción obtenida por los koljoses y las organizaciones cooperativas, así como sus edificios sociales, constituyen la propiedad común, socialista, de los koljoses y de las organizaciones cooperativas”. Constitución de la U. R. S. S. art. 7. inc. 1.

“Además del ingreso fundamental de la economía koljosiana común, cada hogar koljosiano disfruta personalmente, conforme al estatuto de las cooperativas agrícolas, de un pequeño terreno contiguo a la casa, y sobre este terreno posee, en propiedad personal, una economía auxiliar, casa vivienda, ganado productivo, aves de corral y apeiros de labranza menudos”. Constitución de la U. R. S. S. art. 7. inc. 2.

“Paralelamente al sistema socialista de la economía, que es la forma dominante en la U. R. S. S., la ley admite las pequeñas economías privadas de los campesinos y artesanos individuales, basadas en el trabajo personal y excluyendo la explotación del trabajo ajeno”. Constitución de la U. R. S. S. art. 9.

quieran del trabajo ajeno. Junto a esto cabe señalar la propiedad familiar de cada hogar koljosiano sobre un terreno vecino a la casa, con todos los implementos necesarios a una economía reducida (45).

c) La propiedad individual. Recae sobre bienes de consumo. Abarca los salarios y ahorros provenientes del trabajo, la casa habitación, los objetos de uso cotidiano y comodidad personal, y la facultad de transferir en vida, y transmitir por herencia, el dominio de estos bienes (46).

Hay en el sistema descrito un derecho amplio a la propiedad privada sobre bienes de uso o consumo y sobre aquellos instrumentos de producción, personales o familiares, no colectivos, estando el propietario facultado para disponer de ellos.

En cuanto a los medios de producción propiamente tales, se encuentran en poder de las comunidades que los trabajan —koljoses o asociaciones cooperativas— o bien pertenecen al Estado.

La propiedad del Estado, de acuerdo con lo expuesto, deberá transformarse en propiedad comunal o de la comunidad. Las estructuras precisas de estas comunidades se establecerán, en concreto, conforme a las particularidades de cada pueblo o región. En este sentido, el pensamiento marxista no estipula ni se amarra a ninguna fórmula exclusiva o determinada.

3.—LEY NATURAL Y PROPIEDAD.

Con el fin de puntualizar la posición de Marx frente a la propiedad privada volveremos a señalar, desde otro punto de vista, el concepto del derecho natural.

De acuerdo con él, las facultades que el hombre ejerce sobre los bienes materiales responden a dos necesidades. La primera, necesidad de vivir. La segunda, necesidad natural del hombre de dominar sobre la naturaleza.

(46) "El derecho de los ciudadanos a la propiedad personal sobre los ingresos y ahorros, provenientes de su trabajo, sobre la casa vivienda y la economía doméstica auxiliar, sobre los objetos de la economía y uso domésticos y sobre los objetos de consumo y comodidad personales, lo mismo que el derecho de herencia de la propiedad personal de los ciudadanos, están protegidos por la ley". Constitución de la U. R. S. S. art. 10,

La primera es "la necesidad primordial por excelencia" y da al hombre el "derecho a lo necesario". "En la medida de esta necesidad el derecho de propiedad es inviolable" (47).

Siguiendo este raciocinio, Sertillanges O. P., escribe que el derecho de propiedad privada, "desde que ya no se trata de los bienes necesarios a la subsistencia humana, es únicamente justificado por las exigencias del bien común" (48).

Y el padre Rutten O. P., resumiendo la doctrina católica y la de Santo Tomás acerca del fundamento natural de la propiedad privada, dice: "El derecho de apropiación individual de los bienes que no son necesarios a la subsistencia humana, no es un derecho inherente a la naturaleza del hombre. Es un derecho justificado por motivos de oportunidad social..." (49).

Y bien, vimos más atrás que para Santo Tomás las prescripciones de la ley natural en este orden, no obligan ni a un sistema de propiedad privada ni a un sistema de comunidad de bienes. El derecho natural sobre los bienes necesarios a la subsistencia humana se puede cumplir, pues, tanto en uno como en otro. Y una vez fuera del campo del derecho natural, Santo Tomás opta por el régimen de propiedad privada, pero fundado en razones de conveniencia o utilidad social, ya analizadas.

Queda claro, entonces, el carácter y extensión que para el pensamiento tomista y cristiano tienen, en el caso presente, el derecho natural. Sea en un sistema de comunidad o de propiedad privada

(47) SAVAGNAC, Aquiles.—Propiedad y Derecho Natural. pág. 55.

(48) cit. por SAVAGNAC, Aquiles.—Propiedad y Derecho Natural. pág. 52.

(49) cit. por SAVAGNAC, Aquiles.—Propiedad y Derecho Natural. pág. 52.

El mismo Rutten explica todavía más este punto: "Cuando se trata de los bienes necesarios para que el hombre tenga aquella suficiencia de vida de la cual habla Santo Tomás, la propiedad privada y personal es para el hombre un derecho providencial y natural", pero "cuando se trata de los bienes llamados superabundantes, para distinguirlos de los bienes indispensables, la propiedad privada ya no se justifica sino por las necesidades de buena administración". cit. por SAVAGNAC, Aquiles.—Propiedad y Derecho Natural. pág. 51.

En otros términos, situados dentro de un régimen de propiedad privada, la propiedad personal o individual de cada sujeto se funda en la ley natural sólo en cuanto comprende los bienes necesarios.

dice relación y comprende, sólo los bienes necesarios a una digna subsistencia (50).

Es más, cuando León XIII argumenta en favor de la propiedad privada, defiende un tipo de propiedad personal basada principalmente en el trabajo del individuo "... cuando en preparar estos bienes naturales gasta el hombre la industria de su inteligencia y las fuerzas de su cuerpo, por el mismo hecho se aplica a sí aquella parte de la naturaleza material que cultivó", "... no puede menos de ser conforme a la razón que aquella parte la posea el hombre como suya". "... Como los efectos siguen la causa de que son efectos, así el fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron" (51).

Y Pío XII explícitamente afirma que el derecho natural de propiedad reconocido por la Iglesia consiste en el fruto natural del trabajo, producto de la actividad personal del propietario (52).

4.—EL MARXISMO Y LA PROPIEDAD PRIVADA.

Precisados estos conceptos, se advierte que, cuando Marx penetra en la estructura de la sociedad capitalista y estudia su formación histórica, desentraña el significado de la propiedad privada capitalista y descubre que representa la más absoluta negación de la propiedad personal basada en el propio trabajo.

"La economía política —escribe— confunde fundamentalmente dos clases harto distintas de propiedad privada: la que se basa en el trabajo personal del productor y la que se funda sobre la explotación del trabajo ajeno. Olvida que la segunda no sólo es la antítesis directa de la primera, sino que, además, florece siempre su tumba" (53).

La crítica de Marx al sistema de propiedad capitalista o burgués no envuelve de ningún modo, a nuestro juicio, el rechazo del

(50) Hemos seguido, respecto al alcance del derecho natural sólo sobre los bienes necesarios, la exposición de Savagnac. En su obra, citada por nosotros, y que constituye uno de los estudios más exhaustivos y bien fundados acerca del derecho natural y la propiedad, y el concepto cristiano de ésta, podrán encontrarse mayores antecedentes relativos a este particular.

(51) LEÓN XIII.—*Beatum Novarum*. pág. 23-24.

(52) Ver el texto de Pío XII en pág. 104.

(53) MARX, Carlos.—*El Capital*. pág. 855. Tomo I. Vol. II.

concepto cristiano de la propiedad privada tal como lo entiende el tomismo.

Al revés, Marx considera esta propiedad personal como una condición necesaria para el libre desarrollo del individuo y muestra vivas simpatías por ciertas formas de propiedad medioeval que la hicieron realidad.

Así, sostiene: "La propiedad privada del obrero 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 obrero. Ciertamente 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 obrero 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" (54).

Hay en Marx una queja moral constante al narrar los métodos utilizados para "destruir la propiedad privada basada en el trabajo" (55), y abrir paso, de este modo, al capitalismo.

Es la época ya mencionada de la acumulación originaria del capital, ubicada entre la decadencia del mundo medioeval y la aparición del maquinismo.

"La expropiación del productor directo se lleva a cabo —dice—, 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... es devorada por la propiedad privada capitalista, basada en la explotación del trabajo ajeno, aunque formalmente libre" (56).

Y es para restaurar la propiedad privada de tipo artesanal y campesino fundada en el trabajo, pero ahora sobre una base distinta —trabajo colectivo en lugar de trabajo individual— de acuerdo con las nuevas realidades y condiciones creadas por el propio capitalismo, que Marx aboga por la supresión de la propiedad privada capitalista.

Cree, además, que en tal dirección se desarrolla, necesaria y naturalmente, la sociedad moderna. He aquí su pensamiento: "El

(54) MARX, Carlos.—El Capital, Tomo I. Vol. II, pág. 852.

(55) MARX, Carlos.—El Capital, Tomo I. Vol. II, pág. 851.

(56) MARX, Carlos.—El Capital, Tomo I. Vol. II, pág. 852.

monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha florecido con él y bajo él. . . crece 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. . . La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que son ya incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Le llega la hora a la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. El sistema de apropiación capitalista que brota del sistema 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. Esta no restaura la propiedad privada ya destruída, 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 fué, 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" (57):

5.—LA CRITICA DE MARX A LA PROPIEDAD CAPITALISTA. SIGNIFICACION.

Tal nos parece el sentido profundo de la crítica que Marx y Engels formulan a la propiedad capitalista, y su posición general respecto al problema de la propiedad privada (58).

No podemos menos de ver en sus observaciones, primero, una vigorosa compenetración con la realidad, tal cual es, y luego, una

(57) MARX, Carlos.—El Capital. Tomo I. Vol. II. pág. 854.

(58) En el Manifiesto Comunista Marx y Engels abordan de un modo similar este mismo problema Allí se lee: "El carácter distintivo

defensa consecuente del contenido natural y humano de la propiedad.

Para nosotros, es Marx, mucho antes que los letrados y propagandistas burgueses que vociferan contra él, quien representa, aunque no lo haya pretendido jamás, una comprensión más clara, auténtica y adecuada a la realidad contemporánea, de la ley natural en esta materia.

En el mundo dominado por el capitalismo la propiedad privada ha llegado a ser una mera abstracción jurídica.

En la realidad visible, palpable, de campos y ciudades, este derecho, en verdad, para la gran mayoría no tiene expresión práctica. En los hechos está abolido, y precisamente, para los trabajadores.

del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa"... "Se nos ha reprochado de querer abolir la propiedad personalmente adquirida por el trabajo, propiedad que se considera como la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia individual. ¡La propiedad personal, fruto del trabajo y del mérito! ¿Se quiere hablar de la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, forma de propiedad anterior a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla. El progreso de la industria la ha abolido o está en camino de abolirla. ¿O bien se quiere hablar de la propiedad privada actual, de la propiedad burguesa? ¿Es que el trabajo asalariado crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Crea el capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado, y que no puede acrecentarse sino a condición de producir más trabajo asalariado a fin de explotarle de nuevo". pág. 48, 49, 50, 51.

Más adelante, el Manifiesto, precisando su pensamiento respecto de la propiedad que desea suprimir, dice: "No queremos de ninguna manera abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, indispensables a la conservación y reproducción de la vida humana... Lo que queremos es suprimir este triste modo de apropiación, que hace que el obrero no viva sino para acrecentar el capital y no viva sino en tanto lo exigen los intereses de la clase dominante". pág. 49.

Y luego reprocha al mundo burgués, con cuánta razón, su hipocresía, al defender en tono humanitario y compungido, un pretendido régimen de propiedad privada, donde, para la inmensa mayoría de los hombres no existe la propiedad privada. "Estáis sobrecogidos de horror, —afirman Marx y Engels en el Manifiesto— porque queremos abolir la propiedad privada. Pero en vuestra sociedad la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes existe para vosotros. Nos reprocháis pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría sea privada de toda propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos". pág. 50-51.

San Pablo había dicho: "Quien no quiere trabajar tampoco coma" (59). En el corazón de la sociedad capitalista está escrito, en cambio: Aquí nos organizamos de tal manera, que aquellos que no trabajan, y en cuanto no trabajan, es decir, en cuanto controlan y son el capital, racionan el sustento a la multitud de trabajadores, mediante un sueldo o salario que, por lo general, apenas alcanza para mantenerlos en vida.

Hoy por hoy, la propiedad privada capitalista no es otra cosa que la base sobre la cual permanece una economía enferma, insuficiente, ineficaz. Instrumento de dominio universal para las grandes empresas y consorcios internacionales. Herramienta para que un puñado de manipuladores del dinero y el crédito concentran poderes e influencias de tal magnitud, que desvirtúan la ya escasa vida democrática posible en la sociedad burguesa.

Esta propiedad no tiene arraigo en la naturaleza humana. Su arraigo reside únicamente en la naturaleza del capital.

6.—LA TESIS DE LA PROPIEDAD COMUNITARIA. SU INTENCION.

Fluye de los principios de derecho natural tratados —es nuestra opinión— que lo distintivo y característico de una posición inspirada en el pensamiento cristiano, frente al problema del régimen de propiedad recomendable a un estado social, no es la defensa de un sistema determinado, cualquiera que sea, pretendiendo que sólo ese cabe dentro de los moldes de un concepto cristiano de la propiedad.

Por el contrario, trata de concebir un régimen que, atendida la realidad temporal, haga posible de una manera efectiva las palabras del Creador y los dictados de la ley natural, cuando establecen que los bienes de la tierra son para la utilidad común de todo el género humano.

Este régimen puede variar de acuerdo con las condiciones de las distintas épocas. Una organización económico-social basada ya sea en la propiedad privada, en un sistema comunitario, o en otro, que no satisfaga suficientemente este principio esencial, merece ser cambiado.

Tal nos parece el caso del actual régimen de propiedad privada

(59) SAN PABLO.—Epístola II a los Tesalonicenses. III, 10.

capitalista. El Padre Riquet S. J., señala: "...la propiedad privada no se justifica sino en la medida que ella permite asegurar una valoración y una ordenación más justa de las riquezas destinadas a la utilidad común" (60).

Todo el proceso humano, social y técnico del mundo capitalista, nos ha conducido a la situación histórica más revolucionaria que conoce la humanidad.

El hecho más visible y directo que emana de esta tensión revolucionaria —de la que ningún país escapa— es la culminación de la lucha en que están empeñadas las fuerzas trabajadoras, que buscan nuevas estructuras en el campo de la producción y distribución de los bienes.

Ante esta perspectiva surge la tesis de la propiedad comunitaria. Ella pretende, por una parte, ser la adecuación a los tiempos presentes del concepto tomista de la propiedad, en cuanto ella busca un régimen que restaure, en la práctica, para todos los hombres, la propiedad privada fundada en el trabajo del propietario. Y con este fin establece, sobre cierta categoría de bienes, propios de la economía moderna —los medios de producción de carácter colectivo— la propiedad comunitaria del conjunto humano que con ellos trabaja.

Por otra parte, esta tesis tiene en cuenta las experiencias socialistas en desarrollo, que importan, en todo caso, un camino recorrido cuyo significado para el mundo junto con sus enseñanzas, creemos está en las posibilidades de superar, en el futuro, el colectivismo estatal de que ellas han abusado.

7.—PRINCIPIOS ESENCIALES DEL COMUNITARISMO.

Los principios fundamentales del régimen de propiedad comunitaria pueden enunciarse del modo siguiente.

a) Abolición de la explotación del hombre por el hombre en el plano de la producción y de la distribución o comercio, mediante una nueva organización de la vida económica y social que establece la propiedad comunitaria de los trabajadores, o de las comunidades de trabajo, sobre los medios de producción, o, más claro sobre lo que en lenguaje capitalista se designa con el nombre gené-

(60) Artículo de RIQUET, M. en el periódico universitario "Claridad". Abril de 1949. pág. 3.

rico de capital, —fábricas, maquinarias, tierras, dinero acumulado, etc.—, todo aquello que por sí mismo es incapaz de producir algo, pero que gracias al trabajo asalariado existente en la sociedad capitalista, se opera el milagro de su extraordinaria fecundidad.

b) No se admite la propiedad individual de los medios de producción de carácter comunitario o colectivo, porque ella acarrearía, inevitablemente, la vuelta al sistema asalariado de tipo capitalista, o sea, la vuelta al capitalismo.

La propiedad individual o personal se extiende sólo a los bienes de consumo, vale decir, aquellos que tienen una finalidad de uso y no de lucro.

c) El ahorro individual es, en el régimen comunitario, considerado legítimo, en la medida que no conduce a la explotación del hombre por el hombre; en otras palabras, en la medida que no se transforme en medio de producción de carácter social. En el régimen comunitario el capital, —concepto que usamos para mayor claridad pero que carece de sentido en un sistema comunitario—, no recibe interés y su utilización excluye el provecho individual.

Procede aclarar algo respecto de la propiedad comunitaria sobre los medios de producción.

Dadas las condiciones técnicas existentes, es imposible hoy la producción de tipo artesanal. Las grandes empresas que caracterizan la industria y la agricultura modernas no pueden ser trabajadas aisladamente. La propiedad sobre las materias primas y medios de producción debe, pues, fundarse en el trabajo común o colectivo de grupos más o menos numerosos.

Esto, sin embargo, no significa que los bienes de consumo, que son los esenciales para la mantención de la vida y el desarrollo plenamente humano de cada individuo y de los que de él dependen —familia—, deje de ser de tipo personal o privado que es el más adecuado a estos fines. Y entendemos aquí, la casa, los alimentos, los bienes personales, etc., lo cual como es natural no puede ser uniforme, sino variable de acuerdo con las necesidades de cada cual.

En la propiedad comunitaria sobre los instrumentos de producción, que puede realizarse en múltiples formas, pero que en la medida progresiva de su mayor perfeccionamiento y desarrollo se expresará más bien a través de comunidades de trabajo que de la colectividad social, la propiedad del patrimonio comunitario está radicada en la comunidad misma en cuanto tal, y no en los indi-

viudos. Las justas diferencias que originen distintas necesidades entre los diversos participantes de la comunidad de acuerdo con las responsabilidades propias de cada uno, se establecen en el plano de la dirección y participación en las utilidades, pero no del dominio.

Interesa destacar que en este sistema las comunidades son los dueños reales, y en ningún caso se debe asociar a cualquier clase de comunidad, por más amplia que sea, la imagen del Estado capitalista, burocrático e inepto, que está destinado a desaparecer.

La propiedad personal e individual, en el régimen comunitario, puede aún extenderse sobre ciertos medios de producción, siempre que éstos no sean de carácter comunitario, es decir, que para ponerlos en movimiento, para hacerlos funcionar normalmente, no requieren el esfuerzo conjunto de muchos trabajadores, sino que basta el trabajo de su propietario o familia.

El principio básico que debe quedar a salvo y que representa la esencia misma del comunitarismo, es que sean las mismas manos las que ponen el trabajo y el capital. Que el trabajo —conjunto de trabajadores organizados— elemento humano de la economía, sea el dueño de los capitales o instrumentos de producción.

Evidentemente, en un régimen como éste, el capital no tendría interés, pues pertenecería al trabajo organizado, que sería, por tanto, dueño de los frutos y en consecuencia de cualquier tipo de interés.

El Padre Lebret O. P., que ha penetrado con singular profundidad el problema de la propiedad comunitaria, escribe sobre ella: "Los argumentos dados corrientemente en favor de la propiedad se encuentran privados de valor. Se dice propiedad cuando habría que decir concesión institucional de seguridad. Seguridad en el uso del instrumento y en el ejercicio de la profesión, seguridad de obtención de una cantidad suficiente de productos vitales, seguridad de goce de una habitación decente, seguridad de libertad. Tales seguridades no podrán obtenerse, en lo sucesivo, sino que en un régimen más o menos comunitario, cuyas modalidades de realización podrán, por otra parte, variar hasta el infinito" (61).

(61) LEBRET, Louis Joseph.—"Los cristianos frente al comunismo y al anticomunismo", en *Política y Espíritu*. N.º 33. Junio de 1948. pág. 127-128.

8.—FUNDAMENTOS DE LA PROPIEDAD COMUNITARIA. BIENES DE CONSUMO Y MEDIOS DE PRODUCCION.

El comunitarismo ha tomado conciencia de todo el proceso histórico representado por el advenimiento y desarrollo del mundo capitalista.

Comprende que la revolución realizada por la ciencia y la técnica, en el plano de las cosas materiales y de las realidades psicológicas, de un siglo a esta parte, es tan inmensa; y que el crecimiento en la conciencia humana de los conceptos de solidaridad y justicia social se ha acelerado y clarificado tanto en estos últimos tiempos, pasando de las mentes de algunos pensadores a encarnarse de tal manera en la visión vital del hombre común, constituyendo ya, una fuerza histórica de tan tremenda actividad, que todo ello impedirá mantener por más tiempo la manifestación de un derecho de propiedad cuyos cimientos están destruidos, sus posibilidades agotadas, y sólo subsiste como una traba mañosamente defendida que obstaculiza el progreso moral y material del hombre.

Ya señalamos la distinción entre bienes de consumo y medios de producción. Cabe agregar, que mientras los primeros, a pesar de las lógicas variaciones experimentadas, son hoy esencialmente semejantes a los de hace cien, quinientos o mil años, en los medios de producción, en cambio, se ha operado una transformación fundamental en relación con los existentes en el mundo hasta doscientos años atrás.

En épocas pasadas eran bienes de producción la tierra, por un lado, y ciertos instrumentos pequeños, rústicos, sencillos, con los cuales cada hombre trabajaba individual y aisladamente, aplicándolos a la tierra o a trabajos de artesanía, por otro.

En la actualidad, a causa del maquinismo y de la técnica, estos bienes son de una estructura totalmente diferente, y la forma como los hombres trabajan con ellos también lo es. El maquinismo moderno, industrial y agrícola, la división y racionalización del trabajo exigen agrupaciones de grandes, medianos y pequeños conjuntos humanos, que son como las células de una nueva organización social.

Entre los hombres que integran estos núcleos se crean vínculos no sólo por aplicar su común esfuerzo a una misma tarea productiva sino que, además, por el papel que desempeñan dentro del todo social, y por la significación vital que para cada uno de ellos tiene

este sistema de trabajo. Vínculos, no sólo de tipo contractual más o menos superficiales destinados a producir determinados bienes materiales, sino, también y principalmente, de carácter estructural, psicológico, económico, social y moral.

Y es evidente que a esta complejísima realidad en la que está envuelta y comprometida la vida misma de los que en ella participan no puede aplicarse el simplista derecho de lo mío y lo tuyo.

Estamos aquí en presencia de una institución de trabajo y de vida —la empresa industrial y agrícola— peculiar y característica de la sociedad moderna. Los hombres que en ella se juntan y conocen no lo hacen por un mero acuerdo voluntario, por un contrato. Al contrario. Están respondiendo obligadamente a una necesidad ineludible de la humanidad actual,

El sentido profundo de esta institución a la cual se incorpora, además, el progreso técnico y científico que va siendo conquistado, no puede ser otro que el servicio del bien común y, a través de él, del desarrollo personal de cada ser humano.

Para lo cual se impone la concepción comunitaria de la propiedad. “Hay que afirmar que existen bienes no apropiables en el sentido verdadero de la palabra. Es el caso de la empresa, que se encuentra en el orden de la comunidad y no en el de la propiedad. Cuando los bienes de producción forman parte efectiva de una empresa, ya no se puede hablar más de propiedad; se trata aquí simplemente de determinar los poderes que sobre estos bienes tienen cada uno de los elementos de la empresa” (6).

9.—EL COMUNITARISMO, UNA NUEVA CIVILIZACION.

Tales son, a juicio nuestro, y en sus rasgos salientes, los fundamentos morales, sociales y hasta cierto punto, técnicos, de la propiedad comunitaria.

El agotamiento y las contradicciones insalvables de las formas de producción capitalista con su cortejo de trastornos e inseguridad permanentes, y la ascensión histórica del movimiento proletario que no podrá ser contenida son en síntesis, los fundamentos económicos e históricos de la propiedad comunitaria.

(62) PERRIER, Nicolás.— “Humanisme Ouvrier”, en “Temoinages”. Enero de 1948. pág. 15.

Entramos a una edad del desarrollo de la humanidad en que el mundo del trabajo exige su total reivindicación. Toda expresión teórica de esta realidad que no se atreva a llegar hasta sus últimas consecuencias, está destinada al fracaso y a ser superada por los hechos.

Sería insensato suponer que un movimiento histórico de esta envergadura va a concluir en alguna de la variada gama de reformas de la empresa, participaciones, co gestiones, y demás ofrecimientos que se proponen como solución. E incluso, la misma propiedad comunitaria se falsifica al plantearla en el terreno de la reforma de la empresa. Accidentalmente es también eso, pero su significado profundo es que representa el objetivo más discernible y cercano de una revolución total de la vida temporal que marca el fin de una era y el nacimiento de otra.

(63) "Si el obrero reclama la propiedad de su trabajo, si no quiere que los instrumentos de producción que sirven para todo el mundo sean indefinidamente propiedad de unos cuantos, esta transformación social es reclamada según ellos por razones morales cuyo conjunto constituye una verdadera ética del trabajo. Transformación que implica algo más que un arreglo económico y que va acompañada en su espíritu por la creación de una nueva civilización que declarará al trabajo como valor supremo". BORNE, E. y HENRY, F.—El Trabajo y el hombre. pág. 15-16.

B I B L I O G R A F I A

- 1.—ALMEYDA, Clodomiro.—“Hacia una teoría marxista del Estado”. Santiago de Chile. 1948.
- 2.—AQUINO, Santo Tomás de.—“Del Ente y de la esencia”. Opúsculos filosóficos seg. la edición crítica del Padre Mandonnet O. P. Editorial Poblet, Buenos Aires. 1947.
- 3.—AQUINO, Santo Tomás de.—“Sobre los principios de la naturaleza”. Opúsculos filosóficos seg. la edición crítica del Padre Mandonnet O. P. Editorial Poblet, Buenos Aires. 1947.
- 4.—AQUINO, Santo Tomás de.—“Sobre la eternidad del mundo”. Opúsculos filosóficos seg. la edición crítica del Padre Mandonnet O. P. Editorial Poblet, Buenos Aires. 1947.
- 5.—AQUINO, Santo Tomás de.—“Sobre la unidad del entendimiento”. Opúsculos filosóficos seg. la edición crítica del Padre Mandonnet O. P. Editorial Poblet, Buenos Aires. 1947.
- 6.—AQUINO, Santo Tomás de.—“Sobre el Reino”. Opúsculos filosóficos seg. la edición crítica del Padre Mandonnet O. P. Editorial Poblet, Buenos Aires. 1947.
- 7.—ARISTOTELES.—“Metafísica”. Espasa-Calpe Argentina. Colección Austral. Traducción del griego de Patricio de Azcárate.
- 8.—AUGRAND, C. y GARAUDY, R.—“Curso elemental de filosofía”. Editorial Lantaro. Buenos Aires. 1947.
- 9.—ATRIA, Manuel.—“El marxismo y las ciencias”. Editorial Difusión. Santiago de Chile. 1943.
- 10.—BABEL.—Revista de arte y crítica. Volumen VII, Nº 31. Santiago de Chile. 1946.
- 11.—BERDIAEFF, Nicolás.—“La religión y el marxismo”, Editorial Ercilla, Santiago de Chile. 1936.
- 12.—BERDIAEFF, Nicolás.—“El sentido de la historia”. Editorial Aralme, Barcelona. 1943.
- 13.—BERKELEY, Jorge.—“Tratado sobre los principios del conocimiento humano”. Editorial Losada, Buenos Aires. 1939.
- 14.—BIBLIA.—Versión castellana del Ilmo. Sr. Félix Torres Amat. Editorial Revista Católica. El Paso, Texas. E.E. UU. 1944.
- 15.—BORNE, E y HENRY, F.—“El Trabajo y el Hombre”. Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1947.
- 16.—CONSTITUCION SOVIETICA DE LA U. R. S. S.—Edición Lenguas extranjeras. Moscú. 1944.
- 17.—CARLI, Antonio Fr.—“Filosofía de la física y fisiología según los principios de Santo Tomás”. Santiago de Chile. 1887.
- 18.—DIDEROT.—“Obras filosóficas”. Editorial Tor. Buenos Aires.
- 19.—DESROCHES, H. C.—“Signification du Marxisme”. Les éditions Ouvrières Economie et Humanisme. París. 1949.

- 20.—DESCARTES, Renato.—“Discurso del método”. Editorial Tor. Buenos Aires.
- 21.—DUCATTILLON, BERDIAEFF, y otros.—“El comunismo y los cristianos”. Librería Hachette. Buenos Aires.
- 22.—DANILEVSKY, V.—“Historia de la técnica”. Editorial Lautaro. Buenos Aires. 1947.
- 23.—DE BROGLIE, Louis, EINSTEIN, Albert, LANGEVIN, Paul y otros.—“Determinismo y casualidad en la física contemporánea”. Traducción y notas de Pedro León Loyola. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. 1931.
- 24.—DE BROGLIE, Louis.—“La física nueva y los cuantos”. Editorial Losada. Buenos Aires. 1947.
- 25.—ENGELS, Federico.—“Socialismo utópico y socialismo científico”. Editorial Cultura. Santiago de Chile.
- 26.—ENGELS, Federico.—“Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”. Ediciones Lenguas extranjeras. Moscú. 1946.
- 27.—ENGELS, Federico.—“Dialéctica de la Naturaleza”. Editorial Problemas. Buenos Aires 1947.
- 28.—ENGELS, Federico.—“Anti-Duhring”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile. 1940.
- 29.—ENGELS, Federico.—“El origen de la familia, la propiedad y el Estado”. Editorial Claridad. Buenos Aires.
- 30.—ENGELS, Federico.—“Principios de comunismo”. Editorial Popular. México. 1939.
- 31.—FARRINGTON, Benjamín.—“La ciencia griega”. Editorial Lautaro. Buenos Aires. 1947.
- 32.—FERRATER MORA, José.—“Cuatro visiones de la historia universal”. Editorial Losada. Buenos Aires. 1945.
- 33.—GILSON, Etienne.—“La filosofía de la Edad Media”. Ediciones Pegaso. Madrid. 1946.
- 34.—HAMILTON, Carlos.—“Introducción a la filosofía social”. Editorial del Pacífico. Santiago de Chile. 1946.
- 35.—HEGEL, Jorge, F. G.—“Filosofía de la historia universal”. Ediciones Anaconda. Buenos Aires. 1496.
- 36.—HEGEL, Jorge, F. G.—“Filosofía del derecho”. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1939.
- 37.—HISTORIA DE LA FILOSOFIA.—Compendio escrito por un grupo de historiadores del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. Editorial Problemas. Buenos Aires.
- 38.—HURTADO CRUCHAGA, Alberto.—“El Orden Social Cristiano”. Dos tomos. Editorial Club de Lectores. Santiago de Chile. 1948.
- 39.—HALDANE, J. B. S.—“La desigualdad del hombre”. Editorial Lautaro. Buenos Aires. 1947.
- 40.—HALDANE, J. B. S.—“La filosofía marxista y las ciencias”. Ediciones siglo XX. Buenos Aires. 1946.
- 41.—HARROV, Benjamín.—“Nuevos conceptos sobre el universo desde Newton hasta Einstein”. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. 1921.
- 42.—HAMELIN, Octavio.—“El sistema de Aristóteles”. Editorial Estuario. Buenos Aires. 1946.

- 43.—JEANS, James.—“Física y filosofía”. Librería del Colegio. Buenos Aires. 1948.
- 44.—JOAD, C. E. M.—“Guía de la filosofía”. Editorial Losada. Buenos Aires, 1940.
- 45.—JVOSTOV, V. M. y ZUBOK, L. I.—“Historia de la Edad Contemporánea”. Editorial Diáspora. Argentina. 1948.
- 46.—KRASSA, Pablo.—“Los últimos estudios sobre la constitución de la materia”. Santiago. 1934.
- 47.—KAUTSKY, Carlos.—“Doctrinas económicas de Marx”. Editorial Lantaro. Buenos Aires. 1946.
- 48.—LENIN, V. I.—“El Estado y la Revolución”. Ediciones Lenguas Extranjeras. Moscú. 1946.
- 49.—LENIN, V. I.—“Marx, Engels y el marxismo”. Edición Lenguas Extranjeras. Moscú. 1947.
- 50.—LAGOS, Gustavo.—“El problema histórico del trabajo”. Editorial Jurídica de Chile. 1950.
- 51.—LARRAÍN ERRAZURIZ, Manuel.—“La Iglesia frente al problema social”. Editorial Difusión. Santiago de Chile.
- 52.—LARRAÍN ERRAZURIZ, Manuel.—“Redención proletaria”. Editorial Club de Lectores. Santiago de Chile 1948.
- 53.—LEON XIII.—Enciclica “Rerum Novarum”. Editorial Difusión. Buenos Aires.
- 54.—LEFEBVRE, Henri.—“Le materialisme dialectique”. Presses universitaires de France. 1947.
- 55.—LEFEBVRE, Henri.—“El existencialismo”. Editorial Lantaro| Buenos Aires. 1948.
- 56.—LECOMTE DU NOUY, Pierre.—“El porvenir del espíritu”. Editorial Sudamérica. Buenos Aires. 1949.
- 57.—MARX, Carlos.—“El Capital”. Tres tomos. Fondo de Cultura económica. México.
- 58.—MARX, Carlos.—“Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. Aparece como prólogo del libro “filosofía del derecho” de Hegel.
- 59.—MARX, Carlos.—“Crítica del programa de Gotha”. Editorial Lantaro. Buenos Aires. 1946.
- 60.—MARX, Carlos.—“Crítica de la economía política”. Editorial Futuro. Buenos Aires. 1945.
- 61.—MARX, Carlos.—“Misericordia de la filosofía”. Editorial Cultura. Santiago de Chile.
- 62.—MARX, Carlos.—“Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1946.
- 63.—MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—“La Sainte Famille”. Editor: Alfred Costes. París. 1947.
- 64.—MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—“Manifiesto Comunista”. Editorial Antares, Santiago de Chile. 1939.
- 65.—MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—“Sobre Literatura y Arte”. Editorial Calomino. La Plata.
- 66.—MARX, Carlos y ENGELS, Federico.—“Correspondencia”. Editorial Problemas. Buenos Aires. 1947.
- 67.—MARTIN, Jacques.—“Los grados del Saber”. Dos tomos. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1947.

- 68.—MARITAIN, Jacques.—“Humanismo Integral”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile. 1940.
- 69.—MARITAIN, Jacques.—“Religión y Cultura”. Editorial Santa Catalina. Buenos Aires. 1940.
- 70.—MARITAIN, Jacques.—“Acción católica y acción política”. Editorial Losada. Buenos Aires. 1939.
- 71.—MARITAIN, Jacques.—“Filosofía de la naturaleza”. Club de Lectores. Buenos Aires. 1945.
- 72.—MARITAIN, Jacques.—“Siete lecciones sobre el ser”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1944.
- 73.—MARITAIN, Jacques.—“Para una filosofía de la persona humana”. Editorial Letras. Santiago de Chile. 1937.
- 74.—MARITAIN, Jacques.—“Introducción a la filosofía”. Club de Lectores. Buenos Aires. 1944.
- 75.—MARITAIN, Jacques.—“Ciencia y Sabiduría”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1944.
- 76.—MARITAIN, Jacques.—“Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1944.
- 77.—MARITAIN, Jacques.—“La persona humana y el bien común”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1948.
- 78.—MARITAIN, Jacques.—“Los derechos del hombre y la ley natural”. Biblioteca Nueva. Buenos Aires. 1943.
- 79.—MARITAIN, Jacques.—“De Bergson a Santo Tomás de Aquino”. Club de Lectores. Buenos Aires.
- 80.—MARITAIN, Jacques.—“Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1949.
- 81.—MARITAIN, Jacques y LACROIX, Jean.—“El hombre cristiano y el hombre marxista”. Colección estudios sociales. Santiago de Chile. 1950.
- 82.—MEINVILLE, Julio.—“De Lammenais a Maritain”. Ediciones Nuestro Tiempo. Buenos Aires. 1945.
- 83.—MOUNIER, Manuel.—“De la propriété capitalista a la propriété humaine”. Desclee de Brouwer. Paris. 1936.
- 84.—MANSER, G. M.—“La esencia del tomismo”. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Madrid. 1947.
- 85.—MISHULIN, A. V.—“Historia de la Antigüedad”. Ediciones Diáspora. Argentina. 1948.
- 86.—MICHELET, Karl Ludwing.—“Examen crítico de la metafísica de Aristóteles”. Ediciones Imán. Buenos Aires. 1946.
- 87.—OSBORN, R.—“Freud y Marx”. Editorial Zig Zag. Santiago de Chile. 1938.
- 88.—PLEJANOV, Jorge.—“Concepción materialista de la historia”. Ediciones Lenguas Extranjeras. Moscú. 1946.
- 89.—PLEJANOV, Jorge.—“El arte y la vida social”. Editorial Letras. Santiago de Chile. 1936.
- 90.—PLANCK, Max.—“Adonde va la ciencia”. Editorial Losada. Buenos Aires. 1947.
- 91.—PALACIO, José M.—“La Propiedad”. Colección de Enquiries. Dédalo. Madrid. 1935.
- 92.—“Propriété et Communautés”. Economie et Humanisme. Paris. 1947.

- 93.—“Los Presocráticos”. Jenófanes, Parménides, Heráclito, Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Tales, y otros. Dos tomos. El Colegio de México. 1944.
- 94.—PANNEKOEK, Anton.—“La filosofía de Lenin”. Santiago de Chile. 1948.
- 95.—PLATON.—“La República”. Emecé Editores. S. A. Buenos Aires. 1945.
- 96.—PLATON.—“Parménides”. Editora Inter-americana. Buenos Aires. 1944.
- 97.—“Política y Espíritu”. Revista. Números 5, 19, 23, 30, 33, 41-42, y 46. Santiago de Chile. Editorial del Pacífico.
- 98.—PIO XI.—Enciclica “Quadragesimo Anno”. Editorial Difusión. Buenos Aires.
- 99.—QUILLES, Ismael.—“Filosofía del cristianismo”. Editora Cultural. Buenos Aires. 1948.
- 100.—ROSENTAL, M. y YUDIN, P.—“Diccionario de la Filosofía”. Compendio. Editorial Nueva América. Santiago de Chile. 1945.
- 101.—RAPHAEL, Max.—“Marx y Picasso”. Editorial Archipiélago. Buenos Aires. 1946.
- 102.—ROUSSEAU, Juan Jacobo. — “El contrato social”. Editorial Tor. Buenos Aires.
- 103.—ROBINSON, Joan.—“Ensayo sobre la economía marxista” Fondo de Cultura económico. México. 1944.
- 104.—REIQHENBACH, Hans.—“De Copérnico a Einstein”. Editorial Poseidón. Buenos Aires. 1945.
- 105.—RIQUET, Michel.—“Le chretien face a l'argent”. París. 1947.
- 106.—RUTHERFORD, EDDINGTON, HALDANE, J. B. S. y otros.—“Fundamentos de la ciencia moderna”. Ediciones Lauro. Barcelona, 1945.
- 107.—SAIDEL, Miguel.—“El trabajo y el hombre”. Santiago de Chile. 1946.
- 108.—SEE, Henry.—“Origen y evolución del capitalismo moderno”. Fondo de Cultura económico. México. 1944.
- 109.—STALIN, José.—“Materialismo dialéctico y materialismo histórico”. Edición Lenguas Extranjeras. Moscú. 1945.
- 110.—SUHARD, Manuel (Cardenal).—“Crecer o Declinar de la Iglesia”. Editorial Club de Lectores. Santiago de Chile. 1948.
- 111.—SUHARD, Manuel (Cardenal).—“El sentido de Dios”. Editorial Club de Lectores. Santiago de Chile. 1948.
- 112.—SAVAGNAC, Aquiles.—“Propiedad y derecho natural”. Imprenta Carabineros de Chile. 1942.
- 113.—SERTILLANGES, O. P., A. D.—“Santo Tomás de Aquino”. Dos tomos. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1945.
- 114.—SERTILLANGES, O. P., A. D.—“Las grandes tesis de la filosofía tomista”. Desclee de Brouwer. Buenos Aires. 1948.
- 115.—SERTILLANGES, O. P., A. D. y BEOULANGER, O. P., B.—“Santo Tomás de Aquino. Sus mejores páginas”. Editorial Difusión. Buenos Aires. 1944.

- 116.—SOMBART, Werner.—“El socialismo y el movimiento social”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile. 1936.
- 117.—SANCHEZ, Luis Alberto.—“Dialéctica y determinismo”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile.
- 118.—SIMMEL, Jorge.—“Problemas fundamentales de la filosofía”. Editora y Distribuidora del Plata. Buenos Aires. 1947.
- 119.—SELSAM, Howard.—“Qué es la filosofía”. Editorial Páginas. Buenos Aires. 1947.
- 120.—SOREL, Jorge.—“Reflexiones sobre la violencia”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile. 1935.
- 121.—SEGAL, Luis.—“Estructura y ritmo de la sociedad humana”. Ediciones Fuente Cultural. México.
- 122.—SOLAGES, Mgr. de—“La Pensée chrétienne face a l'évolutions”. Tolouse. 1947.
- 123.—SELIGMAN, Edwin R. A.—“Interpretación económica de la historia”. Excelsior. Chile.
- 124.—TOYNBEE, Arnold J.—“La civilización puesta a prueba”. Emecé Editores. S. A. Buenos Aires. 1949.
- 125.—TROTZKY, León.—“Su moral y la nuestra”. Editorial Ercilla. Santiago de Chile. 1939.
- 126.—TROTZKY, León.—“El pensamiento vivo de Marx”. Editorial Losada. Buenos Aires. 1943.
- 127.—THALHEIMER, A.—“Introducción al materialismo dialéctico”. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1946.
- 128.—“Temoignages”. Revista. Enero de 1948. París.

INDICE

	<u>Págs.</u>
Prólogo	5

Primera Parte

DE LA FILOSOFIA

Capítulo Primero

EL MATERIALISMO HISTORICO

1.—El historicismo idealista de Hegel	15
2.—Hegel y Marx	20
3.—La concepción marxista de la Historia	24
4.—Lo esencial en el materialismo histórico	28
5.—Materialismo histórico y determinismo económico	34
6.—Un juicio acerca de la teoría	35

Capítulo Segundo

EL SER Y EL DEVENIR

1.—Parménides y Heráclito	37
2.—El problema del devenir en la filosofía aristotélico-tomista	40
3.—En torno a las objeciones dialécticas	43

Capítulo Tercero

MARX Y LA FILOSOFIA

1.—Crítica de Marx a la Metafísica. La praxis	47
2.—Ciencia y Filosofía	52
3.—¿La concepción marxista implica una metafísica?	57

Capítulo Cuarto

EVOLUCION, ANALOGIA Y DIALECTICA

1.—Tomismo y evolución	61
2.—Concepción dialéctica y concepción análoga de la historia humana	67

Capítulo Quinto

RELIGION Y MARXISMO

1.—Doctrina y realidad. Punto de vista	72
2.—Materialismo burgués, materialismo dialéctico y religión..	73
3.—Significado del ateísmo marxista	77
4.—La Cristiandad frente al futuro histórico y al marxismo ..	79

Capítulo Sexto

SIGNIFICADO Y CRITICA DE LA CONCEPCION
MARXISTA

1.—La contradicción insuperable de toda filosofía del devenir	83
2.—Necesidad de una verdadera metafísica	86
3.—El marxismo, filosofía de la existencia. Sentido y perspectiva	88

Segunda Parte

LA PROPIEDAD

Introducción

1.—Fundamento de la propiedad	93
2.—Punto de vista cristiano y marxista	94

Capítulo Primero

LA DOCTRINA CRISTIANA

1.—Los principios básicos	97
2.—Los Santos Padres	98
3.—Santo Tomás de Aquino. Propiedad privada. Propiedad colectiva y propiedad burguesa o capitalista	99
4.—Las encíclicas sociales. León XIII. Pío XI y Pío XII....	103
5.—La Iglesia y los cristianos frente a los regímenes sociales .	105

Capítulo Segundo

EL DESARROLLO HISTORICO DE LA PROPIEDAD

1.—La visión marxista	108
2.—La comunidad primitiva	109
3.—La propiedad durante la esclavitud	110
4.—La propiedad en la Edad Media	111
5.—El Capitalismo incipiente o la acumulación originaria....	112
6.—Significación del Capitalismo y sociedad sin clases	114

Capítulo Tercero

DEL CAPITALISMO A LAS FORMAS COMUNITARIAS

1.—Las fases próximas según el Marxismo	116
2.—La propiedad en Rusia	118

3.—Ley natural y propiedad	120
4.—El Marxismo y la propiedad privada	122
5.—La crítica de Marx a la propiedad capitalista. Significación	124
6.—La tesis de la propiedad comunitaria. Su intención	126
7.—Principios esenciales del comunitarismo	127
8.—Fundamentos de la propiedad comunitaria. Bienes de consumo y medios de producción	130
9.—El comunitarismo, una nueva civilización	131
BIBLIOGRAFIA	133

Se terminó de imprimir este libro
el día dieciocho de Julio de
mil novecientos cincuenta y uno,
en los Talleres Gráficos de la
Editorial del Pacífico S. A.
San Francisco ciento dieciséis.
—Santiago de Chile—