

## LA TENSION MATERIA-ESPIRITU DESDE SUS CONNOTACIONES AXIOLOGICAS E HISTORICAS

POR

JOSÉ CALVO GONZÁLEZ

En el cuadro de reflexiones generales que toda corriente de pensamiento propone, la marxista sugiere, amén de éstas, la posibilidad de concretos estudios relativos a la conexión materia-espíritu y sus derivaciones, o, por decirlo haciendo uso de la terminología adecuada al caso, a la relación infraestructura-epifenómenos. La contemplación de este binomio ha puesto de relieve la serie de equívocos y contradicciones que a continuación presentamos.

### 1. Infraestructura-epifenómenos. El espíritu. Consecuencias

Partiendo, con Marx, desde la afirmación axial de su pensamiento enunciada en la *Crítica de la Economía Política*, de que «en la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de su vida material —afirma Marx— condiciona el progreso de su vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina la existencia de éste; por el contrario, es la realidad social la que determina su con-

ciencia» (1), puede seguirse que el reino de la materia será capaz de interpretar, de una parte, y poner en movimiento, de otra, el comportamiento de la humanidad en sus diversas facetas. Esta es la conclusión previsible que tradicionalmente ha extraído la doctrina conforme a lo expresado por la tesis materialista. Sin embargo, deberá señalarse también cómo en su seno se descubren, además, dos enfoques antagónicos que creemos de importancia examinar.

a) Porque si el hombre, tal como se dice, se halla notificado y determinado por una base real, base económica con carácter de valor preeminente —desde la satisfacción de las necesidades primarias (2) a la producción de epifenómenos muy variados—, y no existe la envoltura espiritual, su conciencia y su libertad serán una mera ficción: la apariencia de una realidad inexistente, pues la materia es la única y verdadera sobre el mundo. Esto nos hace presumir que el hombre, carente de libertad y conciencia propias, como la política o el Derecho, no tarde en ser situado, en último extremo, a igual nivel que un fenómeno cualquiera de la producción supraestructural.

b) Si se conviene, al contrario, que todo hombre, salvo aquel absolutamente sumergido en el subproletariado (*lumperproletariat*) e irrecuperable, tiene conciencia y entendimiento de su particular circunstancia y sobre ella puede proyectar voluntad —volición y voluntad práctica de superación de las alienaciones—, habrá que afirmar que estamos ante un hombre libre y, por tanto, responsable desde el punto de vista ético. Así pues, el ser humano no sería un simple reflejo de los condicionamientos económicos; gozaría de la fuerza espiritual como motriz principal.

Llegados aquí, merece anotarse la posición de Ludwing Feuerbach,

---

(1) Carlos Marx: *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (Prefacio), Alberto Corazón, editor, Madrid, 1976, pág. 37.

(2) «Vivir es, en primer lugar, comer, beber, alojarse, vestirse y algunas otras cosas. El primer acto en la historia es, pues, la producción de los medios destinados a satisfacer estas necesidades, y eso es verdaderamente un gesto histórico, la base de toda la historia...». Carlos Marx: *Idéologie allemande*, Oeuvres Complètes, Editions de l'Institut Marx-Engels-Lenin de Moscú, I, 5, pág. 15.

para quien «la filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las "almas desaparecidas" al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidad, a la miseria humana» (3), y para este anuncio de la venidera «filosofía del hombre» se subraya que «allí donde el hombre se desencarna, allí donde se niega el cuerpo, este obstáculo racional de la subjetividad, allí también cae en una praxis fantástica y trascendente, relacionándose con encarnadas apariciones divinas y espirituales» (4); el cuerpo, y no el espíritu, es lo esencial de la naturaleza humana. No es propiamente una negación de la actividad espiritual (5), concebida en un sentido amplio desde la inteligencia a la sensación, la síntesis contenida en las anteriores líneas, sino el intento de incorporación de un correctivo pasivo que es en primer lugar el cuerpo como «obstáculo racional de la subjetividad»; pero ocurre que, al no considerar otro límite fuera de él, remitiéndolo todo a sí mismo, y excluir de la actividad espiritual todo cuanto no sea materia, «almas encarnadas y vivas» —negando primero más altas fuentes de espiritualidad exteriores al hombre y subsumiéndolas después en los límites inmanentes y naturales de lo humano—, logra *confundir* efectivamente materia y espíritu, encarnando a éste en aquélla, sin que aparezca demasiado claro el lógico y recíproco proceso de la espiritualización de la materia frente al consumado de la desespiritualización del espíritu.

La disyuntiva, como se aprecia, entre uno y otro supuesto nos

---

(3) Ludwig Feuerbach: *Principios para la Filosofía del futuro* (Prefacio a la primera edición), Edit. Labor, S. A., Barcelona, 1976, pág. 29.

(4) Ludwig Feuerbach: *op. cit.*, Principio XXIX, pág. 80. *Vid.*, también, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, donde sostiene que «la filosofía tiene que unirse nuevamente con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión, fundada en una necesidad (*Bedürfnis*) mutua, en una necesidad (*Notwendigkeit*) interna, será más duradera, más afortunada y fecunda que el maridaje que hasta ahora ha reinado entre la filosofía y la teología», Edit. Labor, S. A., Barcelona, 1976, pág. 25.

(5) Alfred Schmidt: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1975; pág. 30.

avisa de la necesidad de investigar sobre la interacción materia-espíritu, al objeto de saber si verdaderamente existe o no este último. Elegir lo primero supondría abrir más la brecha por la que escapa la congruencia de la tesis, sentada como cierta; de ahí que el marxismo acuda para remediar la crisis a la fórmula redentora del «sentido dialéctico», rectora de los fenómenos sobre el mundo, postulando que lo determinado puede influir en el determinante. Esto es, que la conciencia o la libertad obedecen, sí, como se dijo, a las condiciones materiales y de ellas surgen, pero una vez que el epifenómeno ha sido, éste puede motivar por sí a su determinante, al tiempo que permanece motivado por aquél. Intento de conciliación que resulta de aplicar el método del materialismo dialéctico, más que en la versión de Carlos Marx (6) o en la engelsiana (7), como «análisis concreto de la situación concreta», conforme a Lenin, con el fin de ofrecer una explicación convincente a los cambios cualitativos que «son no graduales, sino rápidos, repentinos, y se realizan por saltos de uno a otro estado» (8).

Empero, pese al equilibrio dialéctico que prepara, apriorísticamente, el terreno discutible con unilaterales como la citada, sin las que sería difícil proseguir, a nadie podrá ocultarse que el remedio tiene sólo una eficacia temporal. La interrogante continúa abierta, pues si a la conciencia notificada, entera, pero no sustancialmente por la materia, se le concede suficiente capacidad para reaccionar —transformar— sobre la infraestructura, habrá que concluir que está dotada de poder sobre la materia y, por tanto, es autónoma. Al revés, si por encima de ello se persiste en afirmar que la dinámica material, fondo de la infraestructura de toda humana realidad, es el valor

---

(6) *La ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano*; *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Prólogo a la segunda edición).

(7) *Ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza de la sociedad humana y su pensamiento*, «Anti-Düring», Editorial Grijalbo, S. A., México, 1968, cap. XIII, sección primera, pág. 131.

(8) Stalin: *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Editions Sociales, París, 1945, pág. 9.

causal preeminente por exclusivo (9), principio programador de la acción de la conciencia en su actividad, el espíritu no puede existir porque es una ilusión, como lo es también que la materia prevalezca sobre él, ya que sólo ella existe realmente.

Lo cierto, a todas luces, es que, al margen de unas u otras acepciones sobre el contenido del «materialismo», no queda resuelto, satisfactoria y definitivamente, el amplio espectro de dudas razonables a las que su enunciado da lugar, y fundamentalmente debido a que el núcleo de la dificultad tiene su origen en la naturaleza incompleta de la propia definición, donde se nombran y dejan entrever elementos —el espíritu es uno— que no son con posterioridad desarrollados.

Es impropio alegar en descargo, como hace Dietzgen, el no poseer «los términos apropiados para designar la interacción entre fenómenos espirituales, tales como nuestras ideas, conceptos y juicios, conclusiones y muchos más, por una parte, y las cosas tangibles, ponderables, conmensurables, por otra» (10). No, la dificultad no

---

(9) Señala el profesor E. Galán y Gutiérrez, en *Prolegómenos a una teoría del Estado concebida como ciencia histórica*, que «Naturaleza y cultura no son... mundos antitéticos. Se trata, sencillamente, de dos formas distintas de la realidad. Naturaleza es aquella forma de la realidad en que todo ocurre según leyes de necesidad. Cultura, aquella forma de la realidad que se produce como despliegue de la libertad. Pero esto no quiere decir que la diferencia entre ciencias naturales y ciencias culturales o históricas se relacione con el problema de la causalidad, en el sentido de que reconozcamos el mundo natural (*regnum naturae*) como sujeto al imperio de la ley de causalidad y, en cambio, el mundo de la historia (*regnum historiae*) no. La cultura y la historia son realidades que suponen también en su ámbito, como la naturaleza misma, el imperio o la vigencia del principio de causalidad. La libertad no se opone a la causalidad, sino que, antes bien, la causalidad es la condición, y, sin duda alguna, el supuesto indispensable de la libertad. La voluntad del hombre es también una causa, si bien *causa libera*». *Anuario de Filosofía del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid, 1953, tomo I, págs. 238-239. La voluntad actuando como *causa libera* es lo que Marx olvida, colocando lo económico como valor causal exclusivo, construyendo así una voluntad que es *causa non libera*.

(10) Joseph Dietzgen: *La resolución positiva de la filosofía*, Editorial Laila, Barcelona, 1976, pág. 71.

debe imputarse a la «falta de comprensión», ni se alivia «mejorando nuestra terminología» (11). Existen lagunas, motivos más que suficientes tanto para una interpretación de radical determinismo económico como para otra más diluida y menos rigurosa, también más contradictoria, de interacción flexible entre infraestructura-epifenómenos, lo que denota, en definitiva, la huella de una indecisión doctrinal, testimonio apodíptico de la inseguridad e inestabilidad de todo el edificio filosófico.

Pero la comparecencia o incomparecencia del elemento espiritual conlleva de suyo otros problemas que sobrepasan el campo filosófico-teórico de las ideas. Las ideas son, en la concepción marxista, ideas para mover la praxis, y es en este terreno donde el inconcluso planteamiento genera nuevas y más altas disonancias.

Así, por ejemplo, las que encontramos a la pregunta de si es la revolución un acto libre. Cifrándonos al materialismo histórico, diremos que el hombre de la revolución está compelido por el contexto histórico de su tiempo, y éste definido por las condiciones económicas, auténticas chispas eléctricas que hacen saltar la sociedad de ese momento en la «revolución». La revolución se transforma de este modo en una experiencia separada de la voluntad del hombre y sólo dependiente de la infraestructura, que, aunque verificada por el concurso instrumental humano en la «lucha de clases», adquiere, por ello, entidad de primer orden dentro de la supraestructura. Por tanto, la revolución es no la realización de un interés de clase —interés de los componentes de una clase que sólo existe en cuanto se dan las condiciones económicas que la crean; se pronostica que la desaparición de la infraestructura actual determinará el nacimiento de una «sociedad sin clases»—, sino la catarsis violenta necesaria en el punto crítico insostenible de una «base real» específica. Cuando el hombre lleve a efecto la revolución, lo hará guiado por el dictado de una estructura de producción precisa, justo en el momento de su insostenibilidad, sin que posea ningún género de dominio sobre ambas cosas, pues no es ya, simplemente, que carezca de las fuentes espirituales de decisión —libertad y voluntad—, sino que el puente

---

(11) Joseph Dietzgen: *op. cit.*, pág. 71.

entre la relación económica de producción y el hombre se rige por «leyes» unidimensionales que van de la primera al segundo sin solución de continuidad. La revolución se configura de esta manera como un acto no nacido de la libre voluntad del sujeto.

Mas, faltando el poder de decisión, lo que no acertamos a comprender es cómo el hombre se deshace de las alienaciones, cómo se libera de lo que es el imperativo alienante máximo, las condiciones económicas, y qué mueve a éstas —por no pensar en el absurdo de una materia que guarde en sí la facultad de decidir (12)— a preparar y servir a la «liberación» de aquél; cómo es que, si la materia no contiene actividad espiritual, se halla en ella el camino hacia la libertad del hombre futuro. Ahora no cabe duda que falta un eslabón, que algo en el principio está incompleto, que ese algo procedía con suma importancia para la validez global y que sin él todo el discurso conduce a un callejón sin salida. Ya no hay duda que se trata del *factor espiritual*.

Replanteemos el asunto con una óptica diferente. Sabemos que las condiciones económicas preparan la revolución, que el hombre es el encargado de realizarla y que el final de las revoluciones debe ser la supresión de una *concreta* estructura real —el capitalismo—, y no de las condiciones económicas en general, tanto porque el hombre de la revolución está enmarcado dentro de específicas coordenadas históricas cuanto porque la revolución pretende la instauración de una nueva base real que se manifieste en la sociedad comunista (13). Pues bien, según esto, si las determinadas y determinantes condiciones económicas que movilizan el estado de revolución han sido supri-

---

(12) Según la teoría marxista, en el cambio de las estructuras económicas rigen leyes que tienen el mismo contenido que las leyes de la ciencia de la naturaleza. Son, por consiguiente, leyes naturales, leyes causales, que inciden en su génesis, permitiendo la aparición y el establecimiento de los epifenómenos. Ello significa que la infraestructura no posee poder decisivo, sino que sus manifestaciones son el efecto del rígido imperativo de las leyes naturales en la necesidad de su cumplimiento.

(13) «Llamamos comunismo al movimiento efectivo que suprimirá la *situación presente*. Las condiciones de este movimiento vienen dadas por *esta situación*», Carlos Marx: *Idéologie allemande*, O. C., edic. cit., I, 5, página 25.

midas en el curso de la misma, la incógnita es si puede la libertad del «hombre futuro» ser fruto de la acción revolucionaria del presente. Y debemos contestar que no. Esa libertad será, conjugando el enunciado materialista, en todo caso, reflejo de las nuevas condiciones económicas que surjan, pero, por esta misma razón, 1) ¿cómo puede aventurarse la seguridad de una futura libertad real existente, cuando aún no existen las condiciones económicas que la motivarán? Tan absurdo e impropio como confirmar el efecto de una causa inexistente. Lo que es más: aseverar un efecto que evidentemente no tiene precedentes en la historia, la «sociedad sin clases», ya que, como reza el *Manifiesto Comunista*, «la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» (14), y «en la acción revolucionaria del proletariado y en la instauración del comunismo toda la historia pierde su sentido» (15); 2) si «en la naturaleza rigen las mismas leyes dialécticas del movimiento..., las mismas leyes que, constituyendo también en la evolución del pensamiento humano el continuo hilo conductor, llegan progresivamente a la conciencia del hombre» (16), el pensamiento responderá a las fuerzas dialécticas de un concreto período; es decir, a las fuerzas económicas prerrevolucionarias o revolucionarias. Por tanto, la afirmación de una libertad futura desde la revolución presente no puede hacerse, porque carece de fuerzas propias que la empujen y porque han de estar, como pensamiento concreto, sólo a las que dialécticamente son su hilo conductor; esto es, las actuales condiciones de producción.

Resumiendo, creemos que el hombre anterior a la revolución, e incluso el incardinado en el desenvolvimiento revolucionario, no puede colaborar a la libertad del nuevo orden por cuanto ésta ha de ser inexcusablemente independiente y autónoma respecto del pasado, lo que,

---

(14) Carlos Marx-Federico Engels: *Manifiesto Comunista*, Obras Escogidas, cap. I («Burgueses y Proletarios»), Edit. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 14.

(15) J. Y. Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1964, pág. 595.

(16) F. Engels: *Anti-Dühring*, edic. cit. (Prólogo a la segunda edición), pág. XXXV.



por otra parte, es imposible, y esencializada en el nacimiento de una nueva materia. Y es lógico, puesto que si los hombres de la «prehistoria» o historia anterior no tuvieron dominio sobre la dinámica material de su tiempo, la infraestructura en la que se hallaban inmersos, menos podrán tenerlo sobre una que aún esté por inaugurarse. Otra cosa sería doblemente contradictoria.

Este hombre, en la producción de las corrientes que determinarán el final de la «prehistoria», más que abrir un camino hacia la libertad —valor supremo que, como queda demostrado, no es pronóstico, conjetura o presunción, y sí ficción por la que ocultar los verdaderos propósitos (17)—, camina en la ruina de su propia nada.

## 2. El materialismo axiológico o la “creación” de los valores. Consecuencias

Para Nicolai Hartmann, los valores son esencias independientes, absolutas y objetivas, «primordialmente los valores son objetos de una esfera ética ideal, de un reino que posee sus propias estructuras, sus propias leyes y su orden propio» (18), y el que constituyan «un reino *en sí*, un verdadero κόσμος νοητός más allá de la realidad y de la conciencia, es un hecho de la mayor importancia para la ética. Tal reino no es inventado, sino que existe como esfera ética ideal» (19). Según esta axiología hartmanniana, en el acto de intuición de los valores el sujeto adopta una aptitud meramente receptora, sin que intervenga para nada en su determinación, pues al tener categoría *en sí* y ser independientes del sujeto, son trascendentes en su realización, si bien, como caracterizados por la nota del deber-ser, tienden a la realidad. A todo valor, añade Hartmann, se corresponde una antinomia de su *ser en sí*; justicia-injusticia, bondad-maldad...

(17) Vid. José F. Lorca Navarrete: *El Derecho Natural, hoy. A propósito de las ficciones*, Edit. Pirámide, Madrid, 1976, págs. 95 y sigs.

(18) Nicolai Hartmann: *Ethik*, Berlín, 1926, pág. 136.

(19) Alfred Steen: *Filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960, pág. 65.

El problema latente en toda la compacta construcción de esta fenomenología no personalista es el del «juicio del valor». Esto es, ¿puede el receptor juzgar o sentir objetivamente (sin sentimiento) que un valor en sí de determinada esencia es, efectivamente, de esa esencia? ¿Es maldad la maldad efectivamente? Podría contestarse que los valores son esencias independientes del sujeto, mas parece que, de alguna forma, recogiendo la opinión de Stern, se representa aquí «un fantasma, pues esa fenomenología de los valores afirma que existen modos subjetivos de sentir que son independientes de los sentimientos y de los sujetos que pudieran experimentarlos» (20).

Salvada esta observación, por lo que nos concierne, interesa averiguar si existen otras formas reales diferentes del sujeto receptor capaces de efectuar el acto de intuición del valor. Refirámonos, por ejemplo, a una «ideología» y a un «partido político».

En Hartmann toda persona es por su subjetividad. La persona es un ser que en su actividad axiológica se define como «administrador libre del deber axiológico en el mundo real» (21). Ahora bien, esa libertad se encuentra limitada por la naturaleza del objeto administrado, por el hecho, dice Bochénski, de que el valor «se nos aparece a todos como cosa dada. Está ahí, ante los ojos de nuestro espíritu, como algo independiente de nosotros, algo que consiste *en sí...* por encima del tiempo y del espacio» (22). Así, pues, el hombre es «realizador» por receptor, mas no creador, lo que ya afectaría a la naturaleza del valor cifrada como independiente, absoluta y objetiva respecto del sujeto, causa, por otra parte, de la posibilidad humana que abarca sólo la «caracterización», pero no la «definición» del valor.

En Scheler, para quien los valores son cualidades *a priori*, cuya independencia garantiza su inmutabilidad, siendo además absolutos, es decir, que no dependen de ningún hecho (23) —sólo nuestro conocimiento de los valores es relativo—, por tanto, transhistóricos

(20) Alfred Stern: *op. cit.*, pág. 76.

(21) Alfred Stern: *op. cit.*, pág. 74.

(22) J. M. Bochenski: *Introducción al pensamiento filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 1965, pág. 67.

(23) Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, págs. 98 y sigs.

y transespaciales, la «realización» del valor encuentra también su fundamento en la persona. Pero mientras Hartmann se reduce a ella, o sea, no existen para él personas (subjetividad-personalidad) de órdenes superiores, asumiendo el Estado o las corporaciones la naturaleza de «sujeto» ó «persona» en el ámbito de las relaciones humanas, mediante el concurso de la técnica del «como si», del ficcionalismo, Scheler admite, fenomenología personalista, como posible la asunción a órdenes superiores. Sin embargo, se aprecia que ambos autores coinciden en que la esencia es absoluta y que, por ello, la persona tiene únicamente el papel de «realizador», no de «creador» de la esfera ética ideal (24).

Siendo así, a la cuestión que antes planteamos puede contestarse ahora que los partidos políticos pueden sólo «realizar» valores (no en Hartmann, sí en Scheler), en tanto que las ideologías, «afirmaciones sentadas a base de cualquier autoridad humana, social o de otra especie» (25), carentes de subjetividad reductible y por ende de personalidad (no en Hartmann, no en Scheler), nunca y en ningún caso podrán intervenir ni siquiera en la «realización» del valor. Otra composición nos situaría no ya frente al empleo de la técnica del ficcionalismo teórico de Hans Vaihinger, sino ante un fraude, en presencia, en suma, de una forzada interpretación unilateral (26) que subvierte el terreno ético con singulares y notables ajustes y repercusiones en lo jurídico-político. Vayamos a una prueba de lo dicho.

Se pregunta Engels en el *Anti-Dübring*, tras examinar tres tipos de moral —cristiano-feudal, moderno-burguesa y proletaria— procedentes de otras tantas bases económicas, «¿cuál es la verdadera? Ninguna de ellas —contesta— en el sentido de validez absoluta y

(24) «Los valores mismos no pueden ser creados ni destruidos», Max Scheler: *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, edic. de E. Husserl, Berlín, 1913, I, págs. 442-489-491; II, pág. 120.

(25) J. M. Bochenski: *op. cit.*, pág. 62.

(26) Luis Recasens Siches: *Tratado General de Sociología*, Editorial Porrúa, México, 1965, pág. 47.

definitiva; pero sin duda la moral que posee más elementos de duración es aquella que presenta el futuro en la transformación del presente; es decir, la moral proletaria... *Rechazamos*, por tanto, toda pretensión de que aceptemos la imposición de cualquier dogmática moral como ley ética eterna, definitiva y, por tanto, inmutable... *Afirmamos*, por el contrario, que toda teoría moral, que ha existido hasta hoy, es el producto, en última instancia, de la situación económica de cada sociedad. Y como la sociedad se ha movido hasta ahora en contradicciones de clases, la moral fue siempre una moral de clase» (27), o sea, y en palabras de Lenin, «la moral considerada exteriormente a la sociedad humana no existe *para nosotros*; es una mentira. La moral, *para nosotros*, está subordinada a los intereses de la lucha de clase del proletariado» (28). He aquí el ejemplo de una moral inyectada en el contenido de la afirmación materialista, sometida a nociones de perdurabilidad (29) y, sobre todo y fundamentalmente, subordinada a los intereses de la clase que, *a priori* y radicalmente, se defiende. En este punto, en atención a la óptica empleada, Raymond Ruyer ha precisado el paralelismo del marxismo, y Freud, al escribir que «el marxismo quiere hacer una "sociología de lo profundo", así como el psicoanálisis es una "psicología de lo profundo". El marxista, como el freudiano, ante los valores que se ostentan, es cínico, o, si se prefiere, radical: no cree en la autenticidad de los juicios de valor conscientes, de las creencias, que son siempre, para él, creencias en "apariencia"; los trata como sín-

---

(27) F. Engels: *op. cit.*, págs. 82-83.

(28) I. V. Lenin: *Petite Bibliothèque Lenine*, Bureau d'Éditions, París, 1936, folleto núm. 8 (*De la Religión*), pág. 70.

(29) La noción de perdurabilidad, atendiendo al cuadro de Scheler, podría admitirse como valoración del sujeto receptor en tanto en cuanto éste se forma una escala de criterios por la que son preferibles los valores más duraderos a los menos duraderos. Pero es preciso subrayar que los criterios que nos formemos no afectan a la relación jerárquica que los valores mantienen *a priori* y que reside en su misma esencia, siendo, en consecuencia, invariable y ajena a la experiencia. Vid. Risieri Frondizi: *op. cit.*, páginas 109-119.

tomas puros, como efectos-signo, no de la libido, sino del interés de clase» (30).

Pero antes de pasar a un breve análisis de las implicaciones que tal concepción lleva consigo se impone un previo distingo entre «valor» y «valoración». Esta es, lógicamente, relativa, el valor absoluto. Nace la valoración del acto caracterizador del valor y este acercamiento al ser en sí puede ser más o menos subjetivo. Se comprende entonces que del valor belleza existan diferentes valoraciones a lo largo de la historia o dentro de uno de sus períodos (31). Comprenderemos, de esta manera, replegándonos a lo dicho más arriba, que un grupo de presión pueda presentar una valoración de un valor distinto de la mantenida por otro, pero no más allá de su caracterización; es decir, fundándose en ésta, sin llegar a definir, crear o destruir el valor. ¿Qué ocurre cuando no sucede así? Está claro que sin una axiología objetiva y absoluta se logra, en primer lugar, romper la ética universalmente válida. A partir de aquí todo es posible.

Para dar explicación de lo expuesto, basta descender a un supuesto concreto. ¿Qué es «moral»? ¿Qué es dialécticamente «lícito» en la concepción materialista? La concepción cristiana del mundo, ética y no positivista, alimenta una actitud ante el fin y los medios en la llama viva de la existencia de unos valores objetivos y en la conciencia de la presencia tangible de una ley eterna rectora del universo, lo que explica el objeto del comportamiento cognoscitivo del hombre. «Si la ley eterna es el dictamen de Dios constituyendo al orden universal merced a su razón y a su poder infinitos —escribe el profesor Elías de Tejada—, el hombre ha de conocer el orden, junto con su postura en relación al orden, salvo quebrantar la naturaleza que le es propia. Esto es, ha de saber el orden con saber racional de conocimiento, entendiéndolo con arreglo a su razón. De modo que participa en el orden a tenor de su libertad y de su razón limitadas, en la

---

(30) Raymond Ruyer: *La filosofía del valor*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pág. 131. Vid. Wilhelm Reich: *Materialismo dialéctico e psicanálisis*, Edit. Presença, Lisboa, 1973.

(31) Raymond Ruyer: *op. cit.*, págs. 77-87.

medida precisa del poder y del entender de la criatura finita» (32). Estos valores objetivos aprehendidos y desprendidos de una ley ética eterna son negados y repudiados expresamente en el materialismo dialéctico, pues, como apunta Lenin, la moral sólo «se deduce de los intereses de la lucha de clase del proletariado» (33). Consecuencias; «moral», «justo» (34) y «lícito» será en cada caso aquello «útil» o «favorable» en la historia de la lucha de clases a los intereses del proletariado; cualquier error, intencionado o no, *podrá ser considerado* como delito ético e incluso delito, en cuanto quebrantamiento de la normación revolucionaria (acto contrarrevolucionario), jurídicamente punible, de los que la historia de los procesos en los sistemas comunistas está llena. Nosotros, convencidos partícipes de la concepción cristiana del mundo, entendemos, por el contrario, que matizar la verdad, como la luz, es oscurecerla y la verdad nunca puede ser sombra, porque es luz de Dios.

Mas si, como se ha visto, el materialismo consiste en negar toda trascendencia y autenticidad a los valores y en tratarlos como intereses o necesidades, con lo que se arruina en sus cimientos toda construcción ética, hará falta conocer, dando un paso más, quién matiza, marca y «define» los intereses y necesidades revolucionarias del proletariado.

Dos datos: primero, la lucha se impone, en todos los órdenes, unilateralmente por el partido, «auténtico» juez de la historia, que obliga a aceptar incondicionalmente sus consignas; «del partido reciben los filósofos —comenta J. de Vries— sus directrices para la lucha ideológica» (35). Recasens Siches, en *Panorama del pensamiento ju-*

---

(32) Francisco Elías de Tejada: *Tratado de Filosofía del Derecho*, Universidad de Sevilla, 1974, tomo I, pág. 23.

(33) I. V. Lenin: *op. cit.*, pág. 69.

(34) Entre los escritos confidenciales en carta a Engels, de fecha 14-XI-1864, Marx expresa haberse visto obligado a introducir en el preámbulo a una de sus obras «dos frases que contenían las palabras deber y justicia: sin embargo —advierte—, están colocadas esas palabras de tal forma que no ocasionan demasiado mal». Marx-Engels: *Cartas*, Edit. Dietz, Berlín, 1959, vol. III, pág. 237.

(35) Josef de Vries: *La Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico*, trad. del alemán por el P. José A. Menchaca, Bilbao, 1960, pág. 57,

ridico del siglo XX (36), calificará las obras de los escritores soviéticos sobre teoría jurídica de «expresión de un vacío mental, de una completa ausencia de pensamiento». «Estos libros soviéticos —escribe— constituyen sólo expedientes políticos cambiantes, al servicio de las sucesivas consignas del gobierno», y «tales cambios —añade en la parte dedicada a Lenin, Stuchka y Reisner— en la teología política oficial ocurren muy frecuentemente, cuando una tesis aceptada como fe dogmática antaño resulta que no se adapta a una nueva situación política». Los tratadistas hacen notar cómo el Derecho soviético, al menos desde 1936 hasta la fecha, aparece claramente como un Derecho puesto por «la conciencia jurídica socialista», que el propio Estado esgrime oportunamente al servicio de esa conciencia, y que no es más que instrumento eficaz para el logro de sus fines económicos y políticos, como últimamente la *Teoría de la soberanía limitada*, atribuida a Breznev, en el campo de las relaciones internacionales. Segundo, las palabras con las que confirma Trotski en 1924 que «ninguno de nosotros puede ni quiere discutir la voluntad del Partido. En definitiva, el Partido siempre tiene razón... Sólo se puede tener razón con y por el Partido, pues la Historia no ha abierto otra vía para

---

cit. por José F. Lorca Navarrete: *op. cit.*, pág. 96. Esta observación de Vries parece, en principio, no coincidir con el propósito de Marx expuesto en la *Crítica de la Filosofía de Hegel*, cuando declara que «de igual modo que la filosofía halla en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales», O. C., edic. citada, I, 1, página 620. La filosofía es en realidad instrumento del partido; sin embargo, nuestro autor no yerra, ya que el artículo 126 de la Constitución vigente en la Unión Soviética prefigura al P.C.U.S. como «la vanguardia de los trabajadores en su lucha por afirmar y desarrollar el régimen socialista», otorgándole así, constitucionalmente, el derecho a regir el sendero teórico-práctico de la revolución, sin restar valor al hecho de la frecuente dicotomía entre partido y proletariado.

(36) Luis Recasens Siches: *Panorama del pensamiento jurídico del siglo XX*, Edit. Porrúa, México, 1963, tomo II, págs. 1084-1086; Umberto Cerroni: *El pensamiento jurídico soviético*, trad. por Virgilio Zapatero y Manuel de la Rocha, Edit. Cuadernos para el Diálogo, S. A., Ediciens, Madrid, 1977, págs. 122 y sigs.

seguir a la razón» (37). Vemos, pues, cómo el relativismo axiológico ha dado el fruto que era de esperar; el dogmatismo y pragmatismo, de un lado, y la fetichización del partido, de otro.

La voz de Trotski y lo que de ella se concluye dan paso al siguiente epígrafe, explícitamente inmersos en la peligrosidad de un terreno donde, como ha escrito Lorca Navarrete, «el dogmatismo o el relativismo, la quimera o el mito, la profecía o la utopía, encuentran amplia base para modelar la realidad a su gusto, para forjar sueños o mitos que la historia misma se encarga de echar abajo, tan pronto como en cada caso se abra una adecuada perspectiva que permita el juicio sereno y la crítica objetiva y desapasionada» (38).

### 3. Negación de la capacidad de creación histórica del hombre. Una teoría relativa y radical de la historia

Karl R. Popper, en su obra *Miseria del historicismo*, sintetiza el historicismo como «un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la producción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o "modelos", de las "leyes" o "tendencias" que yacen bajo la evolución histórica» (39). Atendiendo a este apunte, diremos que la contemplación materialista del mundo trae consigo una concepción y explicación historicista del comportamiento hu-

---

(37) Trotski: cit. en *Los grandes procesos en los sistemas comunistas*, de Annie Kriegel, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 74. Vid., recogida en la misma página, la opinión de Piatákov sobre la fetichización del Partido en la charla informal sostenida en París con Volsky (Valentinov) en 1928, tomando del libro de Robert Conquest: *The Great terror*, MacMillan, Londres, 1968, págs. 129-130.

(38) José F. Lorca Navarrete: *La Historia en el historicismo y en la revolución: del historicismo al sentido revolucionario de la Historia*, sep. de *Verbo*, núm. 124-125, Speiro, S. A., Madrid, 1974, pág. 424. Vid. también *Revolución, Conservadurismo, Tradición*, varios, Speiro, Madrid, 1974, páginas 79-108.

(39) Karl R. Popper: *Miseria del Historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 17.



mano, y así la afirmación contenida en el enunciado del materialismo dialéctico, para lo histórico, cree descubrir esa ley en la tensión contradictoria de las clases sociales a lo largo de la historia, ley económica que se nos muestra como motor de la historia; «las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas —escribe Engels en 1877— no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y cambio; han de buscarse no en la filosofía, sino en la economía de la época de que se trata» (40). Con treinta años se anticipaba Balmes en su meridiana claridad con una de las anotaciones más interesantes que pudieran hacerse a la interpretación materialista. «Supongamos —nos dice— que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única que presida el desarrollo de todas las demás, y cuya aplicación, variada según las circunstancias, sea suficiente para dar razón de todos los fenómenos que ahora se reducen a muchas y muy complicadas. Este sería, sin duda, un adelanto inmenso en las ciencias que tienen por objeto el mundo visible; pero ¿qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? ¿Qué del mundo de la posibilidad?» (41). Veamos, dejando aparte el mundo de la posibilidad, que de entrada el historicismo materialista refuta, sí, en efecto, se cumple o no la presencia de esta «ley» para el mundo de las inteligencias.

Creemos que Marx sostiene una doctrina de los «hechos» en la evolución histórica. Para él la historia es «lucha de clases» y éste es el hecho prevalente en toda ella. El error de Marx está, para nosotros, precisamente en la limitación exclusiva y excluyente que respecto de aquél se hace, cual si no existieran otros «hechos» tanto o más reales que él mismo. Digamos que la doctrina se basa en un «hecho» cierto, pero ¿se resuelven por él todos los demás? Indudablemente, no, y por dos razones incompatibles: porque no toda la historia bélica de la humanidad dependió del factor económico ni la historia uni-

(40) F. Engels: «Ciencia de la historia», en *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Edit. Grijalbo, S. A., Barcelona, 1974, pág. 133.

(41) Jaime Balmes: *Filosofía Fundamental*, Librería de Garnier Hermanos, París, s/f., tomo I, libro 1, cap. 69.

versal en solamente lucha, siendo así que el espectáculo de la historia contradice el determinismo económico (42). Y ¿qué ocurriría, insistimos, si aplicásemos, dando por válida, la «ley» explicadora del hecho de la «lucha de clases» con los demás? Con este método jamás se explicaría cómo Epicteto y Marco Aurelio llegaron a conclusiones similares dentro de la línea de pensamiento estoico, aun perteneciendo a clases diferentes y mediando entre ambos un abismo infinitamente superior, esclavo-emperador, al actual que separa a un burgués de un proletariado. Abordando otro caso, tampoco el marxismo podrá explicar, a juicio de Gilson y nuestro, «cómo el aristotelismo, nacido bajo un régimen de esclavitud, que además su autor admitía como hecho natural, ha podido sobrevivir en el pensamiento de un religioso dominico que vivió en pleno régimen feudal, en un mundo material tan diverso de una ciudad griega, como podía ser un monasterio cristiano del siglo XIII; y después retomar vida en pleno régimen capitalista en el pensamiento de un filósofo alemán del siglo XIX como Franz Brentano» (43).

De nuevo la disonancia es ensordecedora; para estos «hechos» no se cumple la «ley» propuesta. Ambas observaciones rompen dos principios básicos: el de la forma de producción en cuanto fin en sí misma, generadora de todas las manifestaciones del existir humano, y el que resuelve en el antagonismo la fibra del movimiento histórico. De forma muy elemental habríamos de afirmar que, en la pretensión global y sublime de una interpretación macrohistórica, el marxismo desconoce los intersticios de la microhistoria. Pero no es desconocimiento, sino desentendimiento lo que aquí se da.

Cuando Marx edifica la historia sobre la doctrina del «hecho» prevalente de la «lucha de clases», lo que realiza en el fondo es una selección de hechos. La historia no podría conocerse a través de *todos* los «hechos» sin que exigiera una comprobación particularizada milimétricamente de cada uno de ellos, lo que es tarea imposible por inabarcable. Hay, pues, ciertamente una selección que es

(42) Luis Recasens Siches: *Tratado General de Sociología*, edic. cit., pág. 533.

(43) E. Gilson: «Il dialogo difficile», en *Problemi d'oggi*, Torino, 1967, pág. 145.

resultado de la aplicación de un criterio y este criterio es la base y el principio de la teoría. Cuando Marx opta por construir su teoría de la historia, indaga en ella para aceptar únicamente los hechos que apoyan aquello que de antemano pretende defender; relativiza y subjetiviza la historia —volvemos a las interpretaciones unilaterales—, al tiempo que la radicaliza, arguyendo como clave de todos los hechos lo que en realidad sólo significa uno dentro de la larga cadena, un hecho, eso sí, de fuerte trascendencia.

Evidentemente, el que el marxismo se conciba como una nueva visión de la historia, instrumento de investigación y pura metodología para el examen de la móvil realidad, lleva aparejado la siempre polémica discusión del supuesto carácter científico de la doctrina materialista. Importa señalar a este respecto tres opiniones que por su distinta procedencia pueden imprimir un sello de objetividad en el asunto: Popper, Robert S. Hartmann y Ludovico Geymonat. Para el primero, el marxismo, en su definición extrema de concepción perfecta y rematada del mundo, es una clara manifestación anti-científica, ya que en rigor la ciencia es el descubrimiento del infinito. R. S. Hartmann contempla la cuestión desde distintas referencias, lo que le permite concluir que «el marxismo, como teoría social, sufre el mismo carácter seudocientífico que las demás teorías sociales, aunque de manera menos obvia, debido al seudoformalismo de su superestructura hegeliana y al correspondiente empirismo de su subestructura económica. Comparado con las filosofías sociales que se basan en meros conceptos analíticos —añade—, el comunismo es correcto en su convencimiento de que posee un instrumento científico con el cual comprender y transformar a la sociedad. Pero comparado con la ciencia genuina —ratifica— basada en conceptos sintéticos, este convencimiento es erróneo. En tales términos, la estructura de la "ciencia" marxista es sólo aparentemente científica» (44). Frente al representante de la Escuela Anglosajona y al estructuralista axiológico, Geymonat, neopositivista independiente, plantea el dilema «ciencia o historia» como miembro de la Escuela Epis-

(44) Robert S. Hartmann: *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*, F. C. E., México, 1959, pág. 186.

temológica de Milán. Su obra *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (45), posterior a *El Contemporáneo* —estudio sobre Engels, en donde se critica la confusión del materialismo dialéctico con ciertas e impropias generalizaciones de las leyes científicas elevadas a rango de filosofía, crítica dura y repudio, en conclusión, del historicismo científico—, aborda las contingencias y particularidades del dialectismo histórico e interpretación histórica, desde la remodelación de la importancia y desarrollo actuales de la matemática, la física, teoría de la relatividad y la económica cuántica. Esto le lleva a sostener que la investigación científica, para asumir tal categoría, ha de estar y mantenerse en relación entre la verdad absoluta y relativa, haciendo posible que los resultados sean modificables.

En resumen, revalidando mentalmente lo que la concepción materialista impone, no puede extrañar que el historicismo marxista conlleve las contradicciones de todo farragoso empeño que intenta privar al hombre, de una forma u otra, de lo que es el aire, la esencia espiritual de su existencia: la libertad y responsabilidad, monolitos inquebrantables que sostienen el templo de la ética, la moral, y que son por sí mismos santuarios de la Creación.

Si Marx, al igual que otros autores como Freud y Nietzsche, se coloca frente al hombre y su historia en la subversión de los valores, ofreciendo una panorámica del devenir montada sobre coordenadas independientes de todo el esfuerzo humano en el tiempo anterior, a poco que contemplemos tan desolador balance, la interrogante escéptica ha de ser la del cómo aliar el crédito de futuro que se nos abre, partiendo de tan drástico descrédito del pasado. Este es el tránsito más inmediato entre el nihilismo inicial, escepticismo subsiguiente y nihilismo final.

Y así, en este mar de contradicciones y monismos insatisfactorios, espigando la literatura marxista de trasfondo historicista, encontramos, entre otros, los siguientes textos:

«Los individuos son según lo que manifiesta su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con los objetos

---

(45) Ludovico Geymonat: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Edit. Garzanti, Milán, 1977.

que producen como con la manera de producirlos. Lo que son los individuos *depende* de las condiciones materiales de su producción... Así aparece, de buenas a primeras, una relación materialista de los hombres entre sí, *relación condicionada* por las necesidades y el modo de producción y que es tan antigua como los propios hombres; relación que da lugar a formas incesantemente nuevas y, por consiguiente, a una historia, sin que haya necesidad de que un misterio cualquiera venga a unir además a los hombres entre sí de otra forma» (46). «Para el materialista práctico, es decir, el comunista, se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar y cambiar prácticamente las cosas establecidas» (47), pues «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo» (48).

Cada una de estas citas, aceptadas, como hipótesis de trabajo, separadamente, puede que mantengan cierto sentido y grado de validez. Un cuerpo de ideas requiere, sin embargo, el acoplamiento perfecto, en reciprocidad general o particular, de todos sus componentes; exigencia que no se cumple en los ejemplos apuntados, provocando la pérdida de congruencia de base, también para sus descripciones singulares. Si no fuera así, ¿cómo cambia, si es que cambia, lo que se dice determinado desde un principio? Volvemos otra vez, por analogía, sobre lo que más arriba expusimos al reflexionar si la acción revolucionaria era un auténtico acto libre. En síntesis, retornamos al tema de la libertad, encuadrado ahora en la perspectiva de la historia.

Valga aquí, finalmente, un alto en la precisión sartriana que, sin negar la fórmula del materialismo en cuanto al origen, modo de producción y condicionamiento en el desarrollo de los epifenómenos, caracterizando la historia a través de sucesivas polarizaciones de fallos y éxitos, tensiones contradictorias y contraposiciones, insiste en

---

(46) Carlos Marx: *Idéologie allemande*, O. C., edic. cit., I, 5, páginas 15 y sigs.

(47) Carlos Marx: *op. cit.*, I, 5, pág. 31.

(48) Carlos Marx-F. Engels: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Edic. cit., tesis XI, pág. 12.

su *Crítica de la Razón Dialéctica* en señalar a la teoría del conocimiento como el punto más débil de la doctrina marxista. Atento a esta falla, que habría de localizarse en la raíz de la propia fórmula del materialismo dialéctico, recurre Sartre al histórico, en bien de una actividad creadora de la subjetividad, introduciendo en *¿Qué es la literatura?* (49), con el deseo de una mejor comprensión de la historia —que, según él, no es totalmente subjetiva ni totalmente objetiva—, el nuevo concepto de lo que denomina «antidialéctica» (50), que es en sí misma dialéctica, y que posteriormente, en su primera obra citada (51), va a separar de la dialéctica con el fin, lo deducimos por lo escrito hasta ahora, de exponer una teoría social que acabe con los aspectos subjetivos y objetivos de la existencia humana. Ya en el ensayo preliminar *Marxismo y Existencialismo* declara explícitamente cómo una de las metas del existencialismo es el logro y descubrimiento de la «síntesis concreta... dentro de una totalización dialéctica cambiante que no es otra cosa sino la historia» (52).

No menospreciaríamos el éxito de la consecución real de esa «síntesis concreta», ni subjetiva ni objetiva, pero tampoco esto nos parece suficiente para acallar el núcleo de la permanente discusión. Si «el existencialismo también quiere situar al hombre en su clase y ante los conflictos que le oponen otras clases, empezando por la forma y las relaciones de su productividad, pero puede enfocar esta «situación» en su aspecto de existencia... (y) quiere así reintroducir la singularidad insuperable de la aventura humana» (53), este hombre «en situación», pese a todo, persiste concebido como «realidad material»; es decir, un «ser orgánico» funcionalizado a otras realidades materiales que lo interaccionan en multitud de relaciones recí-

(49) Jean Paul Sartre: *¿Qu'est-ce que la littérature?*, Situations II, Librairie Gallimard, París, 1947, pág. 86.

(50) Vid. Ignacio Sotelo: *Sartre y la Razón Dialéctica*, Edit. Tecnos, Madrid, 1967, págs. 89-104.

(51) Jean Paul Sartre: *Critique de la Raison Dialectique et Question de Méthode*, Librairie Gallimard, París, 1960, I, pág. 129.

(52) Jean Paul Sartre: *op. cit.*, pág. 29.

(53) Jean Paul Sartre: *op. cit.*, pág. 108.

procas, que no puede llegar más allá de una «libertad situacional». Y la libertad es mucho más que esto.

En el enorme panorama de la libertad, Popper, en su referido estudio, selecciona entre muchos el tema del ayuntamiento historicismo-activismo. En principio, parece que existe de por medio un acusado carácter contradictorio y, en efecto, así es, hasta el punto de que Popper concluye irónicamente que es factible conceder a la razón humana un cierto papel activo siempre y cuando «esté de acuerdo con los cambios futuros previstos por la ciencia historicista y les ayude a realizarse», pues de lo contrario el activismo no será «más que un sueño utópico» (54). Este puede ser un dato indicativo a la hora de intentar una comprensión de las antinomias de las citas anotadas anteriormente, y recapacitar sobre el argumento global de la afirmación materialista, que ha olvidado, en lo histórico, «el importante papel que en la cultura y en la historia juega el individuo creador. La obra de éste, en lo que tiene de individual creación, es imprevisible, porque no se origina de modo forzoso dentro y por virtud de un conjunto cerrado de previstas determinaciones que tengan que conducir a un resultado único... El olvido del factor individual en la sociedad, en la cultura y en la historia implica un gravísimo error» (55). Y el gravísimo error está ahí, en un hombre al que no le queda, extirpado del protagonismo de la historia en el continuo renovarse del vivir histórico, del que sólo Dios conoce el sendero, el día y la hora, sino ser sorprendido espectador encadenado a su moviente asiento.

(54) Karl R. Popper: *op. cit.*, págs. 64-65.

(55) Luis Recasens Siches: *Tratado General de Sociología*, edic. cit., pág. 531.