

## ¿POLIS SIN POLITEIA? \*

Javier Muguerza

Catedrático de Ética de la U.N.E.D.



A producción filosófica del profesor Ernesto Garzón Valdés ha venido caracterizándose desde sus orígenes por una inequívoca unidad de estilo, al que con el tiempo habría de convenir, en un amplio sentido, la apellidación de “analítico”. Como gustaba de decir el filósofo catalán José Ferrater Mora, el estilo en filosofía no es simplemente, ni acaso primordialmente, un asunto de *estética* sino lo es asimismo de *noética*, resultando por tanto inextricable de los contenidos *doctrinales* a los que sirve de vehículo. Pero ya sea que dichos contenidos procedieran de la filosofía del derecho, la filosofía social o la filosofía política, lo que el estilo filosófico de Ernesto Garzón Valdés no ha sido nunca es “doctrinario”, como lo suele ser cuando a no pocos filósofos analíticos les impone algo así como un ortopédico corsé de hierro que les veda ocuparse con soltura de autores y de temas ajenos en principio a semejante afiliación.

---

\* Una versión alemana de este texto aparecerá en el volumen colectivo de Georg Henryk von Wright-Werner Krawietz (eds.), *Oeffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrunde und der Legitimität des Rechts* (Festschrift für Professor Ernesto Garzón Valdés), Berlín, en prensa.

De ahí que mi sorpresa fuera tan sólo relativa cuando tuve ocasión de conocer un temprano trabajo de Garzón Valdés, imagino que poco frecuentado por el grueso de sus lectores habituales, que —titulado “La *pólis* sin *politeía*”— ofrecía una de las primeras noticias existentes en lengua española de la obra de Ernst Bloch *Naturrecht und menschliche Würde*<sup>1</sup>.

En lo que sigue dicho texto va a servirme de pretexto para esbozar una somera discusión de la cuestión que le da título. Con ello no solamente trato de rendir un modesto homenaje a la curiosidad intelectual del maestro argentino, que tanto ha estimulado la de cuantos hemos aprendido de él, sino que mi homenaje se dirige también a resaltar la intención emancipatoria que le lleva a cifrar en aquella cuestión el tema capital del libro del gran filósofo marxista. Una intención que ambos, Bloch y Garzón Valdés, parecen compartir, por grande que sea, como lo es, la distancia filosófica que les separa y que el texto del segundo no deja de subrayar críticamente.

El trabajo de Garzón Valdés lleva como subtítulo el de “Ernst Bloch y el problema del derecho natural” y su punto de partida es la clásica contraposición entre *physis* y *nómos*. Dicha contraposición ha inducido al derecho a acometer la empresa secular de conciliar la irrenunciable aspiración humana a la justicia, que trasciende la siempre imperfecta aproximación a la misma de cualquier ordenamiento jurídico dado, con la no menos perentoria necesidad que los hombres han experimentado de un orden positivo de este género que mejor o peor asegure la paz social. De la dificultad de lograr tal conciliación de testimonio en nuestros días la terca persistencia de la polémica entre *iusnaturalismo* y *iuspositivismo*, en que la recurrencia constante de idénticos argumentos y contrargumentos acaba, según Garzón Valdés, volviendo “tediosa y estéril la discusión acerca de la esencia del derecho y de la ley jurídica”.

Dejando a un lado al iuspositivismo, y concentrándonos en el iusnaturalismo, dos resultaban ser a la sazón las posibles salidas del *impasse* para Garzón Valdés, a saber, la que toma por hilo conductor la noción de “naturaleza de las cosas”, reactualizada por Gustav Radbruch a finales de los años cincuenta<sup>2</sup> y la propuesta precisamente por Bloch, tres años antes de la publicación del texto que comentamos, a través de lo que en la jerga de

<sup>1</sup> Ernesto GARZÓN VALDES: “La *pólis* sin *politeía*”, *Sur*, 286, 1964, pp. 30-41 (hay versión alemana de este texto, “Die Polis ohne Politeia”, en B. Schmidt, ed., *Materialien zu Ernst Bloch “Prinzip Hoffnung”*, Francfort del Main, 1978).

<sup>2</sup> Cfr. sobre este punto E. GARZÓN VALDES: “El pensamiento jurídico de Gustav Radbruch”, introducción a G. Radbruch, *La naturaleza de la cosa como forma del pensamiento jurídico*, Córdoba (Argentina), 1963, y *Derecho y “naturaleza de las cosas”*, Córdoba (Argentina), 1970.

hoy en día llamaríamos su “deconstrucción” del derecho natural. Para dejar hablar al propio Garzón Valdés, se trataría o bien de “volver a la naturaleza de las cosas y extraer de ellas las condiciones objetivas que aseguren un orden positivo con un *mínimum* de justicia”, o bien de “aceptar el carácter utópico del derecho natural y conformar el presente de tal modo que haga posible la realización futura de aquél”, a lo que añade que lo que distingue una de otra a ambas salidas “es la dirección opuesta del camino elegido: el de la primera avanza del ser que es al ser que debe ser; el de la segunda, del deber ser deseado al ser que actualmente es”<sup>3</sup>. Una versión ésta jurídica del inveterado dilema del *ser* y el *deber ser*<sup>4</sup>, cuya raigambre ética no se le oculta a Garzón Valdés.

De las diversas tesis que articulan “la concepción blochiana del derecho natural”, escudriñadas por Garzón Valdés en su trabajo, a nosotros nos interesa retener un par de ellas. Hélas aquí en la formulación del autor: en primer lugar, “el derecho natural es complemento indispensable de la utopía social”; en segundo lugar, “el objetivo supremo del derecho natural, que no es otro que asegurar la dignidad del hombre, sólo puede ser alcanzado en un orden concreto cuyo contenido y fin sea la libertad, un orden que transforme a la sociedad en *pólis* sin *politeía*”<sup>5</sup>. Por nuestra parte, nos habremos de detener muy brevemente en la primera de esas tesis para pasar después a demorarnos un poco más en la segunda, que es la que en realidad nos va a ocupar y a propósito de la cual ensayaremos lo que musicalmente cabría tal vez denominar “algunas variaciones sobre un tema de Bloch-Garzón Valdés”.

En principio, la reivindicación blochiana de un cierto derecho natural desde el marxismo no podría revestir un aire más paradójico, habida cuenta de que Marx pasa por ser un acerbo crítico de la ideología de los “derechos humanos”, derechos estos últimos tenidos a su vez por la expresión culminante de aquel derecho natural. Más aún, la “reserva de Marx” ante el derecho natural parece constituir por otra parte una particularización de una más general reserva ante el derecho a secas, invariablemente considerado en términos marxistas como un instrumento al servicio de la clase dominante. Bloch comparte ampliamente esta “saludable desconfianza” hacia el derecho en tanto que instrumento de dominación, lo que le lleva a aventurar con

<sup>3</sup> E. GARZÓN VALDES: “La *pólis* sin *politeía*”, *cit.*, p. 31.

<sup>4</sup> Cfr. E. GARZÓN VALDES: “Die Beziehungen zwischen Sein und Sollen”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 41, 1965, así como “Über das Verhältnis zwischen dem rechtlichen Sollen und dem Sein”, en G. Kohlmann (ed.): *Festschrift für Ulrich Klug zum 70. Geburtstag*, Colonia, 1983.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 32-33.

alguna rudeza que mientras la moral, el arte o la ciencia —y hasta el mismo humanismo subyacente a la religión— son manifestaciones ideológicas que, tras haberse liberado algún día de sus actuales condicionamientos clasistas, conseguirían con toda probabilidad sobrevivir en una sociedad sin clases, la jurisprudencia perecerá en gran parte en tal proceso<sup>6</sup>. Descendiendo al detalle, Bloch conjetura la transformación en anacrónicas de figuras delictivas como la estafa, la defraudación o el robo, con o sin homicidio; y, aunque no se muestra tan optimista acerca de la desaparición de los delitos pasionales, confía no obstante en que el desvanecimiento de la institución de la propiedad modificará profundamente pasiones como la envidia, la ambición “y sobre todo, los celos”. En cualquier caso, se convertirán en “prehistóricos” los apartados más “superestructurales” del *corpus iuris*, desde el derecho mercantil al derecho político, y eso basta para explicar, en opinión de Bloch, que Marx no se creyera obligado a prestar al derecho positivo otra atención que la que éste merecería en cuanto transitorio “epifenómeno” de la propiedad institucionalizada.

Ahora bien, la indiferencia de Marx hacia el derecho positivo no se extiende —advierte Bloch— al derecho natural. En Marx no hay rastro, por ejemplo, del menosprecio del derecho natural por parte de la Escuela histórica del Derecho, para la que la tradición iusnaturalista únicamente habría producido “sueños del pensamiento”. Como tampoco lo hay de la reducción positivista de ese mismo derecho natural a un simple “aditamento ornamental” o una “idealización” del derecho vigente en el momento. Marx no podía dejar de ser consciente de que el derecho natural había alentado los postulados de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa. Y, como añade Bloch, el odio vertido por la jurisprudencia positiva del siglo XIX sobre las construcciones racionales postulativas de los siglos XVII y XVIII tendría que hacer a éstas merecedoras de la estima del marxismo. Nada se oponía, pues, a que el socialismo acabara asumiendo como propia la bandera humanista de los viejos derechos fundamentales. Otra cosa es que el marxismo, con Marx a la cabeza, se muestre reticente en lo que toca a las “ilusiones del derecho natural burgués”. Mas dichas ilusiones, como la creencia en una “naturaleza humana inmutable” y la proclividad a teorizar acerca de ella ahistórica y apriorísticamente, no son sino la cáscara de un fruto que el marxismo ha de saber aderezar a base de realismo y de sentido histórico. Ese fruto tantas veces prohibido son, en definitiva, los derechos humanos interpretados como

---

<sup>6</sup> Ernst BLOCH: *Naturrecht und menschliche Würde*, Gesamtausgabe, vol. VI, Francfort del Main, 1961 (hay traducción castellana de esta obra por Felipe González Vicén, Madrid, 1980), cap. XX, pp. 206-238.

“derechos del pueblo”, comenzando para el marxismo por los de la clase trabajadora. La tradición iusnaturalista, nos recuerda Bloch, se inscribe en la historia del pensamiento utópico. La utopía de Moro descansa en la idea iusnaturalista de la libertad natural del individuo, de la misma manera que el trasfondo del derecho natural de Grocio es un liberalismo utópico. Y de éste a Pufendorf, el iusnaturalismo se halla incrustado en la conciencia burguesa más progresiva, formulando abierta y consecuentemente las aspiraciones de la burguesía revolucionaria. En cuanto a los Owen, Fourier o Saint-Simon del siglo XIX, apoyan claramente en categorías iusnaturalistas su contraposición de la “razón socialista” a la “antinaturalidad de la situación actual”. A la par que se habla, por lo tanto, de utopías sociales o incluso socialistas, como en el llamado “socialismo utópico”, cabría también hablar de “utopías jurídicas”, como es señaladamente el caso del mejor iusnaturalismo. El denominador común de unas y otras utopías —concluye Bloch— se encuentra, en fin, en su común invitación a saltar por encima de lo dado, avizorando la posibilidad de un mundo mejor allende el existente.

Con todo, Bloch no omite distinguir entre “utopía social” y “derecho natural”. Así, escribe: “Aun cuando las *utopías sociales* y las *teorías iusnaturalistas* estaban de acuerdo en lo decisivo, en el logro de una sociedad más humana, entre ambas subsisten diferencias muy importantes. Concisamente expresadas, esas diferencias son que la utopía social se halla dirigida a la felicidad humana, en tanto que el derecho natural se halla dirigido a la dignidad humana. La utopía social diseña de antemano situaciones en las que dejan de existir los *agobiados* y *oprimidos*, mientras que el derecho natural construye situaciones en las que dejan de existir los *humillados* y *ofendidos*... Las utopías sociales se dirigen principalmente a la *dicha* o, por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que mantienen aquélla. Las teorías iusnaturalistas, en cambio, se dirigen predominantemente a la *dignidad*, a los derechos del hombre, a la procuración de garantías jurídicas de la seguridad o libertad humanas en tanto que categorías del orgullo humano. Y de acuerdo con ello, la utopía social está dirigida, sobre todo, a la eliminación de la miseria humana, mientras que el derecho natural está dirigido, ante todo, a la eliminación de la humillación humana, esto es, la utopía social quiere quitar de en medio todo lo que se opone a la *eudemonia de todos*, mientras que el derecho natural quiere terminar con todo lo que se opone a la *autonomía* y a su *eunomía*”<sup>7</sup>. A la luz de esta elocuente y ciertamente hermosa caracterización de Bloch, quienes no compartimos sus afi-

<sup>7</sup> *Ibid.*, Vorwort, pp. 13-14; cap. XX, pp. 234-235.

ciones iusnaturalistas nos podríamos, no obstante, preguntar si cuanto en ella se predica del “derecho natural” no sería más apropiadamente predicable de la “ética”.

En pro de una respuesta afirmativa a esta pregunta cabría aún alegar que dicha *ética* —por transitar, como veíamos, del *deber ser* al *ser* y no a la inversa— se halla a salvo del peligro de incurrir en ningún género de “falacia naturalista”, lo que no siempre ocurre —como, por lo demás, su mismo nombre parece indicar— con “iusnaturalismos” menos sofisticados que el de Bloch. Pero lo cierto es que este último previene contra una apresurada “sustitución del derecho natural por la moral”, como dando a entender que cualquier realización política de la ética —sin cuya pretensión ésta no pasaría de constituir para Bloch una utopía abstracta o, por lo menos, no alcanzaría a constituirse en lo que llama una “utopía concreta”— requiere del concurso del derecho positivo “corregido” por el derecho natural. Desde una perspectiva diferente, José Luis L. Aranguren ha señalado que una posible “función” del derecho natural, que en cuanto tal daría *un paso más* sobre la ética, vendría a consistir en su constitución —siquiera será *pre-positivamente* o a título anticipatorio— como una verdadera *realidad jurídica*, cosa que no tendría por qué acontecer con aquellas “exigencias morales” que para nada aspiran a plasmarse, a través del derecho positivo, en la configuración “política” de la sociedad<sup>8</sup>. Así habría acontecido, por ejemplo, con el derecho natural que la Asamblea Nacional de Francia convirtió en 1789 —bajo la forma de “derechos del hombre y del ciudadano”— en derecho positivo, mostrándose así, de paso, que más que de “natural” aquel derecho merecería ser calificado de “histórico”, como se desprende del hecho de que su “positivación” tuvo lugar en el contexto sociocultural del Siglo de las Luces, pero hubiera sido en cambio impensable en la Edad Media. Aun cuando, en un obvio sentido, continúe siendo razonable reprochar al derecho natural que ni es “demasiado derecho” ni tampoco “demasiado natural” —lo que sobradamente justifica la consideración de esa expresión como un auténtico infortunio lingüístico—, no habría, pues, que olvidar que entre las *exigencias morales* relativas a la ética política o la moralidad pública —a diferencia de las confinadas, supongamos, en la moral privada o la ética personal— y la positividad jurídica de la época, en nuestro caso la legislación revolucionaria de finales del XVIII, da la sensación de “mediar” una distancia, la distancia que separa a lo que no es *ya* ética de lo que no es derecho *aún*, y es en esa suerte de espacio intermedio o mediación donde se instala el iusnaturalismo de Bloch.

<sup>8</sup> José Luis L. ARANGUREN: *Ética y política*, Madrid, 1963, cap. II, “La ética política y el derecho natural” (recogido en *Obras*, Madrid, 1965, cfr. especialmente pp. 1017 y ss.).

Pero, antes de abandonar este punto, se impone todavía recordar que Marx —quien, según Bloch, no extendía al derecho natural sus reservas ante el derecho positivo— sí que expresó reservas, como advertíamos más arriba, ante aquellos derechos naturales que serían los derechos humanos positivizados en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de la Asamblea Nacional francesa. No es éste momento ni lugar de detenernos en tan compleja como archidebatida cuestión<sup>9</sup>. De modo que nos contentaremos con apuntar que lo que, para Bloch, objetaría Marx ante todo —y hasta se diría que ésa hubiese sido su única objeción— era la escisión operada entre unos y otros derechos, los del hombre y los del ciudadano, en el mismo enunciado de la citada Declaración: como escribiera Marx, “los llamados derechos del hombre, los *droits de l'homme* en cuanto distintos de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del burgués”, esto es, los derechos del hombre egoísta o individuo “replegado en su interés privado” frente al que “el ciudadano del Estado”, cuyos intereses se subordinan asimismo a los de la burguesía, “no es más que una abstracción”, pues “*la vida política* aparece como un simple medio cuyo fin es *la vida de la sociedad burguesa*”<sup>10</sup>. Marx no habría denunciado, en consecuencia, derechos humanos tales como la libertad de asociación o la resistencia a la opresión, cuyo disfrute era el primer interesado en defender y poner a disposición de los trabajadores, sino tan sólo las limitaciones burguesas de los mismos<sup>11</sup>. Pues la escisión entre *derechos del hombre* y *derechos del ciudadano* se corresponde rigurosamente —como no se le oculta a nadie que haya leído a Marx, pero tiende a ser olvidado, lamenta Bloch, por quienes se apresuran a criticar su tratamiento de los derechos humanos— con la existente entre la *sociedad civil* y el *Estado*.

“La realización concreta de los postulados de la Revolución Francesa” —resume con acierto Garzón Valdés<sup>12</sup>— “significa la superación de una dualidad hasta ahora no resuelta entre la realidad del *burgués* y el ideal del *ciudadano*. Bloch retoma aquí no sólo el concepto de la «verdadera democracia» de Marx, sino también el antiguo imperativo rousseauiano: «Lo que provoca la miseria humana es la contradicción entre nuestro deber y nuestros apetitos, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. *Transformad al hombre nuevamente en una unidad y lo haréis tan feliz como es capaz de serlo.*» Este imperativo conduce a la identidad entre la

<sup>9</sup> Véase al respecto Manuel ATIENZA: *Marx y los derechos humanos*, Madrid, 1983.

<sup>10</sup> Cfr. el *locus* clásico de MARX: *Zur Judenfrage*, en K. Marx-F. Engels Werke, Berlín, 1958 y ss., vol. I, pp. 347-377.

<sup>11</sup> BLOCH, *op. cit.*, pp. 200 y ss.

<sup>12</sup> GARZÓN VALDES, *loc. cit.*, p. 36.

existencia privada y la existencia pública, entre el «ser-hombre» y el «ser-ciudadano». Está presente en la revalorización de la *pólis* griega como orden de armonía perfecta entre el *polítes* y el hombre”.

Pero con esto ya pasamos a la segunda, y principal, de las tesis de Bloch que nos interesaba examinar. Bloch es tan contundente como explícito al respecto y merece la pena volver a citar por extenso sus palabras: “Solidaridad en el socialismo significa que, en lo relativo a los derechos del hombre, *l’homme* no representa ya el individuo egoísta, sino el individuo socialista, el cual, según la profecía de Marx, ha transformado sus *forces propres* en fuerzas político-sociales. De tal suerte que *le citoyen*, que en la Revolución Francesa vivía en un más allá abstractamente moral, es ahora rescatado de dicho más allá y retrotraído a la terrenalidad de la humanidad en sociedad... Y sólo entonces, dice Marx, se habrá llevado a cabo la emancipación del hombre”<sup>13</sup>. “De acuerdo con la chocante proposición de Lenin de que no hay ningún Estado libre, porque donde hay libertad no hay Estado y donde hay Estado no hay libertad, podría decirse también que un «Estado verdadero» es una *contradictio in adiecto*... Figuras verdaderamente objetivas en este terreno son las unidades lingüísticas, las naciones, las tradiciones culturales... La figura que rodea todo esto, llamado reino de la libertad, una figura de un orden hecho verdadero y concreto, con la libertad como único «para qué» y contenido de este orden, sería por primera vez *pólis*, pero sin *politeía*”<sup>14</sup>. “El Estado, en tanto que socialista, sería, según la consigna de Marx, el Estado en su *forma completamente invertida*, no comparable con ninguna de las anteriores. El Estado funciona simplemente como servidor de su propio acabamiento, un andamiaje y unos travesaños provisionales para la edificación del no-Estado... Como proclama Marx en el *Manifiesto comunista*, en lugar de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus oposiciones de clase aparece una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición para el libre desenvolvimiento de todos”<sup>15</sup>. ¿Qué impresión nos producen hoy estas palabras, treinta años después de haber sido tan enfáticamente pronunciadas?

En honor de Bloch, hay que decir que éste no se llamaba a engaño por entonces acerca de la “realización del socialismo” bajo Stalin. De hecho, las publicó tras exiliarse de la estalinista Alemania del Este y cambiar su cátedra de Leipzig por la de Tübingen en la democrática del Oeste, lo que mueve a Garzón Valdés a recordar irónicamente la sorpresa de Benjamin Constant

<sup>13</sup> BLOCH, *ibidem*, pp. 204-206.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 309.

ante la afirmación de Friedrich Schlegel, quien en su tiempo prefería por el contrario la vida de Viena “porque allí no había libertad de prensa”. Paradojas aparte, Garzón Valdés también hace observar que cualquier objeción a Bloch fundada en su trágica experiencia individual se estrellaría ante la respuesta de que la realidad vivida no coincide con la deseada y ha de ser normativamente juzgada desde la utopía más bien que al revés<sup>16</sup>. Y Garzón Valdés insiste en llamar la atención sobre la particularidad de que el marxismo de Bloch, junto con el de Leszek Kolakowski en éstas mismas fechas, ha optado decididamente por desandar el itinerario de Engels y discurrir “desde el socialismo científico al utópico”. Su filosofía del derecho, desde luego, está a cien leguas de la concepción de este último por parte de un Vychinski, criticado en el libro con severidad, y lo que entiende Bloch por socialismo nada tiene que ver con el llamado “socialismo real”.

Pero la oportuna alusión a Kolakowski nos da pie a concentrarnos en el meollo de la tesis de Bloch que estamos ahora examinando. Pues, tan sólo una década más tarde, Kolakowski hubo de reputar de “mítica” —el *mito de la autoidentidad*<sup>17</sup>— la predicción o, para ser exactos, la propuesta marxista de una futura “identificación del hombre como individuo y el hombre como ciudadano” o, generalizándola en términos sociales, la “identificación de sociedad civil y sociedad política”. La escisión entre estas últimas, es decir, la escisión entre la sociedad propiamente dicha y el Estado, sería para Marx correlativa de la escisión en clases de la sociedad sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción. Y concluiría escindiendo, como veíamos, al hombre mismo, que podría como ciudadano gozar abstractamente de derechos políticos por completo carentes de contrapartida real en su vida concreta de individuo sometido a la explotación económica. De donde se sigue que la identificación del individuo y el ciudadano habría de comportar la superación de la división clasista de la sociedad y, en definitiva, la abolición del Estado, cuyo cometido fundamental es el de sancionar la dominación de unas clases sobre otras. En sus últimas presentaciones de nuestro mito, Kolakowski ha tendido a interpretarlo como un *mito metafísico*, a saber, el “mito de la identidad sujeto-objeto”<sup>18</sup>. En el caso de Marx, la identidad entre el

<sup>16</sup> GARZÓN VALDES, *loc. cit.*, pp. 38-39.

<sup>17</sup> Leszek KOLAKOWSKI, “The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought”, en L. Kolakowski-St. Hampshire (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal*, Nueva York, 1974, pp. 18-35 (cfr. también la réplica de Stuart Hampshire, “Unity of Civil and Political Society: Reply to Leszek Kolakowski”, *ibidem*, pp. 36-44; hay traducción castellana de ambos ensayos por José Álvarez, Valencia, 1976).

<sup>18</sup> L. KOLAKOWSKI: *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford, 1978 (hay traducción castellana de Jorge Vigil, Madrid, 1980 y ss.), vol. I, caps. 3-9.

sujeto y el objeto del proceso histórico. En virtud de ella, los hombres cobrarían conciencia de su autoría respecto de las leyes sociales a las que presumiblemente se hallan sometidos, con lo que la tradicional antinomia entre la libertad de los agentes históricos y la supuesta necesidad del curso de la historia vendría ahora a resolverse deparando a aquéllos la oportunidad de asumir el control de éste. O, con otras palabras, se haría posible la Revolución. Y, en rigor, dicho mito no es a su vez sino la reducción antropológica de una versión del mismo, como la hegeliana, en la que resplandece su carácter de *mito teológico*, pues Dios, más bien que el hombre, sería el auténtico sujeto de la historia, necesitando de sus objetivaciones —y, muy concretamente, de su objetivación humana— para autoconocerse en su despliegue histórico y, de esta manera, consumarlo<sup>19</sup>. Con el marxismo, pues, culminaría, en opinión de Kolakowski, ese doble proceso de humanización de Dios y divinización del hombre que era, al parecer, moneda acuñada en el misticismo nórdico postrenacentista representado por Angelus Silesius, pudiendo rastreárselo, con diversas modulaciones, en las inclinaciones panteístas del neoplatonismo cristiano medieval, desde Escoto Eriúgena al Maestro Eckhart. Ante la realidad del comunismo contemporáneo, en que finalmente ha venido a parar dicho proceso, Kolakowski no puede por menos de concluir que la autodeificación marxista de la humanidad ha acabado deshumanizándola y hasta convirtiéndola en inhumana, lo que le lleva a compendiar la aventura del marxismo con la lapidaria sentencia de que “Prometeo despertó de su sueño de poder tan ignominiosamente como lo hizo Gregor Samsa en la novela de Kafka”. A nosotros, sin embargo, no nos interesa aquí y ahora calibrar el acierto o desacierto de una conclusión como aquélla, en verdad no menos teológica que el mito que pretende debelar. Y de ahí que parezca preferible atenernos a su primera presentación, harto más sobria, del “mito de la autoidentidad” como un *mito político*: un mito sustentado en la idea de “una comunidad de hombres libres, iguales y fraternos o solidarios llamada a superar la contraposición entre la sociedad y el Estado”<sup>20</sup>. ¿Qué es lo que hay detrás de dicho mito?

Por lo pronto, el clásico que inspire esta versión del mito no podrá ya ser Hegel, de quien Marx efectivamente toma la distinción entre sociedad y Estado, pero negándose a concederle la necesidad de su permanencia que

<sup>19</sup> *Ibidem*, así como cap. 1, especialmente pp. 7-39, 56-80.

<sup>20</sup> Puede verse sobre el particular mi trabajo “Más allá del contrato social”, cap. 7 del libro *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, pp. 255-376, especialmente pp. 268 y ss.

Hegel le concedía <sup>21</sup>. Para la tradición del liberalismo en que mejor o peor se mueve Hegel, la contraposición entre la sociedad y el Estado ha de ser permanente o, mejor dicho, insuperable, pues ni el Estado podría reemplazar a la sociedad so pena de incurrir en el totalitarismo ni tampoco, en el otro extremo, tornarse superfluo, lo que equivaldría a desembocar en el anarquismo. En Marx no hay asomo de lo primero, pues incluso la concepción del Estado de un Lasalle le parecía una indeseable y peligrosa glorificación del mismo; en cuanto a lo segundo, y por más que haya que hacer caso de la advertencia de Paul Thomas contra una apresurada equiparación de marxismo y anarquismo en base a su común reluctancia ante la idea del Estado <sup>22</sup>, no habría que echar en saco roto la posibilidad de que uno y otro compartan al menos algunos de los supuestos inspiradores del “mito de la autoidentidad”, cuestión sobre la que enseguida volveremos. Pero antes, y en orden a detectar la auténtica fuente de Marx en este punto, quizá valga la pena reproducir un fragmento suyo —glosado por Bloch párrafos atrás— que Kolakowski considera justamente como la formulación seminal del mito: “Sólo cuando el hombre individual reabsorba al ciudadano abstracto del Estado, sólo cuando el individuo haya reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y, en consecuencia, no vuelva nunca a separar de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se habrá dado cima a la emancipación humana” <sup>23</sup>. ¿Cómo no reparar en que la alusión, en francés, a las “propias fuerzas” del hombre delata la presencia de Rousseau —sagazmente subrayada por Garzón Valdés en su momento—, pues constituye, en efecto, una cita literal de aquél, a quien acaba Marx de referirse en el texto del que procede la de Kolakowski? <sup>24</sup>. Como vemos, al menos para descubrir los orígenes de esta versión del mito no es menester remontarse al neoplatonismo. Y, en cuanto al mito mismo, tampoco parece encerrar ni presuponer

<sup>21</sup> Cfr. el también *locus* clásico de MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en K. Marx-E. Engels Werke, cit., vol. I, pp. 378-391.

<sup>22</sup> En el interesante libro de Paul THOMAS: *Karl Marx and the Anarchists*, Londres, 1980, pp. 13-17, se rechaza la idea de que las discrepancias entre marxistas y anarquistas —y, muy concretamente, entre Marx y Bakunin— fueran simplemente estratégicas o tácticas, puesto que para ambos “la abolición del Estado representa un comienzo y no un final”.

<sup>23</sup> El fragmento de MARX corresponde a *Zur Judenfrage*, cit., p. 370, y Kolakowski pasa por alto el hecho de que Marx está comentando ahí un pasaje del Libro II del *Contrato social*, donde Rousseau escribe: *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple... il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui*, pasaje, por lo demás, cuya interpretación a cargo de Marx —quien siempre leyó a Rousseau a través del prisma deformante de prejuicios hegelianos— se halla lejos de constituir un modelo de precisión hermenéutica.

<sup>24</sup> También Lucio COLETTI, *Ideología e società*, 2.ª ed., 1970 (hay traducción castellana de A. A. Bozzo y J. R. Capella, Barcelona, 1975), señalaría que el citado fragmento de Marx “es un texto literalmente impensable sin Rousseau” (cfr. pp. 207-277).

una metafísica o una teología de la historia, tratándose como se trata sencillamente del proyecto de construcción de una democracia radical basada en el autogobierno de los individuos<sup>25</sup>.

Naturalmente, la irrupción de Rousseau en este contexto plantea tantos problemas como los que ayuda a resolver, habida cuenta de la proteica capacidad de inspiración de Rousseau. Para nuestros efectos, hay que contar al menos —junto al Rousseau “demócrata totalitario” que ha llevado a exclamar, ante el descrédito de un cierto marxismo, *La faute est à Rousseau!*— con el asambleario propugnador de una “democracia directa” que impensadamente entronca con un cierto anarquismo<sup>26</sup>. Es muy probable que Rousseau no admita ser invocado con idénticas credenciales por los marxistas y por los anarquistas, quienes con toda verosimilitud —y al margen ya de Rousseau— entendían por “abolición” del Estado cosas acaso tan dispares como las que respectivamente entendían por “Estado”, una disparidad, por lo demás, que ni siquiera dejó de concurrir en cierto modo entre Marx y Engels<sup>27</sup>. Pero, por lo que atañe al anarquismo, el propio Bloch —tan displicente de ordinario hacia el anarquismo— parece avalar la legitimidad de aquella invocación cuando anota que “*Du contrat social se convirtió, como piensa el anarquismo, en el Sermón de la Montaña de los pueblos rejuvenecidos*”<sup>28</sup>. Cualquier cosa que sea lo que suceda con el marxismo, consideremos, pues, al anarquismo como un legítimo heredero del Rousseau de la identificación del hombre y

<sup>25</sup> Remito aquí al libro de Andrew LEVINE *End of State: A Marxist Reflection on an Idea of Rousseau*, Londres, 1987.

<sup>26</sup> Véase José RUBIO CARRACEDO: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, 1990 (como puso de relieve J. W. GOUGH en *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford, 2.ª ed., 1957, pp. 199-200 y 218-220, algunas de las bien conocidas críticas anarquistas a Rousseau —desde Godwin a Proudhon— se basan en malentendidos, como la confusión entre el *pactum subjectionis*, expresamente rechazado por Rousseau, y el *pactum societatis* o *pacte d'association* con el que éste identifica su “contrato social”).

<sup>27</sup> Shlomo AVINERI: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968, p. 203, cuida de resaltar la diferencia existente entre el símil biológico de la “extinción” del Estado (*Absterben des Staates*) al que recurre Engels en un famoso paso del *Anti-Dühring* y la fórmula, filosóficamente más compleja, de su “superación” (*Aufhebung des Staates*) de la que Marx se sirve en los textos de juventud citados en las notas 10 y 21 de este trabajo. Por su parte, Danilo ZOLO: *La teoría comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, 1947, pp. 185 y ss., observa cómo en textos tardíos del mismo Marx —así, la *Crítica del Programa de Gotha* o las notas de lectura de *Estatismo y anarquía* de Bakunin— prevalece la expresión *Unwandelung des Staates*, que parece aludir incluso a la posibilidad de una “transformación” del Estado. En este sentido se pronuncia también Paul THOMAS, *op. cit.*, pp. 340-353, cuando indica que, mientras “para los anarquistas el Estado, *cualquier Estado*, constituye el principal enemigo”, Marx no deja de “distinguir entre un *Estado autocrático* (como el bonapartista, el bismarckiano o la Rusia de los zares) y el *Estado liberal burgués*”, lo que autorizaría a la clase obrera a “entrar a tomar parte de la actividad política, disfrutando del reconocimiento y la protección legal del *Estado democrático* y llegando a poder servirse a esos efectos de la propia maquinaria electoral de este último”.

<sup>28</sup> BLOCH, *op. cit.*, p. 76.

el ciudadano o, para el caso, la identificación entre la sociedad civil y la sociedad política o el Estado.

Lo que vendría ahora a ser lo mismo, considerémoslo un legítimo heredero del “mito de la autoidentidad”. Kolakowski no deja en algún sentido de reconocerlo así cuando rebate la interpretación marxista del mito con argumentos anarquistas, haciendo ver que la fórmula engelsiana de “la sustitución del gobierno de las personas por el gobierno de las cosas” —que resume el punto de vista marxista acerca de la abolición del Estado— no aclara cómo habría de ser posible la planificación económica sin un control político: como predijeron los anarquistas —que acreditaban al respecto un talento para el pronóstico bastante superior al de sus rivales marxistas—, la aplicación de dicha fórmula daría lugar a un desarrollo canceroso de la burocracia capaz de llevar a la parálisis a la sociedad civil y —lejos de la prometida fusión de ésta con la sociedad política, seguida de la disolución del Estado— acabaría otorgando a los cuerpos políticos organizados una situación de privilegio y una omnipotencia sin parangón con los peores despotismos del pasado<sup>29</sup>. Pero no especifica, en cualquier caso, si la mítica identificación de la sociedad civil y la sociedad política, a la que da en calificar como una “revolución sin precedentes” que “no hay por qué esperar que se haga nunca realidad”, toleraría otras interpretaciones que la que él atribuye a Marx.

Por descontado, no es mi propósito ofrecer nada que se asemeje a una interpretación anarquista del “mito de la autoidentidad”. Del anarquismo se ha dicho con razón que combina una crítica socialista del capitalismo con una crítica liberal del socialismo, ambigüedad que lo convierte en heredero del ambiguo pensamiento ilustrado y no sólo del rousseauiano, el cual acompaña a la Ilustración como la sombra lo hace con la luz. La complejidad de aquella tarea excedería con mucho, por consiguiente, de los menguados límites de este trabajo. Pero, por otra parte, el proyecto antes aludido de construcción de una democracia radical basada en el autogobierno de los individuos requiere evidentemente de un movimiento de masas, algo que el anarquismo ha dejado de ser hace ya tiempo, incluso si tomáramos como tal el propiciado por su tan vaga como efímera resurrección en mayo del 68. Más aún, ni tan siquiera en cuanto ideología política ha dado el anarquismo últimamente excesivas muestras de vitalidad, salvo que deseemos catalogar entre ellas muestras tan bizarras como el autotitulado “anarco-capitalismo” a lo David Friedman.

<sup>29</sup> KOLAKOWSKI: “The Myth of Human Self-Identity”, *cit.*, pp. 31 y ss.

Mas, comoquiera que sea, del liberalismo pudo afirmarse un día que consiguió salvar su esencia ideológica universalizándola, esto es, permeando con ella las restantes ideologías en liza, lo que sin un abuso de contradicción ha permitido hablar, pongamos por ejemplo, de un marxismo liberal. Y algo por el estilo pudiera ser afirmado del anarquismo, cuya difusa huella se percibe allí donde se reclaman mayores cotas de “autogobierno”, desde la autonomía individual a la autodeterminación de los colectivos, o “participación”, desde la participación en las decisiones que afectan a nuestras vidas privadas a la gestión de los intereses públicos mediante nuevas formas de democracia participativa. Pero, por atenerme a la divisa anarquista *Destruam et aedificabo*, preferiría en mi caso acentuar su *pars destruens* antes que su *pars construens*. Esto es, percibir aquella huella en la lucha contra el “heterogobierno” que restringe la autonomía o impide el ejercicio de la autodeterminación, así como contra las formas de “democracia” sedicentemente “representativa” que —auto-rizando el secuestro de la democracia por las oligarquías de unas organizaciones políticas que no la practican en su interior, que descreen de cualquier ideología y que hacen de la conquista y el mantenimiento del poder su único objetivo, cuando no lo ponen al servicio de todavía más arcanos poderes fácticos— obstaculizan la participación de la ciudadanía en el control y la administración de todo poder, es decir, la reducen a la más estricta impotencia. Una lucha que, al menos en las mal que bien democráticas sociedades occidentales, permite hoy, afortunadamente, la sustitución de la crítica de las armas por las armas de la crítica.

¿Y qué hay, a todo esto, de la filosofía blochiana del derecho? De nuevo Garzón Valdés, tras evocar la mención de la *Heimat der Identität* con que concluye Bloch *Das Prinzip Hoffnung*<sup>30</sup>, nos proporciona un excelente resumen *avant la lettre* de lo que sería su actitud en relación con el luego denominado “mito de la autoidentidad”: “Se llega aquí al concepto límite ideal de una sociedad sin clases, sin explotadores ni explotados, sin división del trabajo... El Estado mismo se vuelve superfluo y su codificación innecesaria, porque la dignidad humana no requiere ya la protección jurídica del orden objetivo... La antinomia fundamental del orden y la libertad que desencadenara el proceso histórico termina con su superación, una vez que la libertad se descubre como el contenido mismo del orden, y el mito de la edad dorada se transforma en realidad efectiva... En el punto final de la utopía del derecho natural aparece la verdadera *pólis*, la *pólis sin politeía*”<sup>31</sup>. Pero como, además de una

<sup>30</sup> BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, vols. IV-V, Francfort del Main, 1959, vol. V, pp. 1622-1628.

<sup>31</sup> GARZÓN VALDES: *loc. cit.*, p. 37.

filosofía del derecho, la reflexión utópica de Bloch involucra una ética y una filosofía de la historia, quisiera terminar diciendo algo sobre ellas.

En el marxismo utópico de Bloch, la ética y la filosofía de la historia nunca acabaron de casar del todo. Su ética es, aun si inconfesadamente, una ética de cuño más o menos kantiano, presidida como lo está por el “imperativo categórico” —así lo hubo de etiquetar el propio Marx— de “derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable” (imperativo que revela un innegable parentesco con aquel en que Kant prescribe salvaguardar la dignidad humana, esto es, tomar al hombre como un fin en sí mismo y nunca meramente como un medio). Pero, por otro lado, su concepción de la utopía descansa abiertamente en una filosofía hegeliana de la historia notablemente afín a aquella metafísica, y hasta a aquella teología, de la historia traídas a colación por Kolakowski, a saber, una filosofía de la historia para la que esta última tendría de suyo una “finalidad” en la doble acepción de un sentido y de un acabamiento (aunque en la jerga marxista de Bloch —que no es, al fin y al cabo, Francis Fukuyama— no se hable tanto del “fin de la historia” cuanto de su “comienzo”, tras la presunta cancelación revolucionaria de la “prehistoria”). En cualquier caso, el *novum* de la Revolución sería a la vez un *ultimum*, un *éschaton*, lo que convierte a esa filosofía en una filosofía “escatológica” —o, como quizá fuera mejor decir, “apocalíptica”— de la historia, cuya mixtura con la ética no podrá ser más deplorable para ésta. Pues la ética de Bloch, que en sí misma admitiría ser presentada como una ética de la “intención utópica”, se arriesga por su parte a quedar convertida —bajo el interesado aval de una filosofía tal de la historia— en una ética de los “resultados” o del “éxito” (bien mirado, las “éticas del éxito” no tendrían por qué ser todas ellas mezquinamente empiristas, como un cierto utilitarismo o un cierto pragmatismo, sino podría también haberlas de corte metafísico y hasta teológico). Cierto es que el éxito no se halla asegurado de antemano para Bloch, cuyo “principio de esperanza” reconoce la esencial “frustrabilidad de la esperanza” misma (acontecimientos como Auschwitz, el Gulag o Hiroshima han de servir al menos de recordatorio de que el fracaso de la humanidad no es algo enteramente a descartar), pero —por más que Bloch conceda que “el optimismo militante avanza con crespones negros”— el caso, al parecer, es que se avanza, con luto o sin él.

Y aunque en Bloch, por supuesto, no haya rastro de tamaña fatuidad, era aquella confianza en el progreso revolucionario la que hasta no hace mucho permitiría a los marxistas zanjar sus discusiones con los anarquistas

preguntando “cuándo en la historia había logrado el anarquismo hacer triunfar una revolución”, una pregunta ante la que —a decir verdad— no había mejor respuesta que la de que una derrota heroica siempre valdrá cien veces más que una victoria funesta. En estos momentos de desaliento del marxismo, no faltan marxistas honrados —merecedores por ello del máximo respeto— que, por el contrario, se pregunten con consternación cómo es posible que tantos antiguos correligionarios suyos deserten de la lucha contra las injusticias de la sociedad capitalista (y no digamos las de las sociedades del Tercer Mundo) para alistarse entusiasmados en las filas de los apologetas del “todo vale”, pero si su pregunta no ha de ser, nuevamente, una pregunta retórica —en este caso, una denuncia (no, como en la muestra anterior, una imper tinencia) disfrazada de pregunta—, tendría que intentar hacerse cargo de las razones de aquella repentina conversión. Para tratar de responderla en dos palabras, uno diría que si las convicciones políticas y, sobre todo, las convicciones morales de la gente se asientan en la creencia de que “la película ha de acabar bien”, pero luego acaece que la película acaba no ya mal, sino en un desastre sin paliativos, nada de extraño tiene que la ruina de su creencia —la ruina de una infundada filosofía de la historia— comporte la más grave ruina de sus convicciones, la ruina de su ética.

De todos los acontecimientos disutópicos, de todos los atentados contra la dignidad humana, a que nos referíamos, el que más nos tendría que incitar a la meditación a cuantos nos consideramos “progresistas” —es decir, aquellos que sin creer necesariamente en el progreso, creen que valdría la pena luchar por que lo hubiera— es sin duda el hecho del Gulag. Auschwitz se nos aparece como el fruto de una ideología demoníaca, que sencillamente identificamos con “el mal”, y Hiroshima sería la consecuencia de un cálculo del “mal menor” que también nos repugna moralmente. Pero el Gulag fue otra cosa: fue un crimen cometido en nombre de principios que parecieron un día nobles, siendo ahora indiferente que se trate de presentarlo como una pervisión o como un “efecto perverso” de tales principios, pues ni siquiera esta última consideración libera a nadie de la responsabilidad moral. Y el Gulag nos advierte, por lo pronto, de los peligros a que puede llevarnos la creencia de haber entrado en “la segura senda del progreso” en el orden de nuestra praxis. ¿Cómo podría, pues, evitarse el error de recaer en lo sucesivo —pues la disutopía infelizmente reinante no nos debiera persuadir de que se trate de un error inevitable— en semejante “progresismo”?

Se me ocurre que acudiendo a una noción de *progreso* que para nada implique un hegeliano “último término”, lo que equivaldría a resucitar eso

que Hegel denostaba como *la mala infinitud* o infinitud sin fin, una infinitud que es, sin embargo, la única tolerable desde un punto de vista ético. Contra lo que parecía esperar Bloch, la lucha por lo que demos en soñar como un mundo mejor no tendrá presumiblemente *fin*, puesto que siempre nos será dado imaginar un mundo mejor que el que nos haya tocado en suerte vivir: dicho de otra manera, el *ser* sociohistórico no coincidirá presumiblemente nunca con lo que juzgamos que es el *deber ser*<sup>32</sup>. Y la historia, por ende, no es que reste *inconclusa*, sino que moralmente hemos de tenerla por *inconcluible*, puesto que el “esfuerzo moral”, un esfuerzo incesante, no cuenta con ninguna garantía de alcanzar una meta que sea *la* definitiva.

Si se me pidiera un buen ejemplo de lo que acabo de decir, yo aduciría el de esa utópica visión de la democracia a la que Aranguren gusta de dar el nombre de *democracia como moral*. La democracia no es nunca “democracia establecida” en la que el pueblo pueda instalarse cómodamente. Antes que una *institución política*, la democracia es una *aspiración moral* perpetuamente insatisfecha, que en cuanto tal precisa de constante *autocrítica* para evitar quedar prendida en las redes de la falsa satisfacción<sup>33</sup>. Es, como decía Kant de la moral en general, una “tarea infinita”, en ese mal sentido de la infinitud que resultaba, según vimos, ser el bueno. La democracia, en fin, no es nunca *érgon*, un producto definitivamente terminado, sino constitutivamente *enérgeia*.

Así parece entenderla también Ernesto Garzón Valdés cuando recientemente escribe que, mientras la sistemática violación de un derecho humano básico bastaría para calificar a una dictadura como una “dictadura perfecta”, cualquier violación, incluso ocasional, de ese derecho bastaría para arrojar dudas acerca de la conveniencia de calificar a una democracia como una “democracia perfecta”: “Ello no significa que tal rótulo sea inútil, sino tan sólo una advertencia en el sentido de que nunca se puede estar plenamente satisfecho con el desarrollo democrático alcanzado”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Mi lectura de Bloch se aparta en este extremo de la de Garzón Valdés —para quien “ser y deber ser permanecen separados y tensos... en la concepción jurídica de Bloch: el abismo lógico señalado por Kant no es superado” (*loc. cit.*, p. 41)—, pues si bien ello puede ser afirmado de la filosofía blochiana del derecho, como *hasta cierto punto* puede serlo de la “más o menos kantiana” ética de Bloch, es dudoso, en cambio, que se pueda afirmar tal cosa de su filosofía de la historia, la cual se acabará imponiendo, a fin de cuentas, sobre el resto de su pensamiento filosófico. Como en otra parte he sostenido, “por marcado que resulte el acento kantiano de la ética de Bloch, sobran motivos para preguntarse si —en última instancia— no será la voz de Hegel, más bien que la de Kant, la que prevalezca en —o, mejor dicho, sobre— aquella”. En relación con esta cuestión se puede ver mi trabajo “Razón, utopía y disutopía”, cap. VIII de *Desde la perplejidad*, *cit.*, del que hay traducción alemana parcial de Ruth Zimmerling en J. Muguerza, *Ethik der Ungewissheit*, Friburgo de Brisovia-Múnich, 1990, pp. 134-193.

<sup>33</sup> ARANGUREN: *La democracia establecida*, Madrid, 1979, pp. 17 y ss.

<sup>34</sup> E. GARZÓN VALDES: “Representación y democracia”, *Doxa*, 6, 1989, pp. 143-164 y 209-214, p. 212.

Por lo que a mí respecta, únicamente me queda tratar de justificar el melancólico interrogante “*¿Pólis sin politeía?*” que preside este trabajo. Sucede que, de acuerdo con una preferencia que ya he anticipado, considero más urgente la lucha contra la injusticia en este mundo que la persecución de la justicia en cualquier otro. Tiendo a pensar que nadie con un adarme de sentido de la realidad abriga hoy demasiadas ilusiones —las ilusiones, decía Ortega, escasean tanto que conviene abrirlas a fin de que no se enfríen y perezcan— acerca de la desaparición del Estado, como no sea para ser sustituido por cosas aún peores bajo el ya planetariamente hegemónico capitalismo real, pero siempre cabrá que hagamos algo para luchar contra la opresión que se deriva de su existencia. Erosionemos, pues, la costra de *politeía* que nos oprime y la *pólis*, si acaso y como reza el Evangelio, “se nos dará por añadidura”.

