



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE DERECHO  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DEL DERECHO

**HANS Kelsen FRENTE A LA TRADICIÓN MARXISTA: ¿ES EL  
MARXISMO UNA VUELTA AL JUSNATURALISMO?**

**Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales**

FERNANDO ARTURO QUINTANA CARREÑO

PROFESORA GUÍA:

CAROLINA BRUNA CASTRO

SANTIAGO DE CHILE

2018



## **Índice**

Resumen.....	4
Introducción.....	6
Capítulo 1. Kelsen frente a la jurisprudencia marxista: Teoría Pura y naturalismo historicista.....	8
Capítulo 2. El marxismo-leninismo como interpretación dogmática del marxismo...22	
Capítulo 3. El Marxismo de Georg Lukács como marxismo crítico.....	38
Capítulo 4. Conclusión: Ciencia, historia y praxis .....	58
Bibliografía.....	64



## **Resumen**

El presente trabajo es un intento por analizar la plausibilidad de una de las múltiples críticas filosóficas que el jurista austriaco Hans Kelsen formula contra la tradición marxista. De acuerdo a dicha crítica, el marxismo sería una vuelta al jusnaturalismo, por razones que dicen relación con algunos de los presupuestos epistemológicos del marxismo, con el método del marxismo y con su carácter de teoría ideológica del derecho.

En el primer capítulo de este trabajo se presenta el modelo teórico a partir del cual se sitúa Hans Kelsen, se desarrollan los elementos fundamentales de la Teoría Pura del Derecho, y se desarrolla la crítica específica que formula en relación al carácter jusnaturalista del marxismo.

En el segundo capítulo se analizan las corrientes del marxismo que pueden ser definidas como parte del “marxismo-leninismo”, propio de la Unión Soviética, para analizar la plausibilidad de las críticas de Kelsen respecto a dichas corrientes.

En el tercer capítulo se analizan las corrientes del marxismo que pueden ser definidas como parte del “marxismo crítico”, con especial énfasis en el marxismo de Georg Lukács.

Se concluye que las críticas de Hans Kelsen frente al marxismo en general resultan imprecisas, debido a la importante diversidad teórica que existe entre sus distintas corrientes. Así, sus críticas resultan plausibles cuando analizamos al marxismo de la Unión Soviética a la luz de sus afirmaciones. Sin embargo, no resultan plausibles cuando analizamos el marxismo crítico en la versión de Georg Lukács.



## Introducción

No cabe duda de que Hans Kelsen ha sido una de las figuras más importantes en el desarrollo no sólo del pensamiento jurídico a partir del siglo XX, sino también de las ciencias sociales en general. En ese sentido, su posición académica ha tendido a ser polémica, en tanto ha dirigido numerosos ataques contra aquellas corrientes o posiciones que se contraponen a su proyecto iuspositivista.

En particular, uno de sus blancos ha sido la concepción iusfilosófica del marxismo.<sup>1</sup> No resulta difícil imaginar que, por sus características y elementos, el proyecto filosófico y político del marxismo resulte contrario a los postulados de Kelsen. Naturalmente, desde el amplio conjunto de corrientes que componen la tradición marxista se pueden realizar y de hecho se han realizado respuestas frente a dichas críticas. Una exposición sistemática y detallada de las críticas que Kelsen dirige al marxismo, y de las respuestas desde éste último excedería la extensión y el objetivo de este trabajo. En lugar de lo anterior, este trabajo versará específicamente sobre la crítica de Kelsen según la cual el marxismo sería una vuelta teórica al iusnaturalismo. Dicha afirmación se basa en que el marxismo derivaría a partir de ciertos aspectos “objetivos” de la realidad social y de las leyes de la historia un cierto *deber ser* al cual debe ajustarse el contenido sustantivo del Estado y del Derecho en el proceso inevitable de la revolución social. Dicho naturalismo, de carácter historicista, sería además netamente ideológico, en tanto Kelsen no considera que sea cierta la pretensión científica del marxismo.

Como se verá, una primera dificultad a la que se enfrenta la posición kelseniana dice relación con la diversidad teórica al interior de la tradición marxista, con lo cual

---

<sup>1</sup> Solo por mencionar algunas de sus obras más conocidas a este respecto: *Socialismo y Estado: Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, Siglo XXI, México, 1982; *La teoría política del Bolchevismo. Un análisis crítico*, Emecé ediciones, Buenos Aires, 1957; *La Teoría Comunista del Derecho*, Emecé ediciones, Buenos Aires, 1957

criticar al marxismo “a secas” supone cierto grado de imprecisión. Por eso, luego de exponer en detalle el planteamiento de la crítica kelseniana, el trabajo se desarrollará en torno a dos corrientes contrapuestas en el marxismo. Una de ellas es aquella corriente que, a grandes rasgos, podríamos denominar dogmatismo o mecanicismo, y está asociada al marxismo soviético. La segunda, contrapuesta a la anterior, es aquella que podríamos denominar marxismo crítico, asociada a marxistas occidentales tales como Georg Lukács y Antonio Gramsci (Anderson, 1979). No obstante lo anterior, por razones de extensión, nos centraremos en la obra de Lukács.

Así, lo que se intentará demostrar es que, dentro de dicha diversidad de corrientes en el marxismo, la crítica kelseniana puede tener cierto grado de justificación en tanto hay ciertos rasgos del marxismo dogmático que efectivamente lo asemejan a la escuela del derecho natural. En cambio, con aquella corriente que hemos denominado marxismo crítico, la acusación kelseniana no tiene asidero.

Por último, se presentarán las conclusiones que es posible obtener en torno al desarrollo conceptual de las corrientes contrapuestas del marxismo que han sido señaladas en el párrafo anterior sumado al planteamiento kelseniano. En particular, se revisará la importancia de la relación entre los conceptos de ciencia, historia y praxis para una teoría marxista del derecho.

## Capítulo 1

### **Kelsen frente a la jurisprudencia marxista: Teoría Pura y naturalismo historicista**

#### *I – La Teoría Pura del Derecho: Un proyecto científico para la Ciencia Jurídica*

Hans Kelsen, destacado jurista austriaco, ha pasado a la historia como uno de los teóricos del derecho cuya obra ha causado mayor impacto a nivel mundial. *La Teoría Pura del Derecho*, sin duda uno de sus trabajos más influyentes, es la materialización de su proyecto de estudiar científicamente el derecho, separándolo como objeto de estudio de toda injerencia política, ideológica y de los objetos de estudio propios de las demás disciplinas sociales. Así lo expresa él mismo al afirmar, primero, que la teoría pura es “una ciencia del derecho y no una política jurídica” y, luego, que ésta “entiende constituir una ciencia que tenga por único objeto al derecho e ignore todo lo que no responda estrictamente a su definición” (Kelsen, 1994, p. 15).

En un análisis que no pretende en ningún caso ser exhaustivo, podemos señalar que las piedras angulares de la *Teoría Pura del Derecho* en cuanto a su estructura como teoría científica sobre el derecho son dos: el normativismo y la pureza metódica (Legaz y Lacambra, 1993, p. 19).

En relación al primer elemento, esto es, la afirmación de que la ciencia del derecho es una ciencia normativa, con dicha caracterización lo que se quiere señalar es que el objeto de estudio propio de dicha ciencia es la ley jurídica. La ley jurídica es diferente de las leyes explicativas, pues mientras las primeras contienen un “deber ser”, esto es, prescriben cómo debe regirse la conducta humana, las segundas contienen enunciados descriptivos, esto es, pretenden mostrar cómo ocurren de hecho los objetos descritos. Como bien señala Legaz y Lacambra (1993) sobre el particular, “existe una

contraposición metódica absoluta entre lo explicativo y lo normativo: su fundamento está en la plena disparidad de *ser (Sein)* y *deber ser (Sollen)*” (p. 21).

La disparidad de la que se habla se refiere al hecho de que no es posible deducir, sin incurrir en un error lógico, un deber ser a partir de un ser. En otras palabras, de la afirmación “A es” no se puede deducir que “A debe ser” puesto que no se pueden deducir valoraciones a partir de meros hechos. De la misma manera, de la afirmación “A debe ser” no se puede deducir que “A es” puesto que es perfectamente posible que A sea debido y jamás llegue a ser, pero no por eso pierde su estatus de debido. Esta idea, sus premisas y sus consecuencias serán desarrolladas en las secciones siguientes.

En relación al segundo elemento, esto es, la pureza metódica de la Ciencia del Derecho, ésta dice relación con la estructura de las instituciones jurídicas. Así, si la forma jurídica en cuanto tal consiste en la forma de una proposición que estatuye un deber ser, el contenido concreto de dichas instituciones no es propiamente jurídico sino de naturaleza política, económica, cultural, etc (Legaz y Lacambra, 1993). La *Teoría Pura*, para comprender la naturaleza del derecho y analizar su estructura, debe exponerlo tal cual es sin emitir juicios de valor, justificaciones o críticas sobre su contenido y su eventual justicia o injusticia (Kelsen, 1994). Eliminando el momento de la valoración sobre el contenido, es decir, sobre los fines o valores que tal contenido expresa, queda claro que el estudio del derecho para los juristas debe consistir en un estudio sobre las formas jurídicas como tales, sin mezclar dichos elementos formales con elementos materiales sobre el derecho, cuyo contenido corresponde en su estudio a otras disciplinas como la sociología o la historia (Legaz y Lacambra, 1993).

La pureza metódica, en síntesis, consiste en entender que la pregunta de la Teoría Pura del Derecho dice relación con el “Derecho que es”, no con el “Derecho que debe ser”. La pregunta por el derecho y la pregunta por la justicia deben mantenerse nítida

y claramente diferenciadas. La primera le corresponde a la ciencia del derecho; la segunda le corresponde a otras disciplinas, como la sociología o la filosofía.

## *II – Causalidad e imputación: La diferencia fundamental entre la Ciencia del Derecho y las Ciencias Naturales*

El derecho es, ante todo, un fenómeno social. En tanto fenómeno social, la Ciencia del Derecho es una ciencia social y por lo tanto es esencialmente diferente de aquellas ciencias que se dedican al estudio de la naturaleza, a saber, las ciencias naturales. Dicha diferencia se debe a que la sociedad constituye una realidad totalmente distinta de la naturaleza (Kelsen, 1994, p. 16). Esto sin perjuicio de que delimitar rigurosamente su objeto de estudio también implica establecer una demarcación entre la Ciencia del Derecho y las demás ciencias sociales.

Kelsen (1994) entiende la naturaleza como “un orden o sistema de elementos relacionados los unos con los otros por un principio particular: el de causalidad” (p. 16). Todas las leyes de la naturaleza pueden ser descritas como leyes que establecen relaciones de causalidad entre los elementos que describen. Los fenómenos de la naturaleza se establecen unos a otros en una relación de causa a efecto. Así, por ejemplo, el metal que se calienta se dilata *porque* se le aplicó una cierta cantidad de calor. El calor aplicado sobre el metal es la causa y la dilatación del mismo es el efecto.

La sociedad, en cambio, es descrita por Kelsen (1994) como un orden que regula la conducta de los hombres. Cuando formulamos juicios sobre la conducta humana desde el punto de vista de la ciencia jurídica, prosigue el autor, no aplicamos el principio de causalidad que establece relaciones causa-efecto entre los elementos que describe, sino que aplicamos un principio distinto: el principio de imputación. Así, por ejemplo, la relación que se establece entre un hecho ilícito (un robo) y la consiguiente sanción (pena de cárcel), no es una relación que pueda ser descrita causalmente, en el sentido de establecer al robo como causa y la sanción como efecto.

De esta manera, a diferencia de la causalidad natural “un acto ilícito es seguido de una sanción porque una norma creada por un acto jurídico (en el sentido de acto creador de derecho) prescribe o autoriza la aplicación de una sanción cuando se ha cometido un acto ilícito” (Kelsen 1994, p. 18).

En otras palabras, la relación establecida entre el hecho ilícito y la sanción es tal pues así lo prescribe una norma con el poder para prescribirlo, es decir, una norma válidamente establecida. Mientras la causalidad natural existe de manera independiente de la voluntad humana (el metal se dilata querámoslo o no), las relaciones de imputación dependen de actos humanos conscientes (la creación de normas jurídicas por medio de actos de voluntad) para ser tales. Si la naturaleza, en este sentido específico, es el dominio de lo mecánico, la sociedad es el dominio de lo voluntario (no en el sentido del sometimiento voluntario individual a las normas, sino en el sentido del establecimiento de las mismas por medio de actos de voluntad).

Como consecuencia de lo anterior, esto es, de la diferencia esencial entre la naturaleza, regida por la ley de la causalidad, y la sociedad, sólo comprensible desde la ley de la imputación, llegamos a la conclusión de que el punto de vista explicativo y el punto de vista normativo tienen dominios diferentes, que no deben ser mezclados si apuntamos a obtener una comprensión científica del derecho. Con esto Kelsen no quiere decir que no sea posible explicar desde el punto de vista de la causalidad las conductas sociales de los seres humanos, como bien lo pretenden disciplinas como la psicología o la sociología del derecho, que en ese sentido toman el método de las ciencias naturales aunque su objeto de estudio sean fenómenos sociales (Legaz y Lacambra, 1993). Lo que se quiere decir es que lo propio de la Ciencia del Derecho no es dar este tipo de explicaciones causales sobre la conducta humana, sino estudiar la relación que se establece entre distintos actos humanos, a partir de lo establecido por una norma jurídica, y tal relación no puede en ningún caso ser comprendida por medio de relaciones de causalidad sino por relaciones de imputación. (Kelsen, 1994)

Atendiendo a la distinción establecida entre el punto de vista explicativo y el normativo, y atendiendo a que a la Ciencia Jurídica sólo compete el punto de vista normativo, es posible demarcar el Derecho de la Moral como sistemas diferentes entre sí. Respecto a tal diferencia, Legaz y Lacambra (1993) sostiene que si bien la moral tiene un contenido normativo innegable, tal contenido no puede ser separado de su aspecto descriptivo. De la moral sólo puede decirse que ésta tiene un status obligatorio en tanto tal status es aceptado voluntariamente por quien luego se verá obligado por la moral, que en ese sentido es un sistema autónomo, es decir, basado en la auto-obligación. El mismo autor continúa con tal explicación, afirmando que “la diferencia formal entre *ser* y *deber ser* no existe en la moral para la cual, siempre y sin excepción, lo *debido* es lo *querido*” (p. 27).

El Derecho, en cambio, no depende de la aceptación del individuo para su carácter obligatorio. Tampoco le importa al derecho, para la determinación de su contenido concreto, el contexto histórico o las circunstancias de quienes están sujetos a él. El contenido de las proposiciones jurídicas concretas es extraído por el jurista a partir de la ley, y la autoridad normativa de la misma no depende en ningún caso del individuo subordinado, ya sea en su sicología (aceptación) o en su conducta externa (seguimiento) (Lagaz y Lacambra, 1993). Así, como corolario de la tajante división entre ser y deber ser; entre el punto de vista explicativo y el punto de vista normativo, el derecho es esencialmente heterónomo, a diferencia de la moral, en la cual precisamente su carácter autónomo es la razón de que deba incorporar en sí consideraciones normativas y explicativas a la vez.

De todo lo dicho podemos extraer una conclusión clave en el proyecto kelseniano. La autoridad normativa del derecho no puede explicarse por razones que atiendan a fenómenos cuya comprensión implique tomar el punto de vista de la causalidad sin sacrificar la pureza metódica de la ciencia jurídica. Por eso, la Teoría Pura del Derecho no puede tener como objeto de estudio otra cosa que las leyes positivas en el sentido de “puestas” por quien tiene la autoridad de ponerlas. Evidentemente, esta

última afirmación nos reconduce a la discusión sobre los métodos de creación del derecho y a la discusión sobre la Norma Hipotética Fundante, lo cual excede a los objetivos de este estudio. Lo relevante aquí es entender la radicalidad del planteamiento kelseniano, en el sentido de que a la ciencia jurídica debe importarle sólo la norma jurídica en cuanto tal, esto es, el derecho positivo. Lo demás es materia de otras disciplinas, y si bien el jurista puede aprovecharse de un conocimiento amplio sobre la realidad social, debe ser cauto en cuanto a no confundir su propio objeto de estudio.

### *III – Derecho, naturaleza y voluntad: La crítica de Kelsen a las doctrinas del Derecho Natural*

Tomando en cuenta lo dicho hasta ahora, no puede resultar extraño que el proyecto kelseniano de elaborar una teoría científica sobre el derecho implicase enfrentarse críticamente con las llamadas doctrinas del derecho natural. Es necesario notar el plural con el cual nos referimos a dichas doctrinas pues, según constata el mismo Kelsen (1991), una pluralidad de doctrinas diferentes parecen poder ser descritas bajo los presupuestos metodológicos generales del derecho natural:

La Teoría del Derecho Natural afirma que existe una regulación completamente justa de las relaciones humanas que surge de la naturaleza: de la naturaleza en general, o de la naturaleza del hombre en tanto dotado de razón. La naturaleza es presentada como una especie de autoridad normativa, como una especie de legislador. (p. 69)

De esta manera, la tarea del jurista sería estudiar meticulosamente la naturaleza (o la razón) para descubrir las reglas de conducta humana que emanan de ella y que tienen validez no atendiendo a criterios formales como el derecho positivo, sino que en razón de su bondad o justicia intrínsecas. (Legaz y Lacambra, 1993)

Las críticas de Kelsen a la posición del Derecho Natural son varias y de distintos tipos, aunque todas guardan una íntima relación entre sí en tanto son manifestación de

las premisas científicas de la concepción kelseniana. A continuación, pasaremos a revisar las principales críticas que pueden encontrarse a lo largo de su obra.

Una primera crítica, que de alguna manera ya hemos adelantado en la sección anterior, es que la doctrina del derecho natural ignora la radical diferencia que existe entre naturaleza y derecho. Más precisamente, el error de dicha doctrina consiste en ignorar la diferencia que existe entre las leyes causales (principio de causalidad) y las reglas de derecho (principio de imputación). (Kelsen, 1994, p. 52) El derecho natural pretende reconstruir las leyes jurídicas a partir de leyes naturales, lo cual tiene su fundamento en una concepción de la naturaleza como creación de una voluntad suprahumana a la cual el hombre debe someterse (Dios, en su versión cristiana). De esta manera colapsa la distinción entre ser y deber ser, pues en tanto creación de una voluntad divina, el ser de la naturaleza corresponde con su deber ser.

En segundo lugar, ligada a la crítica anterior, Kelsen sostiene que normas que prescriban la conducta humana pueden tener origen únicamente en actos positivos de voluntad que establezcan tales normas. La doctrina del derecho natural yerra en atribuirle tal voluntad a la naturaleza, la cual consiste solamente en un conjunto de hechos vinculados entre sí por el principio de causalidad y por ende no tiene voluntad alguna (Kelsen, 1991, p. 71). Así, no es posible extraer racionalmente normas de conducta a partir de la naturaleza.

En tercer lugar, la doctrina del derecho natural intenta deducir valores a partir de hechos, en un error lógico inadmisibles. Toda norma, dice Kelsen (1994), expresa un cierto valor, y un juicio que verifique si una conducta determinada se ajusta o no a esa norma, es un juicio de valor. Los valores son siempre producto de un acto de voluntad, que pone un cierto valor en relación con un hecho o una conducta determinada. No es posible deducir un valor a partir de un hecho pues a partir de que algo ocurra no se sigue que su ocurrencia sea buena o mala por sí misma. Así, por ejemplo, del hecho de que los leones cacen ciervos para alimentarse no se puede seguir que ello sea elogiado ni reprochable.

La única forma de deducir un valor a partir de un hecho es a partir de la suposición que al respecto pueda hacer quien emite un cierto juicio de valor en torno a ese hecho. Pero esa suposición, y por ende ese valor, tiene un carácter subjetivo, esto es, válido sólo para quien supone dicho valor. En el ejemplo anterior, que los leones cacen ciervos sólo va a ser considerado como malo si es que suponemos un cierto valor según el cual la caza de los débiles por parte de los fuertes es condenable. De esta manera, lo que el Derecho Natural hace es pretender que normas “supuestas” hayan sido “puestas” por voluntad divina.

Como puede verse, lo que termina por hacer el Derecho Natural es elevar a la categoría de objetivo-absoluto un cierto valor subjetivo-relativo, meramente supuesto por quien reclama haberlo descubierto, por medio del recurso a la autoridad divina o a una interpretación privilegiada de la naturaleza humana y la razón. Además del error lógico implícito en dicha operación, queda en evidencia que el Derecho Natural tiene un fin ideológico de legitimación de valores subjetivos.

En cuarto lugar, y como consecuencia del defecto anterior, Kelsen (1991) señala que no es casualidad que los partidarios de distintas corrientes dentro de las doctrinas del derecho natural hayan reclamado “descubrir” en la naturaleza o la razón humana valores sumamente contradictorios entre sí. A modo de ejemplo, Kelsen (1949) señala que el derecho natural ha sido tenido por la mejor arma contra el avance de las doctrinas que cuestionan el derecho de propiedad, al mismo tiempo que ha sido utilizado precisamente por estas doctrinas como forma de legitimar sus posiciones anti-propiedad privada. Si se pueden demostrar posiciones encontradas entre sí con la misma forma argumentativa, es porque esa forma es un sofisma que permite demostrarlo todo. Y si se puede demostrar todo, es porque no se puede demostrar nada (Kelsen, 1991).

En síntesis, podemos ver que de la aplicación de los principios que Kelsen establece como fundamentos de su Teoría Pura del Derecho como doctrina científica para las ciencias jurídicas, las escuelas del derecho natural carecen de toda validez lógica y

por ende deben ser descartadas como teorías del derecho. Su única utilidad puede ser como legitimación pretendidamente científica para determinadas posiciones políticas que pretendan afirmarse sobre la base de la autoridad que da la voluntad divina (o la razón). A mayor abundamiento, dichas doctrinas tienen un carácter conservador, pues (salvo ciertas excepciones) termina por reforzar a la autoridad en lugar de socavarla, y sus partidarios no han llegado hasta el punto de afirmar la nulidad del derecho positivo que no se adecúe a sus preceptos, como debiesen hacer si fueran del todo consecuentes con las implicancias de la doctrina que proponen. (Kelsen, 1994)

#### *IV – Kelsen y la jurisprudencia marxista: El marxismo como naturalismo historicista*

Por todo lo que se ha dicho, no parece para nada evidente la acusación de Kelsen contra el marxismo, según la cual éste constituiría una forma de iusnaturalismo. En efecto, su carácter de doctrina revolucionaria, atea e historicista, parece lo más alejado a los principios que se han esbozado con respecto al derecho natural. Sin embargo, desde los presupuestos kelsenianos, tal afirmación tiene pleno sentido, si tomamos en cuenta que el mundo puede ser interpretado no sólo como creación divina, o como el producto de una cierta racionalidad armónicamente estructurada, sino también como realidad histórica. En palabras de Kelsen (1949):

Pero la realidad puede ser concebida no sólo como naturaleza, sino también como sociedad o historia, determinada por leyes análogas a las leyes de la naturaleza. Entonces se podrían intentar deducir de estas leyes el orden justo de las relaciones humanas. Esta es la tendencia esencial de la sociología y la filosofía de la historia como se desarrolló en el siglo diecinueve (p. 501).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La traducción es mía. La cita en el idioma original es la siguiente: “But reality may be conceived of not only as nature but also as society or history, determined by laws analogous to the laws of nature. Then the attempt may be made to deduce from these laws the just order of human relations. This is the essential tendency of sociology and philosophy of history as developed in the nineteenth century”.

De esta forma, sería posible interpretar la operación que realiza Marx como iusnaturalismo.

En una obra de publicación reciente, *Religión secular*, Kelsen (2015) profundiza su argumentación según la cual el marxismo sería una forma de iusnaturalismo. Al mismo tiempo, es enfático en señalar que dicha crítica no debe guiarnos a la errónea conclusión de que el marxismo es una doctrina con implicaciones teológicas. El carácter iusnaturalista de una doctrina es independiente de si esa misma doctrina tiene inspiración religiosa o no.

Es cierto que el materialismo dialéctico, que según su propia intención es una explicación causal de la realidad social, implica un elemento político-moral; que es, a la vez, una especie de doctrina iusnaturalista, según la cual un valor moral es inmanente en la realidad social (...) Pero rebasa los límites de la crítica legítima interpretar este elemento ético-político proyectado en la realidad social como la voz de Dios y, con ello, ver en el marxismo una religión que justifica apasionadamente los modos del obrar del dios 'Materialismo Dialéctico' con el hombre (p. 221).

Dicha aclaración es relevante, en tanto la crítica kelseniana está estrictamente dirigida contra el error lógico que, en su punto de vista, implica mezclar una explicación causal de la realidad social con juicios de valor de carácter políticos-morales. El elemento religioso no es necesario para que una doctrina sea susceptible de la crítica que Kelsen desarrolla.

De esta forma, el marxismo en tanto filosofía de la historia, es caracterizado por Kelsen como una forma particular de naturalismo, esto es, un naturalismo historicista. A grandes rasgos, pues un análisis exhaustivo es materia de los próximos capítulos podemos señalar que por medio del materialismo histórico como método de interpretación de la realidad, el marxismo pretende descubrir las leyes que rigen el desarrollo histórico de toda la vida social, como lo son la lucha de clases como motor

de la historia y la relación contradictoria entre fuerzas productivas y relaciones de producción. A partir de dichas leyes del desarrollo histórico, Marx (1948) demuestra que hay sólo una forma de resolver las contradicciones que existen la sociedad y, por ende, sólo una forma de emancipar a la humanidad: la lucha revolucionaria por una sociedad comunista sin clases, sin estado ni propiedad privada de los medios de producción (p.70).

Así, a partir del estudio de las leyes de la historia, Marx habría demostrado de manera “objetiva” qué es lo justo: el comunismo. Además, el advenimiento del comunismo sería un fenómeno inevitable, en tanto éste se sigue necesariamente del desarrollo de la sociedad capitalista. Sin entrar a valorar si tal demostración puede considerarse científica desde un punto de vista epistemológico, lo relevante es que ésta presupone un valor como inmanente en la realidad histórica, con lo cual el marxismo sería una forma de iusnaturalismo (Kelsen, 1949).

Ahora, respecto al problema de la teoría marxista del derecho, lo cierto es que no existe un gran desarrollo sobre dicho tema en específico en la obra de Marx. No obstante, en la tradición marxista, en los años posteriores a Marx, el problema del derecho sí tuvo un desarrollo importante, donde destaca la Unión Soviética como centro de producción teórica, probablemente por haber sido la primera nación en adoptar el socialismo como régimen político-social. Es importante tener lo anterior en cuenta puesto que las críticas de Kelsen a las teorías jurídicas del marxismo van dirigidas a los juristas soviéticos. Aún así, no hay que olvidar la gran diversidad que podemos encontrar entre los juristas soviéticos, a veces con posiciones contradictorias entre sí. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, nos mantendremos en el nivel general de aquello que es más o menos común a toda la tradición.

De acuerdo a Kelsen, el marxismo sería una concepción iusnaturalista del Derecho por dos razones o, más bien, en dos sentidos diferentes. El primer sentido dice relación con la explicación que el marxismo da para el derecho existente en la sociedad actual, es decir, el derecho burgués. Dicha explicación consiste en la

afirmación de que el derecho nace necesariamente a partir de la división de la sociedad en clases y el intercambio de mercancías como forma de relacionarse de los individuos. Tal explicación sería iusnaturalista en tanto el derecho vendría inscrito en la naturaleza de la realidad social, como un fenómeno necesario que no tiene su razón de ser en sí mismo sino que es consecuencia directa de una cierta formación económica: el capitalismo (Guastini, 1982).

El segundo sentido, se refiere al contenido que, de acuerdo a los socialismos de inspiración marxista, el derecho *debe* tener, de acuerdo al proceso inevitable de la revolución social. El marxismo sería un iusnaturalismo en tanto sostiene que es posible deducir, a partir de un análisis de la realidad social capitalista, los contenidos de justicia (o de razón) hacia los cuales la humanidad debe tender: los principios del socialismo (Kelsen, 1955). Kelsen agrega que el marxismo, dada su comprensión de la realidad a partir del materialismo histórico, sería una forma de “naturalismo historicista”, donde de un ser (la realidad social analizada con el método del materialismo histórico) se sigue un deber ser (los principios del socialismo como contenidos a los cuales el derecho debe ajustarse). Lo que el marxismo olvida aquí, según Kelsen, es que el Derecho puede tener cualquier contenido en tanto éste es una forma, y preserva su condición de tal independiente del contenido sustantivo de su regulación (Guastini, 1982). En otras palabras, el problema del marxismo sería atribuirle al derecho un contenido necesario que supuestamente se encuentra inscrito en las leyes de la historia.

En adición a la crítica anterior, Kelsen (1955) afirma que el naturalismo historicista del marxismo es, además, profundamente ideológico, y el recurso a la autoproclamación como teoría científica resulta falseado pues los valores que el marxismo reclama haber “descubierto” como inmanentes en la realidad social son de hecho supuestos por este en la realidad, por razones ideológicas de justificación de un programa de acción política. Marx utilizaría así la “ley de evolución histórica” como disfraz para un postulado político-moral. Esta afirmación de Kelsen es una aplicación

concreta de una de las críticas que analizamos en la sección anterior, en la cual afirma que las doctrinas del Derecho Natural “suponen” un valor generado subjetivamente, y afirman su carácter objetivo o absoluto por medio del recurso a haber sido este valor “puesto” por cierta autoridad supra-humana.

Los marxistas, en este sentido, apelarían a la autoridad del materialismo histórico como una herramienta de análisis que les permite “descubrir científicamente” los valores que, de hecho, son sólo supuestos por ellos. El punto fundamental que Kelsen (1955) quiere mostrar aquí es que el marxismo como teoría social confunde ciencia (el estudio objetivo de la realidad) con política (la elección de ciertos fines a materializar sobre la realidad objetivamente estudiada por la ciencia), por medio de afirmar que el proyecto político del socialismo (el fin que el marxismo pretende materializar) es producto del análisis científico (análisis objetivo que en ningún caso puede arrojar fines). Para ir más lejos con esta crítica: el marxismo yerra al pretender una doctrina científica acerca de la política, ya que para Kelsen no puede haber ciencia política. La política, según su punto de vista, siempre depende de puntos de vista subjetivos, mientras el marxismo pretende la objetividad de sus afirmaciones.

Por otro lado, Kelsen señala que aunque les concediéramos a los marxistas el punto, y admitiéramos que el materialismo histórico es un método que efectivamente permite una comprensión científica del mundo, y que los marxistas efectivamente han logrado demostrar la inevitabilidad del socialismo, seguiría habiendo un error lógico. En efecto, de la misma forma que a partir de la existencia de un ser no es lícito deducir un deber ser, de la inevitabilidad del socialismo no se sigue una justificación para tal programa político (Atienza y Ruiz, 1993). Es decir, no se sigue que el socialismo sea deseable a partir del hecho de que (supuestamente) sea inevitable. Así, aunque se concediera el punto de que su doctrina efectivamente es científica, los marxistas nuevamente incurrirían en falacia naturalista pues derivan el deber ser del ser: la deseabilidad de su proyecto a partir de su inevitabilidad.

En síntesis, esta crítica específica de Kelsen al marxismo consiste en la afirmación de que, en tanto teoría del derecho, éste puede ser descrito como un naturalismo historicista y además profundamente ideológico, donde la incomprensión de la radical división entre *ser* y *deber ser* aparece como la principal razón de dicho error.

La consecuencia del análisis kelseniano sobre la jurisprudencia marxista es radical. De acuerdo a dicho análisis el marxismo no tiene ningún valor científico como teoría del derecho y por ende debe ser descartado. Más que ciencia del derecho, la teoría marxista del derecho sería una política jurídica, o en otras palabras, una reconstrucción teórica del derecho cuyo objetivo era legitimar el interés político de los partidos comunistas con los cuales convivió Kelsen. Sobre todo, el partido comunista soviético.

## Capítulo 2

### Marxismo dogmático

Hemos visto que la forma de la crítica kelseniana al marxismo presupone una cierta homogeneidad del mismo, es decir, critica al marxismo en tanto “naturalismo historicista”, como si toda corriente, pensador, o expresión del marxismo tuviera los mismos presupuestos filosóficos y metodológicos. Sin embargo, como han señalado distintos pensadores, tales como el anglosajón Perry Anderson (1979), pese a los elementos que constituyen al marxismo como tradición intelectual común, existen importantes divergencias y oposiciones internas dentro de dicha tradición.

En las próximas secciones desarrollaremos el contenido filosófico relevante para la presente discusión de dos corrientes contrapuestas dentro del marxismo, con el objetivo de analizar la plausibilidad de la crítica kelseniana dada la diversidad intelectual que caracteriza la tradición marxista. En esta sección, analizaremos la concepción del marxismo que subyace a la tradición estalinista, de amplísima difusión y de hegemonía casi incuestionada desde finales de la década de 1920 y hasta mediados de la década de 1950, y a la cual denominaremos marxismo dogmático. En la sección siguiente, expondremos los elementos fundamentales de una corriente que se desarrolló en paralelo al auge del estalinismo, pero que por distintas razones no alcanzó los mismos grados de difusión que aquella. Hablamos de la concepción del marxismo presente en autores tales como Antonio Gramsci, Georg Lukács o Herbert Marcuse, y que en este trabajo denominaremos marxismo crítico. El por qué de dichas denominaciones será aclarado durante la exposición de cada corriente.

#### *I – El Estalinismo y la interpretación dogmática del marxismo*

No existe, ni entre los teóricos ni entre los historiadores del marxismo, consenso absoluto en torno a qué entendemos por *estalinismo* (Kolakowski, 1983). Pese a que está relativamente claro que dicho término se utiliza para designar al sistema político

y económico de la Unión Soviética bajo el gobierno de Stalin, y la interpretación del marxismo que le sirve como sustento, no existe nada parecido a un corpus ordenado y coherente de elementos ideológicos o filosóficos que podamos rotular como estalinismo. Hay una serie de razones que explican lo anterior, entre las cuales está el hecho de que durante su gobierno, las versiones “oficiales” de la teoría marxista fueron variando de acuerdo a los cambios en sus posiciones políticas y sus intereses, a tal punto que algunos teóricos podían ser, en un momento, elevados a la categoría de sagrados, y al momento siguiente, proscritos por herejes. Sin embargo, existe un núcleo ideológico más o menos sólido que podemos denominar la interpretación estalinista del marxismo.

Pese a las evidentes faltas de prolijidad y de mérito intelectual de las ideas estalinistas, su autoridad casi absoluta en la órbita soviética explica el hecho de que la concepción estalinista del marxismo haya alcanzado la difusión y la hegemonía que alcanzó al interior de la tradición marxista, a tal punto que algunos expertos han llegado a afirmar que “durante sus años de mandato difícilmente hubo lugar para otra corriente marxista distinta de la suya” (Kolakowski, 1983, p. 29). Esto también podría servir como explicación a por qué la gran mayoría de los críticos del marxismo tuvieron a esta corriente en particular como el blanco de sus críticas.

Un análisis acabado de las razones del auge del estalinismo a nivel político, y una genealogía de sus principales premisas filosóficas en relación con las formas más clásicas del marxismo sin duda sería un gran aporte en la comprensión de dicha corriente. Sin embargo, tales análisis escapan los alcances de este trabajo, para el cual nos bastará una exposición esquemática de los principales rasgos del marxismo dogmático que proliferó bajo el mandato de Stalin.

El primer elemento a tener en cuenta, es la predilección del dogmatismo por los manuales. Si el marxismo, antes de que triunfara la primera revolución socialista, se había caracterizado por su creatividad crítica, en medio de constantes debates y revisiones al interior del movimiento socialista internacional, el triunfo de la

revolución rusa vendría a cambiar el panorama. En efecto, de acuerdo a la interpretación del historiador del marxismo Leszek Kolakowski (1983), la política bolchevique se sirvió del prestigio intelectual de ciertos militantes para justificar sus posiciones. Así se explicaría que obras como el clásico manual *El materialismo histórico* de Nicolai Bujarin, o *El ABC del comunismo* del propio Bujarin en conjunto con Preobrazhenski fueran tan difundidas por las editoriales oficiales del Estado Soviético. El desarrollo de la manualística soviética dio lugar a un proceso de codificación del marxismo, donde las distintas posiciones ya no se confrontaban entre sí en procesos creativos de debate, sino que los autores cuyas posturas disintieran de las oficiales eran anatemizados como “renegados” o “revisionistas”. En el año 1938, la publicación de la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*, cuya autoría se le reconoce al propio Stalin, viene a consolidar este proceso de codificación, con lo que todos los problemas de la historia, la filosofía y las ciencias sociales quedan definitivamente resueltos (Kolakowski, 1983). En razón de este rasgo es que se explica que, en la tradición dogmática, no se hable de marxismo, sino de marxismo-leninismo.

Un segundo rasgo fundamental del marxismo dogmático, es su exacerbada pretensión científicista. En realidad, la pretensión científica, esto es, la auto-comprensión de la teoría marxista como herramienta dirigida al conocimiento exacto de la realidad, en oposición a otras teorías – no científicas o “burguesas” – que no lograrían dar cuenta de ella, es transversal a prácticamente toda la tradición marxista. Sin embargo, el dogmatismo lleva dicha pretensión a niveles nunca antes vistos. Así, en un conocido manual dogmático, se realizan afirmaciones como la siguiente:

La filosofía del materialismo dialéctico e histórico, basada en el progreso de todo el conocimiento científico del mundo, adquiere ella misma un profundo carácter científico. (...) La verdad científica pertenece por entero a la filosofía del marxismo, a diferencia de la filosofía burguesa contemporánea y en oposición a ella. (Kursanov, 1976, p. 53)

El carácter científico del marxismo, de acuerdo a la manualística soviética, vendría dado por dos elementos: una comprensión científica sobre el verdadero objeto de la filosofía, y un análisis verdaderamente científico de dicho objeto. El marxismo, en tanto teoría materialista sobre el mundo, reconoce que todos los objetos, procesos y fenómenos que podemos identificar en él no son otra cosa que distintas manifestaciones de la materia, que vendría siendo la única realidad objetiva. En palabras de Lenin (1908), “la materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, existiendo independientemente de ella” (citado en Kursanov, 1976, p. 56). De esta manera, el objeto de la filosofía marxista-leninista es la materia, entendida como la realidad objetiva, que existe independientemente de las facultades intelectivas y de la conciencia del hombre, las cuales de hecho son explicables en términos de la materia.

Una de las premisas más relevantes de la concepción materialista del mundo es la de la unidad material del mundo. De acuerdo a dicha premisa, todo el mundo está compuesto de materia, y no hay nada en el mundo que no sea material. No existe espacio en dicha doctrina para realidades espirituales por fuera del mundo material, lo cual explica el ateísmo militante que caracteriza dicha tradición. De esta manera, la siempre compleja relación entre naturaleza y sociedad, es resuelta de la siguiente manera:

El materialismo dialéctico demostró que en el desarrollo histórico de la materia, la aparición del hombre – y, por consiguiente, de la sociedad humana – fue un resultado lógico de la evolución del mundo material único. La sociedad humana es una parte del mundo material, un resultado natural de su evolución y, al mismo tiempo, un peldaño cualitativamente específico, que se distingue de todos los demás peldaños, en el desarrollo de la materia.” (Kursanov, 1976, p. 94)

Respecto al método de análisis empleado por la filosofía marxista-leninista, la dialéctica, su carácter científico consistiría en que ésta “arranca del reconocimiento

del mundo material, de las leyes objetivas de su movimiento y las formas de existencia” (Kursanov, 1976, p. 129). En otras palabras, la dialéctica materialista se dirige directamente hacia su objeto, la materia, y lo describe de acuerdo a las leyes objetivas de su propio movimiento, donde dicho movimiento tiene un carácter dialéctico. El carácter científico de la dialéctica viene dado por la fidelidad a las leyes propias de la materia, en oposición con (lo que el marxismo dogmático denomina) la metafísica, la cual consistiría en el estudio de los objetos de acuerdo a lo que el investigador cree que son, y no lo que realmente son. Como se ve, el dogmatismo tiene una pretensión científicista que en algo recuerda al afán kelseniano por una demarcación rigurosa por su objeto de estudio y por la forma de estudiarlo.

Las leyes fundamentales de la dialéctica serían: la ley de la objetividad en el estudio de los procesos, según la cual el estudio de todo fenómeno debe atender a las causas materiales que objetivamente lo produjeron, más allá de la voluntad de los hombres; la ley del desarrollo universal, según la cual el mundo está en un proceso constante de desarrollo y cambio, jamás quieto ni estacionado; la ley de la concatenación universal de los fenómenos, según la cual los objetos y los fenómenos están todos interrelacionados entre sí, en grados variables de dependencia; y la ley de la unidad y lucha de los contrarios según la cual todo aquello que parece ser una unidad de hecho está internamente diferenciado en polos opuestos, los cuales en su oposición producen el movimiento del mundo (Kursanov, 1976, p. 145). Existen más leyes, pero estas serían las fundamentales.

El carácter científico del marxismo-leninismo, en síntesis, viene dado por la concepción de mundo materialista dialéctica, que consiste en la comprensión materialista del mundo, y en la descripción del mundo de acuerdo a su propio movimiento dialéctico. La aplicación del materialismo dialéctico a los problemas de la sociedad, como una dimensión particular de la materia, da como resultado el materialismo histórico (Kursanov y Glezerman, 1977). Luego, dado que la sociedad es una dimensión particular de la materia, “el materialismo dialéctico y el

materialismo histórico forman un todo indivisible” (Kursanov y Glezerman, 1977, p. 13).

Por medio de la aplicación del materialismo histórico, el marxismo-leninismo descubre en las relaciones económicas de los hombres, las relaciones de producción, la estructura fundamental de la vida social (Kursanov y Glezerman, 1977). Las relaciones jurídicas, morales, políticas, etc., así como las ideas que sobre dichos asuntos se hacen los hombres, conforman la superestructura de la sociedad, en tanto se erigen sobre la base económica, y corresponden a ella. De esta manera, el móvil del desarrollo y la evolución de las sociedades no debe encontrarse en la superestructura, sino en la estructura económica, en las relaciones económicas.

Las relaciones económicas de los hombres tienen dos aspectos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción (Kursanov y Glezerman, 1977). Las fuerzas productivas son todos aquellos medios de los cuales se vale el hombre para transformar la naturaleza y así procurar su subsistencia mediante el trabajo, e incluyen los instrumentos de trabajo, la tecnología, la maquinaria y el desarrollo científico del hombre en general, todo el conjunto de lo cual se denomina los medios de producción. Las relaciones de producción, por su parte, corresponden a la forma de la propiedad que los hombres establecen en relación a los medios de producción, y vienen determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. Dichas relaciones de producción, además, producen el surgimiento de determinadas clases en la sociedad, las cuales se ordenan de acuerdo a su posición respecto a los medios de producción. El conjunto de las fuerzas productivas y las relaciones de producción permite caracterizar a las sociedades humanas de acuerdo a su pertenencia a un modo de producción determinado (Kursanov y Glezerman, 1977).

En un nivel más amplio, los distintos modos de producción, y los distintos tipos de super-estructuras que les corresponden, dan lugar al concepto de formaciones económicas-sociales, con el cual los marxistas-leninistas analizan a las sociedades pasadas y presentes (Kursanov y Glezerman, 1977). Con este marco de análisis, las

formaciones económicas-sociales y su grado de desarrollo histórico, se dividen, con un criterio evolucionista, en: i) la comunidad primitiva; ii) las sociedades esclavistas; iii) las sociedades feudales; iv) las sociedades capitalistas; v) las sociedades comunistas, cuya primera fase es el socialismo.

Ahora bien, ¿cuál es el motivo de este movimiento, del tránsito de una formación económica-social a la otra? La interacción del hombre con sus instrumentos de trabajo y con la naturaleza va generando acumulación de experiencias e innovación tecnológica. Así, el proceso del trabajo produce, a su vez, un proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Las relaciones de producción, pese a estar determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, no se ajustan automáticamente a dicho desarrollo. De esta manera, ocurre en la historia que las relaciones de producción de una sociedad quedan obsoletas respecto al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales entran en contradicción con aquellas. Dicha contradicción se torna cada vez más aguda, en tanto las clases privilegiadas por su posición respecto a las relaciones de producción vigentes se niegan a establecer nuevas relaciones, mientras las clases desposeídas pugnan por modificarlas. Dicha contradicción puede aminorarse por medio de la política de las clases dominantes, pero en último término, deben resolverse de una forma: la revolución social (Kursanov y Glezerman, 1977).

El desarrollo precedente ha pretendido, a grandes rasgos, reproducir los aspectos fundamentales de la interpretación dogmática del marxismo-leninismo, surgido en el seno de la revolución soviética y difundido por todo el mundo a través de la hegemonía del Partido Comunista de la Unión Soviética en el movimiento comunista internacional por medio de los manuales “oficiales” de marxismo. Sin embargo, antes de pasar al siguiente apartado, es necesario desarrollar un último elemento que caracteriza la teoría marxista-leninista: la práctica como criterio de verdad. En efecto, el marxismo-leninismo sostiene que

“toda tesis teórica es reflejo de un aspecto determinado del mundo material, por lo que, para demostrar la veracidad de esta tesis, debemos recurrir a la realidad

objetiva, a la práctica social, durante la cual tiene lugar la relación del hombre con el mundo circundante. Las teorías no son comprobadas con teorías, sino con la práctica social del hombre.” (Kursanov, 1976, p. 334).

La afirmación citada en el párrafo anterior podría entenderse como una tesis sobre el carácter del conocimiento científico, como un desarrollo de la afirmación de Marx (2011) en la segunda de sus 11 tesis sobre Feuerbach, a saber:

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio de la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.” (Marx, 2011, p. 253)

Sin embargo, en este punto queda en evidencia el carácter del marxismo-leninismo como interpretación dogmática del marxismo. En efecto, la manualística soviética señala:

“Los acontecimientos de importancia histórica universal de nuestro siglo, como la Gran Revolución Socialista de Octubre y la edificación del comunismo en la URSS, la creación del sistema socialista mundial y el ascenso constante del movimiento revolucionario de los pueblos son testimonio irrefutable de la veracidad científica del marxismo-leninismo. La práctica social es en ella, lo mismo que en otras ciencias, el único criterio de verdad.” (Kursanov y Glezerman, 1977, p. 298)

Entonces, la doctrina de la práctica social como criterio de verdad se transforma en un mecanismo de legitimación de las posiciones políticas de los dirigentes de la Unión Soviética. En la medida en que la revolución soviética triunfó y logró implantar su régimen en Rusia, los principios del marxismo-leninismo fueron elevados a la categoría de “verdades objetivas inmutables” en virtud de sus triunfos en la práctica

(Kursanov y Glezerman, 1976, p. 325). Así fue como la interpretación dogmática del marxismo logró imponerse por sobre las demás interpretaciones del mismo, y aquellos principios políticos que resultaron ser acertados para un país determinado en un momento determinado, terminaron transformados en verdades objetivas con validez universal.

## *II – Análisis crítico de la tradición dogmática*

Todo el proceso revolucionario vivido por la Unión Soviética ha sido objeto de múltiples estudios, desde múltiples perspectivas. Sin embargo, nosotros nos centraremos, al igual que en el apartado anterior, en aquellos aspectos relevantes para la discusión sobre si la interpretación del marxismo-leninismo podría ser considerado una nueva forma de iusnaturalismo.

De acuerdo a Herbert Marcuse (1969), autor ajeno a las tradiciones dogmáticas del marxismo, el tratamiento del marxismo soviético de la dialéctica resulta uno de los elementos más reveladores de su esencia. El filósofo alemán señala que, pese a que no ha habido revisiones ni cambios muy fundamentales a nivel de los conceptos dialécticos, “la función propia de la dialéctica ha experimentado un cambio significativo: ha sido transformada de una forma de pensamiento crítico en una “concepción del mundo” y en un método universal con normas y regulaciones rígidamente determinadas” (Marcuse, 1969, p. 140). Dicho cambio, continúa el autor, va de la mano con la transformación del marxismo de teoría a ideología, y con la transformación del mismo de herramienta de la práctica revolucionaria en herramienta de un cierto sistema de dominación: el Estado Soviético.

Siguiendo a Marcuse, podemos caracterizar la dialéctica marxista como el instrumento conceptual que permite reproducir en la teoría la esencia y el movimiento real de la historia, un movimiento que es en sí mismo contradictorio y dinámico. A través de la resolución de dichas contradicciones es que el sujeto histórico (el proletariado) puede realizar su libertad. Las categorías dialécticas son elaboradas por

Marx a partir de la dialéctica hegeliana, y su estructura está definida en función de reproducir el movimiento real del sujeto a través de la historia, no a partir de premisas teóricas abstractas o generales. Así, la idea de Marcuse según la cual la dialéctica fue reducida a una “concepción del mundo”, se refiere básicamente a la renuncia que se hace en los manuales estalinistas acerca de la dialéctica de reproducir el movimiento de lo real, reduciendo la dialéctica a 3 o 4 leyes tan amplias y abstractas que terminan por decir nada. Dicha amplitud permite que cualquier afirmación del Partido Comunista Soviético, al no ser contradictoria con dichas leyes, pueda ser considerada “científica”, lo cual tiene como única función legitimar las posiciones políticas del estalinismo.

La transformación del marxismo de teoría a ideología a la que se refiere Marcuse puede ser explicada fundamentalmente por las circunstancias histórico-políticas en las cuales se desarrolla el marxismo en la época del estalinismo. Es el contexto de un gobierno despótico, en el que, a diferencia de la concepción marxista clásica, según la cual la política a seguir se deduce de un análisis científico de la realidad, el análisis de la realidad va a ser fijado “oficialmente” por el partido – depositario de toda verdad científica –, según lo que más convenga para justificar cierta política. La dialéctica no sólo no necesita, sino que *no puede* ser un instrumento de transformación. Ahora necesita ser un elemento de legitimación de cierto régimen político. La dialéctica, en cuya esencia está el cambio y el movimiento, necesita perder sus elementos dinámicos y críticos para servir como herramienta de legitimación, lo cual explica su cambio de teoría crítica a visión de mundo, estática, invariable.

Además de su reducción a un instrumento ideológico, la dialéctica en el marxismo soviético adquiere un carácter abstracto y a-histórico. Dicho carácter abstracto puede ser explicado a partir de la incomprensión por parte de los soviéticos de que la dialéctica es, esencialmente, una dialéctica de la realidad histórica. El afán “cientificista” del marxismo soviético, entendible a partir de la utilización de la ciencia como instrumento de legitimación de posiciones políticas, los lleva a querer

aplicar la dialéctica como única concepción científica (en contraposición a las “pseudo-ciencias” burguesas) en todos los campos del conocimiento (Kolakowski, 1983, p. 109).<sup>3</sup> De esta manera, la dialéctica se independiza del movimiento histórico y se transforma en un principio universal del conocimiento científico, y la teoría marxista se divide en dos: el materialismo dialéctico, y el materialismo histórico. El materialismo histórico es concebido como la aplicación en el estudio de la historia del materialismo dialéctico (Marcuse, 1969).

Una consecuencia de lo anterior es que para dicha concepción “no existe diferencia entre las ciencias sociales y naturales, ni en los métodos de investigación ni en el enfoque causal de su objeto” (Kolakowski, 1983, p. 68). Esto quiere decir que los fenómenos sociales, al igual que los naturales, están regidos por una serie de leyes causales, las cuales en el caso de los fenómenos sociales, son reconducibles a las leyes que rigen el desarrollo económico. Las leyes de la dialéctica, cuya realidad ya no es histórica sino supra-histórica, determinan tanto la historia como la naturaleza. Al respecto, Marcuse (1969) señala:

“El proceso dialéctico, así interpretado, ya no es en sentido estricto un proceso histórico, sino más bien una reificación de la historia, la cual queda convertida en una segunda Naturaleza. El desarrollo soviético adquiere, con ello, la dignidad de las leyes naturales objetivas por las que presuntamente se rige.” (p. 149)

Si la historia es regida por un conjunto de leyes objetivas, de la misma manera que la Naturaleza, entonces para hacer avanzar la historia hacia el destino inevitable del socialismo, basta con comprender y aplicar dichas leyes. No hay espacio para la acción libre y voluntaria del hombre bajo la determinación de las leyes dialécticas. La historia no es el despliegue de la humanidad en el camino a la realización de su libertad, sino que es un marco que restringe y determina dicho despliegue. El proceso

---

<sup>3</sup> Ejemplos de ello son los intentos por fundar una genética, una matemática, o una biología “marxista”, donde el agrónomo Lisenko es el ejemplo más recordado.

histórico aparece como un proceso natural en la medida en que sus leyes están por encima de los individuos y escapan por completo a su voluntad.

No es extraño entonces que el proletariado, clase que, como veremos, para el marxismo crítico es revolucionaria en tanto contiene la potencialidad de apropiarse conscientemente del desarrollo de la historia, sea suplantada por el Partido, conocedor (o más bien promulgador) de las leyes de la dialéctica. Dicha idea queda plasmada en la afirmación según la cual el conocimiento objetivo de las leyes del mundo material “permite a los hombres prever científicamente los acontecimientos de la historia humana y servir de hilo conductor a la actividad práctica del hombre” (Kursanov, 1976, p. 345).

La evolución de las sociedades capitalistas, la transición al socialismo y el curso a seguir por la sociedad soviética son presentadas bajo la dialéctica soviética como “el despliegue de un sistema de fuerzas objetivas que no podían haberse desarrollado de otra forma” (Marcuse, 1969, p. 154). El desarrollo que inevitablemente tomará la historia ya está escrito, contenido en la realidad en la forma de leyes objetivas e inexorables. La misión de los marxistas, entonces, es descubrir el deber ser que se esconde tras las apariencias de la realidad, lo cual es posible por medio del conocimiento y la aplicación de las leyes de la dialéctica. La transformación de la realidad es concebida como un proceso de descubrimiento de la esencia de las cosas, en la cual está ya previamente contenido el curso que debe tomar dicha transformación. Al partido comunista le cabe la tarea de realizar dicho descubrimiento, y luego actuar en consecuencia.

Vemos entonces que el marxismo-leninismo y su forma de comprender el desarrollo histórico incorporan la pretensión de predecir el futuro, en el sentido de anticipar los acontecimientos que necesariamente deben darse en la historia humana. En otras palabras, el marxismo dogmático se atribuye a sí mismo la posibilidad de realizar prognosis basados completamente en evidencias científicas, respecto a la inevitabilidad de la revolución social mundial y el triunfo del socialismo. El

historiador alemán Reinhart Koselleck (2003), en un estudio acerca de la prognosis, concluye que una predicción va a ser más exacta en la medida en que recurra a la posibilidad de repeticiones históricas más que a singularidades absolutas en el tiempo histórico. La conclusión de Koselleck resulta coherente con los fundamentos de las prognosis soviéticas: el proceso revolucionario vivido en la Unión Soviética se repetiría de manera invariable en los demás países, en tanto están todos sometidos de la misma forma a las leyes históricas.

Lo anterior se traduce, en concreto, en que el contenido de las políticas legislativas y de reforma de la URSS no sea concebida como otra cosa que la ejecución de ciertos principios ya contenidos en la realidad. Podría decirse que la legislación, en ese sentido, es un proceso de investigación de la realidad, descubrimiento de su esencia y ejecución de lo descubierto, no de deliberación política y plasmación de voluntades en forma de leyes y, en general, de regulación social. En efecto, la manualística soviética sostiene que “las leyes del desarrollo del socialismo tienen carácter objetivo. No se pueden implantar de manera subjetiva, arbitraria. Vienen determinadas por las propias condiciones objetivas y por eso son generales para todos los pueblos” (Kursanov y Glezermán, 1977, p. 44). Dichas leyes son, además, iguales para todos los países.

Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en la política relativa a la implantación del sistema económico del socialismo. La dirección planificada de la economía, por ejemplo, es concebida como la ejecución de las “leyes conocidas del progreso de las relaciones de producción, distribución, intercambio, uso y consumo.” (Kursanov y Glezermán, 1977, p. 75). De esta manera, por ejemplo, la centralización y luego la socialización de los medios de producción, como contenido de cierta legislación, es concebida como la materialización de una cierta necesidad, contenida en las leyes de la historia, y que debe seguir ciertas etapas. Así, el dogmatismo incluso critica otras corrientes del marxismo, como lo fue el maoísmo en China y su política del “salto hacia adelante” por querer implantar el paso al socialismo por medio de otras vías y

formas que la Unión Soviética. (Kursanov y Glezermán, 1977). En este sentido, es interesante la forma de la crítica: el error de los maoístas, y la razón por la que su política resultó errónea consistió en no comprender las leyes de la historia, donde estaba el contenido correcto de lo que debieron haber hecho.

El tránsito desde un sistema primitivo, a uno esclavista, luego al feudal, al capitalista y finalmente al socialista, aparece como el curso único e inevitable por el cual todos los pueblos del mundo deben transitar (Kolakowski, 1983). La historia no es otra cosa que el desenvolvimiento de un cierto camino que de alguna forma se encuentra pre-escrito, y donde el hombre no tiene mayor alternativa. Los revolucionarios, de acuerdo al marxismo-leninismo, son aquellos que comprenden de manera adecuada las leyes de la historia. El lugar que le cabe a la voluntad humana en el proceso de su liberación no es el de crear conscientemente su futuro, sino el de atreverse a ejecutar lo descubierto en las leyes de la historia.

Resulta posible formular, a modo de conclusión preliminar, la siguiente afirmación. La interpretación dogmática del marxismo, que en la tradición estalinista toma el nombre de marxismo-leninismo, concibe la historia como un proceso objetivo, regido por sus propias leyes, y que transcurre independientemente de la voluntad creadora de los hombres. En este sentido, la función de los estados socialistas debe consistir en el estudio de dichas leyes y luego en la ejecución de una política coherente con las mismas. En este sentido, el contenido de la actividad legislativa de dichos estados, como materialización jurídica de dicha política, debe estar en correspondencia con el contenido que sea necesario de acuerdo a las leyes de la historia, previamente descubiertas por los marxistas-leninistas en dichos estados. Si el contenido de la actividad política y legislativa coincide con las necesidades de las leyes de la historia, entonces se avanzará correctamente hacia el objetivo de la sociedad comunista. Si el contenido de ambas no coincide, entonces inevitablemente se cometerán errores y no se alcanzará el objetivo propuesto de la sociedad comunista.

Este podría ser el sentido en que la afirmación de Kelsen, según la cual el marxismo es una forma de naturalismo historicista, tiene un cierto asidero en cuanto a la tradición dogmática del marxismo-leninismo.



## Capítulo 3

### El Marxismo de Georg Lukács como marxismo Crítico

#### *I – Introducción: El marxismo occidental como alternativa al estalinismo*

Tal como se señaló en la sección anterior, el desarrollo histórico de la teoría marxista estuvo profundamente condicionado por la historia del movimiento socialista a nivel mundial y, sobre todo, en Europa (Anderson, 1979). Las oleadas revolucionarias de fines de la década del 1910 sufrieron profundas derrotas en los principales países de Europa central, siendo Rusia el único país donde el movimiento socialista obtendría el triunfo.

El triunfo de la revolución socialista en Rusia, y la derrota de dichas revoluciones en el resto de Europa, generó una gran diferencia en los niveles de influencia internacional que los respectivos partidos comunistas tendrían. Dicha diferencia es una de las causas del desplazamiento del eje de gravedad del marxismo desde Europa hacia Rusia a partir de la década de 1920. Con la estalinización de la III internacional, dicho desplazamiento se consolidaría definitivamente (Anderson, 1979). Esta es una de las causas principales de la hegemonía de las concepciones estalinistas en el marxismo a nivel mundial.

Pese a la incuestionada hegemonía estalinista, con sus rasgos de fijación y codificación de la teoría marxista, la actividad intelectual de los marxistas fuera de la URSS no desapareció, pero sí sufrió transformaciones fundamentales. Perry Anderson (1979) denomina “marxismo occidental” al conjunto de temáticas, enfoques y desarrollos teóricos que se gestaron entre la mitad de la década de los 1920, hasta finales de la década de 1960 en Europa central, en las márgenes de la esfera de influencia soviética. De hecho, uno de los rasgos que caracteriza la tradición del marxismo occidental es una toma de distancia crítica frente a las distintas expresiones teóricas de las concepciones estalinistas.

El marxismo occidental se forjó en años de crecimiento sostenido y relativa estabilidad del capitalismo en Europa, donde salvo excepciones marginales, no hubo levantamientos revolucionarios de ningún tipo. En paralelo, eran los años en que se consolidaba el proceso de estalinización de la Internacional Comunista. De conjunto, ambos factores contribuyeron a suprimir el debate teórico entre los marxistas occidentales dentro del campo específico de la política, y relegarlo a las investigaciones filosóficas o, en todo caso, a enfoques más bien abstractos de los problemas de la política. Además, producto del control de la burocracia estalinista, casi todos los exponentes teóricos de la tradición del marxismo occidental se mantuvieron al margen de los partidos comunistas de sus respectivos países (Sartre, Marcuse, Adorno, Lefebvre, Benjamin, etc.) (Anderson, 1979). La gran excepción a esta regla es Antonio Gramsci, quien mantuvo durante toda su vida la coherencia con el principio de la unidad entre teoría y práctica que propugna el marxismo, dentro de los márgenes de lo que su encarcelamiento le hacía posible.

El marxismo occidental se encontró con unas condiciones políticas, económicas y culturales que no tenían comparación con las condiciones en las cuales tanto sus predecesores como sus coéteanos soviéticos realizaron su actividad política e intelectual. Esto determinó que tanto las temáticas a abordar como la forma de abordarlas y las conclusiones que alcanzaron fueran radicalmente innovadoras respecto al tratamiento clásico de dichos temas (Anderson, 1979). Un tratamiento sistemático de dichas innovaciones excede por mucho los objetivos de esta sección pero, a modo de ejemplos sumarios, podemos señalar que entre estas innovaciones se encuentra la investigación acerca del concepto de hegemonía en Gramsci; el estudio de la relación de la sociedad con la naturaleza en Adorno; el estudio de la ideología por parte de Althusser; de la sexualidad por Marcuse; la estética por Benjamin, entre otros. (Kolakowski, 1983)

Si bien los pensadores que componen la tradición del marxismo occidental, en la clasificación de Perry Anderson son un conjunto heterogéneo que no constituye una

unidad teórica, sí tienen un rasgo común que nos permite una designación colectiva: la constatación de la insuficiencia de las categorías del marxismo clásico en sus formulaciones dogmáticas, y la necesidad de complementar el estudio de la realidad por parte del marxismo con herramientas teóricas provenientes de otras disciplinas y tradiciones. (Anderson 1979)

Uno de los principales exponentes de esta tradición es el filósofo y militante comunista húngaro Georg Lukács (1885-1971). Sus lecturas del marxismo constituyen, de acuerdo al mismo Lukács, un intento por recuperar los aspectos más dinámicos del pensamiento de Marx, como lo es la centralidad de la dialéctica. En este sentido, su propuesta teórica constituye una reacción contra las posiciones revisionistas y de corte científicista de la socialdemocracia europea (Lichtheim, 1972). Su enfoque del marxismo, siguiendo la tendencia señalada en el párrafo anterior, está mediado por su enraizamiento intelectual en la tradición de la filosofía alemana y, en particular, por la filosofía hegeliana, donde incluso se ha llegado a señalar que Lukács habría “llegado a Marx a través de Hegel” (Lichtheim, 1972, p. 48).

El recorrido teórico de la obra de Lukács destaca tanto por la diversidad de temáticas que abarcó en distintos momentos de su reflexión política como por los cambios de enfoque a través de los cuales se desarrolló su pensamiento, el cual no resultó inmune a las convulsiones que sufrió la historia política europea del siglo XX y su vinculación con el movimiento comunista internacional en años del estalinismo. En lo sucesivo expondremos los aspectos fundamentales del pensamiento de Lukács que dicen relación con el problema que, en el contexto de esta tesis, nos interesa: la interpretación lukacsiana del marxismo, y si es plausible sostener que esta puede ser descrita como una vuelta al iusnaturalismo.

## *II – Lukács y la ortodoxia como fidelidad al método*

La carrera de Lukács como filósofo y militante en las filas del movimiento comunista europeo comienza hacia finales de la década de 1910. Durante esa década, y en las décadas anteriores a ella, la tradición marxista se había visto sacudida por un intenso debate, propugnado por ciertas corrientes que proponían “revisar” ciertos elementos de la doctrina marxista, en tanto la realidad empírica las había demostrado como erróneas. El caso emblemático es Eduard Bernstein quien, a partir de la constatación del sostenido crecimiento del capitalismo europeo, señaló que debían revisarse los aspectos económicos de la doctrina marxista, pues las tesis fundamentales de la polarización creciente de la sociedad y de la inevitabilidad de las crisis económicas del capitalismo habían demostrado su inadecuación con la realidad. (Kolakowski, 1982)

En el contexto de dicho debate, que en último término puede remitirse a la vigencia o no del marxismo como doctrina revolucionaria, Lukács va a formular una de sus reflexiones más célebres. En efecto, en el año 1919 publica un ensayo titulado *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, que posteriormente formará parte de la colección de artículos titulada *Historia y Conciencia de Clase*. En dicho trabajo, Lukács (1970) toma partido por la defensa de la adhesión al marxismo ortodoxo, pero lo hace en términos tales que produce un verdadero giro en la discusión entre “ortodoxos y “revisionistas”:

Si se supusiera, aun sin admitirlo, que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud “de hecho” de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa, por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de “fe” en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro “sagrado”. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario, exclusivamente al *método*. (p. 35)

Por medio de dicho planteamiento, Lukács revela uno de los aspectos más profundos de su comprensión del marxismo, a saber, que su valor como herramienta de transformación de la realidad no radica en haber producido una doctrina filosófico-económica unitaria, coherente y cuyos postulados y análisis se vean confirmados con exactitud por la realidad. Más bien, se trata de que es posible encontrar, en la obra de Marx, un cierto *método*, por medio del cual es posible penetrar en la comprensión de la realidad y transformarla. Entonces, la pregunta que se plantea es: ¿Cuál es el método de Marx en torno al cual Lukács considera pertinente hablar de ortodoxia al marxismo?

Para Lukács, la dialéctica materialista constituye el corazón del método en Marx, y la dialéctica es concebida como una dialéctica revolucionaria. No sólo por su objeto, sino por su naturaleza misma, la dialéctica está esencialmente ligada a la praxis revolucionaria. En sus propias palabras: “no es más que la expresión pensada del proceso revolucionario mismo” (Lukács, 1970, p. 37). De esta manera, resulta obvio que el término “método” no ha sido empleado en el sentido de “método hipotético-deductivo” sino, más bien, como unidad del conocimiento científico de la realidad y la transformación de la misma. (Lichtheim, 1972)

Ahora bien, ¿cómo opera el conocimiento científico de la realidad? No se refiere aquí a la realidad sin más, en abstracto, sino que a la realidad de las sociedades humanas organizadas en el marco del capitalismo. Bajo el sistema capitalista, señala, la realidad se nos presenta como un conjunto de hechos aislados, inconexos entre sí. Tomando los hechos como se nos presentan fenoménicamente, es imposible conocer la realidad en su esencia, pues la realidad no es una cuestión dada, sino que es producto de un desarrollo histórico determinado, en el cual los “hechos” aislados sólo tienen sentido como parte de un conjunto de relaciones sociales (Lukács, 1970). Solo si comprendemos los hechos como parte integrante de una totalidad es que podemos conocer la realidad en su esencia, más allá de las apariencias.

Para conocer la sociedad capitalista, entonces, es necesario partir comprendiendo los distintos elementos de la realidad, los “hechos aislados” como parte de una totalidad. Dicha totalidad, además, es una totalidad *histórica*, en el sentido de que sus estructuras, formas, categorías y relaciones son producto del devenir histórico de la humanidad, no son eternas ni inmutables. Son producto de la actividad humana. La comprensión de la realidad como realidad social implica una concepción en la cual el hombre es al mismo tiempo sujeto y objeto de la historia. El hombre desarrolla su actividad práctica de manera situada dentro de un contexto histórico, y en este sentido es determinado por la historia. Pero, al mismo tiempo, su propia actividad práctica es capaz de transformar este contexto histórico, y en este sentido la historia también es determinada por su actividad

Dicha comprensión de la unidad de sujeto y objeto en la historia presupone un estado de cosas en que las relaciones sociales estén de hecho *socializadas* en un sentido que solo llegó a verificarse bajo el capitalismo. Esta “socialización de las relaciones sociales” es consecuencia del impulso expansivo propio del capitalismo, tanto respecto de las relaciones sociales que se dan *en* las sociedades humanas como de las que se establecen entre los hombres y la naturaleza. Antes del capitalismo – en las sociedades feudales, por ejemplo –, las relaciones sociales tenían un carácter aún demasiado “natural”, no era posible para el hombre concebir sus propias relaciones sociales como producto de su propia actividad práctica.

Así, vemos que la manera en que Lukács plantea comprender la realidad en su sentido profundo, en las relaciones de los “hechos aislados” con la totalidad histórica de la cual forman parte, sólo llega a ser posible bajo el orden social capitalista. El conocimiento de la realidad en su esencia, que presupone un nivel de socialización que sólo se verifica bajo el capitalismo, no es posible, sin embargo, desde el punto de vista de las ciencias burguesas. El pensamiento burgués tiene su razón de ser, por su interés de clase, ya sea consciente o inconsciente en “la apología del orden de cosas existente o, por lo menos, la demostración de su inmutabilidad.” (Lukács, 1970, p.

78). Al pensamiento burgués no le interesa mostrar el sentido profundo de los hechos aislados que componen la vida social, sus verdaderas conexiones y relaciones. Dicha comprensión pondría en evidencia el sentido revolucionario en que necesariamente debe transformarse la sociedad, por las contradicciones propias del capitalismo.

La comprensión profunda y científica de la realidad social, que algunos estudiosos de Lukács denominan “el punto de vista de la totalidad” (Coutinho, 2011, p. 77), entonces, sólo va a ser posible desde el punto de vista de una clase cuyo interés sea, precisamente, la transformación de la realidad. Tal es la situación del proletariado. Sólo realizando su interés de clase, por medio de la lucha por la supresión de la realidad existente, se hace posible conocer científicamente dicha realidad. Este conocimiento científico, es a su vez condición de posibilidad de dicha transformación.

La unidad de la teoría y la praxis no es más que la otra cara de la situación social e histórica del proletariado; desde el punto de vista del proletariado, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de la totalidad coinciden; el proletariado es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento.” (Lukács, 1970, p. 54)

Así, el conocimiento científico de la realidad, a partir del punto de vista de la totalidad como devenir histórico-social, es posible solo como un momento en la transformación de la misma de la realidad, en la unidad entre teoría y práctica. El marxismo, que expresa dicha síntesis, sería la contracara de la actividad revolucionaria del proletariado.

Las posiciones expresadas en los distintos ensayos que componen *Historia y Conciencia de Clase*, y que he intentado reconstruir de manera extremadamente sintética en estas líneas, serían objeto de posteriores autocríticas y retractaciones por parte de Lukács. Dichas autocríticas obedecen, en parte, al proceso normal de desarrollo filosófico a lo largo de su vida, pero también obedecen a las vicisitudes políticas propias de un militante comunista en años tan convulsos como el período

que abarca desde la primera guerra mundial hasta entrada la segunda mitad del siglo XX. Así, en el prólogo a la reedición de 1967 de *Historia y Conciencia de Clase*, a casi 50 años de su primera edición, Lukács señala:

“Yo por lo menos, en la medida en que puedo volver con la memoria a aquellos años, encuentro en mi mundo ideal de entonces tendencias simultáneas, por un lado, hacia la asimilación del marxismo y la activación política y, por el otro, hacia una constante intensificación de planteamientos caracterizados por un idealismo ético.” (Lukács, 1970, p. 8)

Los elementos de idealismo ético insertos en el pensamiento del Lukács de aquellos años explican el carácter voluntarista de su conceptualización respecto al método de la dialéctica materialista reconstruido más arriba. Dicho carácter voluntarista se expresa, por ejemplo, en el poco interés en lo referido al estudio de las relaciones económicas concretas a lo largo de dicho libro, mientras que se le asigna un lugar prioritario a la conciencia revolucionaria en el proceso de conocimiento de la realidad. Así, en este estado de su desarrollo, y sin menospreciar la importancia de su idea de la totalidad como categoría fundamental que guiará su obra de madurez, “método” tiene más que ver con una cuestión de vocación revolucionaria que de análisis científico de la realidad.

A lo largo de su carrera, no obstante, la preocupación por las cuestiones de método como una centralidad en su versión del marxismo se mantiene como una constante. Una de sus obras de madurez, *Ontología del ser social*, profundiza en esta cuestión en términos muy relevantes para el objetivo de este capítulo. La profundización de su análisis del método marxista, ya desligado de muchos de los rasgos “idealistas” propios de su juventud, con las consiguientes consecuencias para su estudio de la realidad social, son tremendamente valiosos para conceptualizar un marxismo crítico. Las próximas secciones estarán dedicadas a este problema

### *III – Lukács y la obra de Marx como una ontología del ser social*

Una de las obras centrales del pensamiento maduro de Georg Lukács es *Marx, ontología del ser social*, el cual sin embargo fue publicado póstumamente. La tesis fundamental que va a defender a lo largo de dicha obra es la consideración de que el elemento de novedad del marxismo es que

“por vez primera en la historia de la filosofía las categorías de la economía, tales como la de producción y reproducción de la vida humana aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social sobre fundamentos materialistas.” (Lukács, 2007, p. 68)

En resumidas cuentas, Lukács plantea que: i) el objeto de estudio del marxismo es el ser social (lo cual implica una cierta comprensión de las sociedades humanas que explicaremos más adelante); ii) que respecto de ese objeto de estudio es necesario realizar un análisis ontológico, y; iii) que ello es posible a partir del uso de ciertas categorías económicas. Explicaremos este enfoque en detalle.

Cuando Lukács sostiene que la mejor reconstrucción del análisis de Marx es concebirlo como una ontología del ser social, se refiere fundamentalmente a que su análisis pretende dar cuenta de las condiciones reales de producción y reproducción del ser social. Esto tiene dos implicancias fundamentales. En primer lugar, la atención de Lukács estará puesta en la forma en que Marx reconstruye el proceso histórico real con sus conexiones reales, que constituyen el contenido de las leyes del desarrollo del ser social (Lukács, 2007, p. 68).

Segundo, y en estrecha conexión con lo anterior, el método de Marx contempla una primacía del análisis ontológico por sobre el análisis lógico, en el cual su carácter científico consiste en dar cuenta de los procesos reales que ocurren en el ser social. Así, no se admitirán las deducciones o generalizaciones lógicas que pretenden establecer leyes racionales que se sitúen por fuera de estos procesos reales (Lukács, 2007, p. 102). La deducción lógica sería parte del método con que Marx expone sus

investigaciones, más que el método con que las realiza. Más adelante analizaremos el problema de la naturaleza de las “leyes de la historia” según Lukács.

Como se dijo más arriba, el análisis ontológico de Marx tiene en su centro las categorías económicas. Lukács señala que esto no convierte dicho análisis en una posición que reduce el estudio de la realidad a lo “meramente económico”, tal como lo hacen las corrientes de pensamiento que intentan encasillar al Marx maduro como un economista, en contraposición al joven Marx dedicado exclusivamente a la filosofía. Al respecto, Lukács (2007) sostiene que tales concepciones caen en el error de asumir acríticamente las metodologías de la ciencia del Siglo XIX, que oponían y degradaban a la filosofía respecto a las ciencias particulares. Por otro lado, el análisis de Marx jamás se centra exclusivamente en la economía, como dimensión aislada del resto de la vida de la sociedad. Eso es propio de las ciencias burguesas, las cuales conciben cada una de las dimensiones del ser social como dominios particulares, con dinámicas particulares, y sobre los cuales luego pueden establecerse algunos tipos de interrelaciones entre sí. En cambio, “la economía de Marx siempre arranca de la totalidad del ser social, y desemboca siempre en la misma” (Lukács, 2007, p. 76).

Ahora bien, ¿cuál es la razón por la que la economía juega un rol tan central en la ontología del ser social? Para esto, la primera idea a explicar, es aquella según la cual el ser social es, ante todo, *un proceso*. Desde un enfoque materialista, debemos comenzar señalando que la naturaleza orgánica es el producto de una cierta interacción espontánea de la naturaleza inorgánica. El hombre, como parte de la materia orgánica es, a su vez, el producto de una cierta interacción espontánea de la naturaleza orgánica. Luego, el hombre de nuestras sociedades contemporáneas es el producto de una cierta interacción de los hombres primitivos entre sí, y con la naturaleza orgánica e inorgánica. El ser social es, entonces, un proceso constante de superación de los límites naturales del hombre, a favor de una constitución predominantemente social (Lukács, 2007).

El motor del desarrollo que empuja al hombre desde una constitución predominantemente natural, hasta una constitución predominantemente social es el trabajo. El trabajo es “genéticamente el punto de arranque en el devenir hombre del hombre, en la formación de sus capacidades, entre las que no debe olvidarse el dominio de sí mismo” (Lukács, 2007, p. 137). El trabajo es una actividad por medio de la cual el hombre se relaciona con la naturaleza, en términos distintos a los que el resto de los animales lo hacen. Mientras los animales satisfacen sus necesidades inmediatas de manera inmediata con la naturaleza, el hombre tiene la capacidad de decidir sobre su propia actividad, tiene espacio para la alternativa.

La alternativa social no se queda, por el contrario, en esta esfera, por muy enraizada que esté en lo biológico, como la alimentación o la sexualidad, sino que siempre tiene en sí la posibilidad indicada de la modificación del sujeto que elige.” (Lukács, 2007, p. 132)

En la actividad del trabajo, el hombre despliega conscientemente su actividad sobre la naturaleza, transformándola en un sentido determinado, y transformándose a sí mismo en el proceso.

La actividad del trabajo es el motor del desarrollo de las sociedades humanas, en tanto el desarrollo de la ciencia y la técnica van permitiendo al hombre un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza, a la vez que el trabajo se vuelve una actividad cada vez más social. Los hombres van desarrollando sus modos de vida, sus costumbres, sus formas de ver el mundo sobre la base de modos concretos de producción, formas concretas de relacionarse los hombres entre sí y con la naturaleza. De esta manera, la economía, entendida como “el conjunto de la producción y la reproducción de la vida” (Lukács, 2007, p. 29) es el impulso del desarrollo del ser social.

La economía en sentido amplio, entendida como las condiciones de producción y reproducción de la vida, tienen una prioridad ontológica en el ser social, pues el ser

social es posible sólo sobre la base del trabajo. La economía en sentido amplio no es otra cosa que la forma en que se organiza el trabajo productivo y reproductivo que da origen y mantiene las sociedades humanas. El proceso de desarrollo de la ciencia y la tecnología, y el proceso de complejización de la organización del trabajo, van generando sociedades construidas sobre bases cada vez menos “naturales” y más “sociales”. El hombre adquiere cada vez más dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo.

Este proceso de conformación del ser social adquiere, de la mano del desarrollo técnico y del advenimiento de la modernidad, una velocidad creciente, al punto que podemos sostener con Koselleck (2003) que la aceleración del tiempo es “el teorema de la experiencia histórica de la modernidad” (p. 64). Lo relevante de dicha afirmación es que “a través de la conciencia de la aceleración – o de la correlativa desaceleración, la experiencia del tiempo, siempre ya dada naturalmente, puede ser definida como una experiencia del tiempo *específicamente histórica*” (p. 47) (el subrayado es mío). De esta manera, en el curso del desarrollo técnico-industrial moderno, la humanidad se apropia por completo de la historia y del tiempo, que en fases anteriores había estado en manos de fuerzas supra-naturales, como la idea de Dios en la tradición cristiana. Así, la posibilidad de la emancipación humana se vuelve real en la historia, y no fuera de ella. Se mundaniza la posibilidad de una sociedad libre, y esa posibilidad está dada por la ruptura revolucionaria con el capitalismo, que se caracteriza por la *alienación* del ser social. (Coutinho, 2011). Retomaremos el problema de la emancipación humana más adelante.

Como es posible constatar, en Lukács no encontramos un tratamiento de la sociedad en términos de relación base - superestructura, en la cual la segunda está determinada por la primera. Por el contrario, la sociedad es concebida como una totalidad, y dentro de dicha totalidad los elementos que la conforman se encuentran en complejos procesos de interacción entre sí. La dialéctica de Lukács es mucho más compleja que la simplificación del dogmatismo: la economía no determina unilateralmente el resto

de la vida social, sino que se encuentra en una relación dialéctica con ella. Dentro de la relación economía-sociedad, no obstante, la dialéctica es el momento dominante dentro de dicha dialéctica.

Dentro de la totalidad que constituyen las sociedades, se desarrollan dentro de ellas lo que Lukács denomina “potencias de mediación” entre sus distintos componentes. Son aquellas dimensiones de la sociedad que permiten que, pese a lo complejo y lo contradictorio de las relaciones entre los distintos elementos que componen al ser social, éste pueda funcionar como un todo. Son las instituciones, ideologías, relaciones políticas, y demás estructuras que permiten que la sociedad se mantenga como un solo organismo.

Dichas potencias de mediación no están unilateralmente determinadas por la “base económica”. En efecto, “cuanto más desarrolladas llegan a ser, tanto más inmanentemente se perfeccionan, tanto más poseen una autonomía interna, sin perjuicio de su dependencia de las leyes económicas” (Lukács, 2007, p. 152). De esta manera, lo que los marxistas mecanicistas sitúan como un momento secundario, mero reflejo de las relaciones económicas, en Lukács es un momento de la totalidad que, si bien arranca desde las leyes económicas, tiene su autonomía interna en la determinación del ser social.

Así, el marxismo de Lukács toma distancia crítica con el reduccionismo económico:

En último término, se trata de la relación de las formas económicas puras y del mundo histórico-social, que en nuestras consideraciones precedentes hemos denominado como extraeconómicas. La tendencia a menospreciarlas, presente con mucha fuerza en el marxismo vulgar, significa hacer del marxismo un economicismo, una ciencia burguesa particularmente limitada.” (Lukács, 2007, p. 122)

Este es uno de los puntos fundamentales de ruptura entre Lukács y el dogmatismo: la comprensión de la sociedad como una totalidad dinámica, cuyas partes se encuentran

en una relación de interacción recíproca, y las categorías económicas juegan el rol de momento dominante, más no de determinante unilateral de todo lo demás.

#### *IV – Ser social, historicidad y legalidad*

A partir de la ontología del ser social reconstruida por Lukács, vemos que la sociedad es concebida como un todo orgánico cuyas partes internas están en complejas interrelaciones dinámicas y cambiantes, siempre situadas en un marco histórico. Lukács (2007) utiliza el concepto de “complejo” para referirse a esta característica de la sociedad como una totalidad orgánica (p. 146). La sociedad como totalidad está, a su vez, compuesta por complejos parciales, como instituciones, clases sociales, e incluso los mismos hombres individualmente considerados son complejos bio-psico-sociales, en este sentido.

En su estudio de la sociedad, Lukács concluye que la prioridad ontológica la tienen las totalidades parciales sobre sus elementos particulares integrantes, no en el sentido de determinaciones unilaterales sino de momentos dominantes. En efecto, los componentes de un complejo juegan un rol de interacción recíproca con las totalidades parciales de las que son parte. Dicho proceso de interacción recíproca, que constituye la esencia del complejo como forma de existencia del ser, es un proceso esencialmente histórico. Lukács (2007) llega incluso a afirmar que “historia solo puede tenerla un complejo” (p. 142). Con esto se refiere a que lo histórico son justamente las relaciones, y que las relaciones existen en el marco de complejos, y en las relaciones que las distintas totalidades parciales establecen entre sí.

Ahora, todo este entramado social no se mueve sin dirección. La prioridad ontológica de la economía como momento dominante condiciona el movimiento de las sociedades humanas. Y la economía capitalista funciona según leyes. Aunque, a diferencia de la concepción dogmática, estas leyes no tienen un carácter absoluto, en el sentido de tener una pretensión descriptiva universal, válida para todo momento y lugar. Más bien, tienen un carácter *tendencial*, es decir, describen tendencias,

predisposiciones, que pueden materializarse o no, de manera contingente. Su carácter tendencial se debe a que las relaciones económicas no determinan de manera unilateral la realidad social. Más bien, las leyes son “el resultado de complejos movimientos dinámicos y contradictorios,” (Lukács, 2007, p. 117) en tanto son la expresión de fuerzas complejas y heterogéneas y, en todo caso, fuerzas históricas reales, no deducciones lógicas.

La legalidad de los complejos, dado su carácter tendencial, no se opone directamente al azar ni a la casualidad. En la determinación de la legalidad de los complejos interactúan fuerzas económicas y extra-económicas. Dado que la legalidad es la expresión de un conjunto heterogéneo de fuerzas, el resultado de dichas interacciones es variable, y en todo caso tiene una existencia *histórica*, no *lógica*. La determinación por la legalidad en los complejos no excluye la posibilidad de los seres humanos de actuar de acuerdo a alternativas. Los hombres hacen su historia, pero la hacen en condiciones y con materiales que no escogen ellos mismos, sino que les vienen dados por las condiciones reales en las cuales desenvuelven su existencia. De esta manera, en Lukács es posible pensar en la *libertad dentro de la necesidad*, no la *libertad como mera conciencia de la necesidad*, tal como lo hace el dogmatismo.

De esta manera, las leyes no determinan la historia, sino que ciertas condiciones históricas, que muchas veces son resultado del azar y la casualidad, hacen posible y necesaria cierta legalidad tendencial. Así, el resultado de tal o cual huelga puede ser un factor decisivo para la determinación del salario en determinado país. La determinación del salario en dicho país, a su vez, puede generar consecuencias para el desarrollo de la economía del mismo. De la misma manera, el resultado de un determinado conflicto militar puede determinar el escenario geopolítico, lo cual a su vez se traduce en consecuencias para el curso de desarrollo que siga, el capitalismo mundial. Así, a partir de cuestiones contingentes como el resultado de una huelga o una guerra, pueden seguirse consecuencias decisivas para el desarrollo histórico. Los

ejemplos citados con fines meramente ilustrativos dan cuenta de que el proceso histórico real está cruzado con el azar y la casualidad.

Para sintetizar lo dicho hasta ahora, la siguiente cita de Lukács (2007) resulta clara:

Legalidad, ontológicamente entendida, significa, que dentro de un complejo existente o en la relación recíproca de dos o más complejos existentes, la presencia de hecho de determinadas condiciones lleva consigo, aunque sólo tendencialmente, determinadas consecuencias (p. 154).

Ahora, esto nos lleva a otro punto relevante. Las condiciones en que se dan las leyes pueden ser captadas por medio de la abstracción, para generalizarlas y así obtener un poderoso aparato conceptual para llegar a conocer la realidad más exactamente. Pero en ningún caso dicha abstracción puede llevarnos a darles a estas leyes un carácter prescriptivo general por fuera de los complejos reales cuyo movimiento es descrito por estas leyes. La tentación de extrapolar las leyes tendenciales del movimiento de los complejos lleva a algunas corrientes del marxismo a elaborar concepciones unitario-rationales sobre el mundo, como si este estuviera íntegramente regido por dichas leyes. Lo anterior es una traición al método marxista, pues constituye una subordinación de la historia a la lógica. Justamente, ese es un error que Lukács (2007) le atribuye a ciertas formulaciones dogmáticas: “por una superracionalización del proceso conjunto atribuirle a éste un carácter rectilíneo, por el que éste puede adquirir una índole fatalista, incluso teleológica.” (p. 161)

La deducción lógica de consecuencias generales a partir de las legalidades históricas del ser social es una operación inadmisibile en Lukács. Aquí hay otra diferencia esencial con el dogmatismo, en tanto Lukács no admite la pertinencia de la pretendida previsión científica del futuro que el dogmatismo realiza a partir de las leyes de la historia. No es que Lukács rechace la idea de que, a partir del conocimiento de las leyes del desarrollo económico que condicionan al ser social, sea posible establecer

consecuencias para otras situaciones análogas o establecerse tendencias del desarrollo futuro.

Las legalidades históricas sí portan ciertas tendencias que pueden entenderse racionalmente para el análisis de las tendencias hacia el futuro. El punto es que

“esta necesidad ha de entenderse racionalmente, aunque sólo *posfestum*, con lo que se recusa toda exageración racionalista que esté deducida de una estricta necesidad puramente lógica (...) Pero esta necesidad ontológica se falsea cuando pretende hacerse de ella una filosofía de la historia lógicamente fundada.” (Lukács, 2007, p. 166)

La capacidad que el marxismo otorga para comprender las tendencias de desarrollo del momento presente, y su proyección a futuro, no pueden confundirse con una filosofía de la historia en el marxismo. Lukács rechaza expresamente que el marxismo sea (o contenga) una filosofía de la historia. La racionalidad de ciertos procesos históricos sólo puede establecerse una vez que éstos ya se han desplegado.

En este punto, hay aún otra diferencia con el dogmatismo que vale la pena recalcar. Los dogmáticos establecían un cierto curso necesario del desarrollo histórico por donde los distintos pueblos debían transitar en su paso por las distintas fases descritas por Marx. Para Lukács (2007), en cambio,

“*la relación entre modos de producción no es una secuencia lógica. Lo antiguo es reemplazado por el feudalismo, pero no puede decirse que de la economía esclavista se sigue lógico-racionalmente la servidumbre, ya que la secuencia tiene un fundamento histórico, ontológico, no lógico.*” (p. 48)

Por otro lado, la lectura que hace Lukács sobre los análisis de Marx en relación a la evolución del capitalismo es que en ningún caso este análisis prescribe una cierta forma de desarrollo que “deben” transitar los distintos pueblos en su historia (Lukács, 2007). El caso de Inglaterra, señalado por Marx como la forma clásica del

capitalismo, consiste en una sociedad concreta, en que por razones históricas, las leyes generales del capitalismo se expresan más “puramente”, libres de influjos perturbadores. La necesidad de establecer casos “típicos” o “clásicos” de desarrollo capitalista viene dado por la imposibilidad para el cientista social de realizar experimentos aislando ciertos factores del conjunto de lo estudiado, como hacen los biólogos o los físicos. Pero del estudio de las condiciones de un país particularmente favorable para establecer las leyes generales del desarrollo capitalista en su “forma pura” no se sigue que lo sucedido en ese país sea el modelo por el cual los demás países transitarán.

Lo anterior es la razón que explica que en ninguna obra de Marx haya orientaciones concretas, directas sobre cuál es el camino que debe recorrerse en el tránsito hacia el socialismo. Marx mismo era consciente de que no es posible prever científicamente el futuro, sino solo extraer las principales tendencias del desarrollo presente y proyectar en esa dirección la acción política. En este punto, Lukács (2007) señala su principal distancia con el dogmatismo en materia de cómo se comprende la historia:

“Sería insensato pensar que de estas perspectivas deliberadamente mantenidas en su forma muy general, pudieran sacarse conclusiones para decisiones concretamente prácticas o incluso estratégicas, es decir indicaciones directas. (...) También en esto con Stalin llegó la mala costumbre de deducir toda decisión estratégica como consecuencia lógica de la doctrina marxista-leninista, por la que los principios se adaptaron mecánicamente a las necesidades del día. Y con ello se deformaron, así como se llegó a la desaparición de la importante diferencia entre las leyes generales y las decisiones concretas de cada día, dando lugar a un dogmatismo de práctica voluntarista.” (p. 217)

Las leyes del desarrollo económico no determinan directamente la actuación de los hombres, sólo fijan las condiciones y circunstancias reales y concretas desde donde dichas acciones van a ser posibles. Así mismo, el conocimiento de las tendencias fundamentales del desarrollo económico no determina directamente un curso al

camino que las distintas sociedades humanas deben seguir en su tránsito, que en ningún caso es necesario, al socialismo. Aquí, en el plano de la voluntad para la transformación revolucionaria de la realidad, hay, una vez más, espacio para la alternativa y para la acción política.

#### *V – Conclusión*

Para Lukács, como exponente de una versión crítica del marxismo, dicha forma de comprender el mundo no implica una cierta cantidad de dogmas, ni la adhesión a un cierto conjunto de verdades, ni una visión canónica sobre el curso esquemático que debe seguir la historia. Más bien, implica un cierto método desde el cual se puede conocer críticamente la realidad para transformarla. Dicho método arroja, a cada momento, las conexiones entre el momento particular que se vive y la totalidad histórica de la cual este momento particular forma parte. Esta conexión es cambiante en el tiempo, y por tanto las conclusiones del análisis para la acción política o, si se quiere, para el contenido de una cierta legislación estatal que pretenda realizar el proyecto histórico del socialismo, varían de momento en momento.

Por eso, el marxismo no nos da una “hoja de ruta” que solo hay que seguir, una verdad inmutable que sólo nos toca descubrir y materializar. Tampoco nos da un conjunto de valores trascendentes que podemos encontrar en la “historia como segunda naturaleza”, como lo hace el dogmatismo. Nos provee de una manera de entender un cuadro histórico que es, en todo momento, dinámico, y respecto al cual el contenido de la acción política o, aplicada en la discusión específica sobre el contenido de la legislación, no está dado de antemano, si no que es un ejercicio esencialmente creativo. El marxismo nos ayuda a comprender la realidad para transformarla, más no nos dice de antemano cómo y en qué direcciones hacerlo.

Por eso, la crítica de Kelsen según la cual el marxismo sería una versión de iusnaturalismo o, si se quiere, una doctrina en cuyo fundamento está el mismo ejercicio intelectual que se realiza por parte del iusnaturalismo, a mi juicio no resulta

aplicable a la versión Lukácsiana del marxismo, que en este trabajo se ha denominado marxismo crítico. La construcción comunista, y su traducción en un cierto contenido para el derecho en su forma actual, no vienen dadas de antemano, y no pueden encontrarse en la historia ni en sus leyes. Para Lukács, no se trata de transitar un camino ya delineado. Se trata de ir construyendo ese camino en cada momento de la acción, por medio del análisis marxista concreto de la situación concreta.

## Capítulo 4

### Conclusiones: Ciencia, historia y praxis

En este trabajo revisamos en detalle las premisas teóricas y epistemológicas en base a las cuales Hans Kelsen sostiene que el marxismo sería una forma de iusnaturalismo. Luego, expusimos que, para evaluar críticamente la posición de Kelsen, era necesario realizar una distinción dentro de la tradición marxista, entre corrientes que denominamos “dogmáticas” y corrientes que denominamos “críticas.” Posteriormente, expusimos los rasgos fundamentales de la posición que caracterizamos como dogmática, en base a una reconstrucción realizada a partir de la manualística soviética. Por último, expusimos los rasgos fundamentales del pensamiento de Georg Lukács, en su calidad de exponente de las corrientes del marxismo crítico.

A partir de la exposición de las distintas corrientes teóricas que se analizaron en este trabajo, la primera conclusión a la que podemos llegar es que era acertada nuestra hipótesis según la cual Kelsen yerra en dirigir sus críticas al marxismo en general. En efecto, hay diferencias sustantivas entre las dos corrientes del marxismo analizadas, y eso que sólo se analizaron dos de las múltiples líneas de pensamiento que se expresan en esta tradición política e intelectual.

De todas las diferencias que fueron expuestas entre ambas corrientes, dos resultaron fundamentales para el objeto de esta investigación. En primer lugar, el hecho de que el marxismo soviético reconozca la existencia de una filosofía de la historia en el marxismo, mientras que el marxismo de Lukács lo niegue tajantemente. La idea de una filosofía de la historia, en los términos en que lo pone el marxismo soviético, termina por significar el reconocimiento de una cierta regularidad en la misma, un movimiento de acuerdo a ciertas leyes de carácter inmutable y con validez universal. Esas leyes de la historia, cuyo descubrimiento es tarea del pensador marxista,

permitirían a los comunistas no sólo comprender el por qué de los sucesos históricos que ya han ocurrido, sino también predecir su movimiento futuro, y actuar políticamente en consecuencia.

La historia, para el marxismo soviético, termina siendo transformada en una segunda naturaleza, en dos sentidos. Primero, porque el tipo conocimiento que se tiene respecto de la historia es prácticamente idéntico al conocimiento de las relaciones causales que se dan en la naturaleza. De hecho, el marxismo soviético no distingue el método para el conocimiento de ambos dominios. Segundo, porque el hombre aparece sometido a sus leyes de manera absoluta. No hay espacio para la autodeterminación del hombre en la historia. Libertad equivale a conocimiento de la determinación a la cual se está sujeto.

El marxismo de Lukács, en cambio, niega la existencia de una filosofía de la historia en el marxismo, en tanto la racionalidad de acuerdo a la cual se mueven los procesos históricos sólo puede ser descubierta *post-festum*, es decir, en base al análisis de procesos ya ocurridos. Las leyes históricas – que para Lukács en todo caso constituyen una legalidad tendencial, mas no absoluta – sólo tienen validez dentro de los procesos cuyo análisis dio lugar a su formulación. No se pueden deducir leyes de carácter prescriptivo general a partir de hechos pasados, pues ello sería darle al análisis lógico preeminencia por sobre el análisis ontológico.

La historia, para Lukács, es el campo en el cual se despliega la actividad del hombre, el cual es al mismo tiempo sujeto y objeto de la misma. El tipo de conocimiento que se tiene respecto de la historia es cualitativamente distinto del que se tiene respecto de la naturaleza, pese a que, en cierto sentido, ambas forman parte de la misma totalidad. La historia es el espacio en el cual se realiza la libertad humana, pues para Lukács reconocer la legalidad tendencial de la historia no es incompatible con reconocer que, dentro de las determinaciones de la historia, hay espacio para la alternativa, para la autodeterminación racional del hombre.

La segunda gran diferencia tiene que ver con el cientificismo que caracteriza a la tradición del marxismo soviético, y que no encontramos de la misma forma en el marxismo de Lukács. Para los primeros, en efecto, una de sus preocupaciones centrales es demostrar de la manera más tajante posible el carácter científico de su objeto de estudio, así como el método rigurosamente científico con el cual lo estudian. Dicha preocupación cientificista se traduce en la delimitación rigurosa de su objeto de estudio: la materia; y en la aplicación rigurosa de su método de estudio: las leyes de la dialéctica. Así, el método científico del marxismo soviético se presenta como válido tanto para la realidad social como para la realidad natural.

Lukács comparte la idea de que el marxismo es, ante todo, un método científico. Sin embargo, a diferencia de los soviéticos, esta preocupación no se traduce en un manual sobre cómo hacer ciencia, sino que se traduce en dos orientaciones generales. En primer lugar, que el conocimiento científico de la realidad social sólo es posible en el proceso de su transformación, lo cual para Lukács es posible sólo desde el punto de vista del proletariado. En segundo lugar, que el conocimiento científico de la realidad social sólo es posible cuando consideramos cada momento de la misma en sus conexiones con la historia en general, lo cual para Lukács es posible desde el punto de vista de la totalidad.

El cientificismo soviético, cuyo método ha sido cristalizado en un par de manuales canónicos que expresan la “verdad” de la historia, se presenta como alternativo y antagónico respecto del método de las ciencias burguesas. De esta manera, el marxismo soviético parece compartir la pretensión cientificista que caracteriza a la mayoría de las corrientes intelectuales de la primera mitad del siglo XX, pero presenta otra propuesta de método. Lukács, en cambio, no comparte la pretensión de marcar una alternativa dentro de una oferta de métodos científicos. Más bien, va a reconocer verdades parciales dentro de los distintos campos de estudio, pero que se encuentran incompletos mientras no asuman el punto de vista de la totalidad (Coutinho, 2011).

A partir de las dos diferencias fundamentales reseñadas – el problema de la existencia de una filosofía de la historia, y el problema del cientificismo – podemos ver claramente por qué la crítica de Kelsen resulta pertinente respecto del marxismo soviético, mas no así respecto del marxismo de Lukács. Con una filosofía de la historia, el marxismo soviético convierte a la historia en una segunda naturaleza, y con su perspectiva científicista, extrae a partir de ella ciertas verdades que necesariamente deben expresarse como contenido del proyecto socialista. En el caso de los socialismos reales, esta era la operación por medio de la cual se pensaba, o al menos decían que se pensaba, el contenido de su legislación estatal.

En el caso de Lukács, en cambio, la historia pasada es fuente del conocimiento de las tendencias generales del movimiento de la historia futura, pero jamás de verdades que deban expresarse necesariamente en un determinado proyecto socialista. En Lukács, el futuro se mantiene como algo incierto, como el espacio para la actividad libre, voluntaria y creadora de la praxis humana. Jamás viene determinado de antemano por ninguna ley histórica inmutable o universalmente válida. Así, no hay espacio para sostener que en la propuesta de Lukács haya algo así como una operación iusnaturalista, pues la construcción socialista es la materialización de la voluntad humana; no la materialización de verdades que encontremos en la historia, pese a que la voluntad humana opera de manera situada en contextos económicos y sociales determinados.

Por otro lado, resulta evidente por qué la crítica de Kelsen va dirigida al marxismo de la Unión Soviética, pese a que habla del marxismo en general. Como se dijo en capítulos anteriores, la hegemonía del marxismo soviético durante el siglo XX fue absoluta, dejando muy poco espacio para posiciones alternativas, que constituían una verdadera herejía respecto al “marxismo verdadero”. De hecho, muchas de las obras de la tradición del marxismo crítico solo se popularizaron durante la segunda mitad del siglo XX. De esta manera, cualquiera que se propusiera dialogar con el marxismo, debía dialogar con el marxismo soviético.

Sin embargo, sí resulta curioso el hecho de que Kelsen haya dirigido sus ataques contra una corriente que compartía su perspectiva científicista. En efecto, Kelsen comparte la perspectiva de que un análisis científico de la realidad social, o en su caso, la realidad jurídica, debe delimitar rigurosamente su objeto de estudio y el modo de analizarlo (Kelsen, 1994). No obstante, esto tiene una explicación evidente. Es justamente el afán científicista de la Unión Soviética el que lo impulsa a cometer los errores lógicos que Kelsen denuncia.

Para finalizar, podemos constatar que la propuesta Lukácsiana ofrece perspectivas interesantes para repensar la siempre esquiva relación entre el marxismo y el estudio del derecho. Para la tradición dogmática, la *praxis* humana aparece subordinada a las leyes de la *historia*, cuyo descubrimiento es posible por medio de la *ciencia*. Así, se le entrega un rol meramente pasivo a la ciencia del derecho, en el sentido de que su preocupación debe ser meramente cómo plasmar un cierto contenido que viene dado de antemano por el estudio de la historia. El marxismo de Lukács, en cambio, nos permite reconocer un espacio de autonomía relativa para la ciencia jurídica. Para Lukács, el desarrollo de la *historia* puede ser apropiado por la *praxis* humana, para lo cual una de sus herramientas va a ser la *ciencia*. Así, el derecho no es sólo la forma en que se materializa una verdad que se encuentra de manera previa en la historia. El derecho es una más de las herramientas por medio de las cuales el hombre puede plasmar su voluntad en la realidad social, en un proceso libre y creativo. Así, desde el marxismo de Lukács, es posible reconstruir una teoría marxista del derecho, en la cual el derecho juegue un rol importante para construir el proceso histórico de la autodeterminación del hombre en busca de su emancipación.



## **Bibliografía:**

- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, España: Siglo XXI editores
- Atienza, M. y Manero, J. (1998) *Marxismo y Filosofía del Derecho*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara S.A
- Coutinho, C. (2011). *Marxismo y política*. Santiago, Chile: Lom ediciones
- Guastini, R. (1982) Kelsen y Marx. *Sociologia del diritto*. N°2, 79 - 97
- Kelsen, H. (1949) The natural doctrine of Law before the Tribunal of Science. *The Western Political Quarterly*. Vol. 2 (4), 481-513
- Kelsen, H. (1955) *The communist theory of Law*. Nueva York, Estados Unidos: Frederick A. Praeger Inc.
- Kelsen, H. (1991) *Qué es la justicia*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara S.A
- Kelsen, H. (1994) *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos aires
- Kelsen, H. (2015) *Religión secular*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A
- Kolakowski, L. (1982) *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II. La edad de oro*. Madrid, España: Alianza Editorial S.A.
- Kolakowski, L. (1983) *Las principales corrientes del marxismo. Vol. III. La crisis*. Madrid, España: Alianza Editorial S.A.
- Konstantinov, F. (1980) *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias sociales
- Koselleck, R. (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, España: Pre-textos.

- Kursanov, G. y Glezerman, G. (1977) *Problemas fundamentales del materialismo histórico*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales
- Kursanov, G. (1976) *Problemas fundamentales del materialismo dialéctico*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales
- Legaz y Lacambra, L. (1993) *Kelsen: Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*. Barcelona, España: Librería Bosch
- Lichtheim, G. (1972) Lukacs. Barcelona, España: Ediciones Grijalbo. S.A.
- Lukacs, G. (1970) *Historia y Conciencia de clase*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Lukacs, G. (2007) *Ontología del Ser Social*. Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.
- Marcuse, H. (1969) *El marxismo soviético*. Madrid, España: Alianza Editorial, S.A.
- Marx, K. (1948) *El manifiesto comunista*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria S.A.
- Marx, K. y Engels F (2011) *Textos escogidos*. México D.F.: Ocean Sur.