EL MARXISMO EN ESPAÑA

Gian Mario BRAVO
Juan José CARRERAS
Santiago CASTILLO
Antonio ELORZA
Josep FONTANA
Carlos FORCADELL
Ramón GARCIA COTARELO
Tomás JIMENEZ ARAYA
Santos JULIA
Pedro MARSET
Reyna PASTOR
Pedro RIBAS
José María RIPALDA
Alfred SCHMIDT
Juan TRIAS

FUNDACION DE INVESTIGACIONES MARXISTAS

Fundación de Investigaciones Marxistas
Alameda, 5 - Madrid (14) España

Depósito Legal: M-1.338-1984

I. S. B. N.: 84-398-0694-9

CASALÓ, A. G.-SANZ RASO, 5-MADRID

NOTA PREVIA

El presente volumen recoge todas las aportaciones a los dos primeros ciclos de conferencias y debates organizados por la Fundación de Investigaciones Marxistas *como contribución a la conmemoración del primer centenario de la muerte de Karl Marx. Estos ciclos se llevaron a cabo en marzo, el primero, y en abril el segundo, bajo los epígrafes "El marxismo y la historia" y "El pensamiento marxista ante los problemas actuales" respectivamente.*

Los textos aquí recogidos corresponden, o bien a las transcripciones de las cintas corregidas por los autores, o a los escritos entregados por ellos. La organización no se atiene, en absoluto, ni a la secuencia temporal de las conferencias ni tampoco a los ciclos. A efecto de una mayor homogeneidad entre las partes hemos dividido el volumen en tres. La primera, titulada "El marxismo y las ciencias", recoge contribuciones relacionaldas con aspectos metodológicos del marxismo como esquema de comprensión y transformación de la realidad y visiones de su relación con las ciencias políticas y sociales. La segunda, "El marxismo y la historia", estaría, en realidad, dentro de la anterior, pero se ha preferido separarla al formar un bloque relativo a una ciencia social específica, la historia, de enorme entidad en el marximo y que es, probablemente, el campo en el que se da la proyección más importante del marxismo en nuestro país. La tercera, "El marxismo en España", que da título al conjunto del volumen, se refiere a la introducción, influencia y desarrollo del marxismo en el movimiento obrero de nuestro país.

La razón última de esta publicación es contribuir, siquiera sea modestamente, al desarrollo y difusión de la que sin lugar a dudas ha mostrado ser la corriente de pensamiento liberador más importante de la historia de la Humanidad en el primer centenario de la muerte de uno de sus fundadores, aquél que le ha dado su nombre.

Madrid, mayo de 1983

Fundación de Investigaciones Marxistas

Indice

I. El marxismo y las Ciencias

RETORNO AL MARXISMO Y A MARX Y A ENGELS

Gian Mario BRAVO
Catedrático de Ciencias Políticas, de la Universidad de Turín

Hay un socialismo llamado *utópico*, que se sitúa cronológicamente "antes de Marx", y el socialismo marxista que ha sido definido por el propio Marx como *socialismo científico*. Este socialismo *premarxista* cubre un arco temporal muy amplio, desde el siglo XVIII hasta los años centrales del XIX, y sus teóricos y activistas fueron los auténticos *precursores* del *socialismo científico*, que han tenido el mérito de situar las bases sociales de este movimiento y que después fueron superados por Marx, por Engels y el marxismo. Precisamente esta *superación* de la utopía ha hecho progresar al socialismo hasta la cientificidad, por utilizar el célebre título de Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

El marxismo ha recibido, en efecto, y superado al propio tiempo la excepcional herencia del primer socialismo y del utopismo y ha recuperado los elementos progresistas que había en éstos y que se pueden sintetizar, 1) en la crítica de la sociedad privatista y de su "egoísmo" individualista; 2) en el proyecto de un futuro comunitario; 3) en la definición de una organización general de la sociedad capaz de sustituir la anarquía capitalista; 4) en un plan de progreso general basado *en el hombre*, y no sólo en anónimas relaciones de producción. Es esto lo que queda de las enseñanzas de los más notables premarxistas como Fourier, Saint-Simon, Owen y tal vez del socialismo conservador burgués de Proudhon. Marx y Engels, aun reconociendo la importancia de las elaboraciones utopistas, pusieron al descubierto que ni eran aplicables ni eran adecuadas a la explicación de la Historia de la Humanidad. Para ellos, el paso a la "cientificidad" del socialismo venía

dado por la necesidad de dotar a éste de un soporte histórico. Engels escribía en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*:

"Para que el socialismo se convierta en una ciencia debe ser situado, ante todo, en un terreno real".

Con el marxismo, a partir de finales del siglo XIX, al identificarse este *terreno real* en la unión del movimiento obrero y del socialismo, en una praxis política y en un programa teórico militante, se habría podido hablar de muerte definitiva del pensamiento socialista premarxista. Sin embargo, se asistió en el pasado y se asiste hoy aún en mayor grado a repetidas tentativas de divorciar el socialismo de la realidad. Se separa la praxis socialista, reducida del modo más chato y mezquino a una rutina burocrática o falsamente innovadora, provocadora y ambigua, del patrimonio de elaboración doctrinal de clase. Vuelven a florecer muchísimas hipótesis no-marxistas, a-amarxistas y anti-marxistas que la mayoría de las veces pretenderían basarse doctrinalmente en los precursores. Así, a la supuesta "no democracia" y al potencial "dogmatismo" de Marx se ha contrapuesto en años recientes un fantasmagórico pensamiento de Proudhon, sin darse cuenta que el federalismo y el democratismo de Proudhon estaban ligados a una visión retardataria y conservadora del desarrollo y de la vida social, que negaba el progreso económico y la propia democracia representativa. De análoga forma, en torno a 1968, en todo el mundo occidental se produjeron numerosos intentos de relanzamiento intelectual de algunos utopistas-socialistas (como Fourier y Saint-Simon) y de algunos utopistas-libertarios (como Stirner), siempre para contraponer su pensamiento a la supuesta cerrazón y al supuesto dogmatismo de Marx.

Reivindicar la cientificidad del socialismo

Considero que ha llegado la hora de reivindicar hoy, como ha ocurrido ya en algunas ocasiones históricas y en momentos de crisis, la *plena cientificidad del socialismo*, es decir, del marxismo. Los elementos de prueba de la cientificidad del socialismo pueden hallarse, tanto en el siglo XIX como en el XX, en todas las sociedades basadas en el modo capitalista de producción y concretamente en tres conjuntos de fenómenos paralelos.

En primer lugar, para el marxismo es determinante el hecho de que el socialismo tiene una relación continua e inseparable con el proletariado y que incluso sin esta interdependencia no se puede hablar de formas socialistas de la producción ni de gobierno colectivista del Estado. El caso opuesto fue el de los socialistas utópicos, respecto a los cuales son todavía válidas las palabras de Engels, según el cual "*a todos los socialistas utópicos les era común el rasgo de que no aparecían como representantes de los intereses del proletariado*"

En segundo lugar, gracias al marxismo se establece que la clase obrera, es decir, el proletariado de la época capitalista, constituye en primera persona el componente revolucionario que lleva a cabo la transformación de la sociedad. Es decir, el proletariado es el elemento motor del socialismo. El tema de la *universalidad* del proletariado y de su función revolucionaria en la Historia había estado ya en el centro de las preocupaciones juveniles de Marx (piénsese en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y en la *Cuestión judía*) y había recibido una definición política, militante, válida todavía hoy, en el *Manifisto del Partido Comunista*. Con este último, el tema de la universalidad del proletariado se convierte en un programa político, "científico" y militante, de análisis y de lucha, tanto para lo inmediato como para el futuro, con vistas a una conquista del poder y a una gestión de éste, alternativa a la gestión basada en el modo capitalista de producción.

En tercer lugar, a través del marxismo se demuestra que el socialismo es un producto de la lucha de clases; representa, a largo plazo, la superación de esta lucha y constituye su cima más elevada y, al mismo tiempo, su máxima y más sofisticada exaltación. El socialismo, en la visión marxista, es edificable exclusivamente como producto de la conflictividad de clase en el sistema burgués o en un sistema que por el incremento de los medios de producción, con independencia de las formas exteriores que ésta asume, es asimilable con el burgués.

Para llegar a los resultados indicados, el marxismo prueba que es indispensable partir no sólo de la situación económica, sino, sobre todo, del producto de ésta, de la situación política. Engels y Marx (y después Lenin) se remiten incluso a la *necesidad* de la *política*, con un procedimiento que resulta clarísimo en la obra más clásica y conocida de Marx, *El Capital*, donde la investigación se orienta mediante un exa-

men histórico-económico del capitalismo y se concluye elaborando una *teoría política* orgánica del proletariado y para el proletariado, una teoría de la sustitución del poder burgués por un "poder" de clase.

Marx y Engels demuestran, en efecto, que la anarquía reinante en la producción social se debe al hecho de que en el capitalismo, "el producto domina a los productores". Esto es, el fin nunca es ni social, ni colectivo, ni está en función del hombre. El socialismo quiere, en cambio, que los trabajadores obtengan el pleno dominio del proceso productivo y por lo tanto, también el resultado final de éste, la mercancía, el producto. Pero si el objetivo último es ése, hay también fines intermedios. Y aquí se presenta otro elemento fundamental de la temática marxista. En efecto, el socialismo se propone *también* la tarea inmediata, a corto plazo, de la *racionalización* del sistema y del mismo mundo capitalista, valorado como irracional, como anárquico en su conjunto, pero transformable allá donde el movimiento obrero sea capaz de ejercer su hegemonía.

Para todo el pensamiento marxista, desde Marx a Lenin y a Gramsci, el intento de racionalización *como premisa* forma parte del proyecto socialista de intervención en y sobre la sociedad burguesa y por ello ha luchado siempre el movimiento obrero. Naturalmente, esto ha ocurrido con exclusión de las alas extremistas y aversivas, ligadas al irracionalismo y, por lo tanto, más unidas al mundo burgués que al proletariado. Para el movimiento obrero se trata, sin embargo, de *invertir* ideal y programáticamente los propios términos del proceso productivo del sistema burgués, para el cual la producción es fruto del empeño y de la actividad colectiva, mientras que la apropiación se produce en formas privadas e individuales. En esto se origina la conflictividad clasista, a la que se ha aludido y que está sintetizada en el *Manifiesto Comunista* con estas palabras:

"*La contradicción entre producción social y apropiación capitalista se presenta en la Historia contemporánea como antagonismo entre proletariado y burguesía.*"

Para el marxismo, el elemento capaz de resolver esta contradicción es exclusivamente el proletariado, única fuerza capaz de "poner término a la anarquía de la producción".

El proletariado, sujeto de la revolución

El sujeto histórico de la transformación es, por lo tanto, el proletariado, "heredero —como dice Marx— de la filosofía

clásica alemana", del legado intelectual y social de las sociedades occidentales y de la nueva "ciencia" económica, base de la "ciencia política" que se identifica con el socialismo. Como clase universal, el proletariado ejerce su dominio en la sociedad y sobre ella; y lo ejerce no coercitivamente, sino teniendo en cuenta a todas las capas sociales que operan en la sociedad; su función primaria está demostrada por su propia historia de ciento cincuenta años a esta parte. Y está igualmente comprobada por su propia y continua marcha hacia adelante y por la supremacía manifestada directa o indirectamente por su propia formación y acción político-cultural. Pero este proletariado que adquiere conciencia de su función en la Historia a través de la lucha, que adquiere, por lo tanto, *conciencia* de sí, esto es, la conciencia de clase, llega a la plenitud, es decir, alcanza el culmen de su fuerza sólo cuando está organizado.

Sólo en cuanto tal, en cuanto proletariado organizado, se convierte *en sujeto* de la Historia, y este es el gran *descubrimiento* del marxismo, sobre cuya base se han constituido los *partidos de clase y socialistas del proletariado*.

El marxismo sitúa, pues, en el centro de su interés la relación existente entre proletariado y socialismo, relación que expresa en sí un claro carácter antiutópico y se identifica con la "misión histórica del proletariado".

¿Qué se entiende por *misión histórica* del proletariado, según el marxismo? Es esta una misión que sobrepasa, con mucho, la pura revolución económica, pues aspira a dar existencia a todas aquellas condiciones que conduzcan a la transformación global de la sociedad y, en ella, a la transformación del hombre, que desde *individuo egoísta* se eleva a *ser colectivo*.

"El proletariado toma el poder político y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción, que se le escapan de las manos a la burguesía... A medida que desaparece la anarquía de la producción social, va languideciendo también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres.

La realización de este acto que redimirá al mundo es la misión histórica del proletariado moderno. Y el socialismo

científico, expresión teórica del movimiento proletario, es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto, infundiendo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción".

El discurso marx-engelsiano puede considerarse quizá hoy excesivamente optimista, pero lo cierto es que tal concepción del movimiento obrero y su perspectiva revolucionaria y reformista a la vez ha garantizado a lo largo del tiempo continuidad al movimiento obrero y le ha proporcionado los instrumentos para su afirmación. Y esto ha ocurrido especialmente en la interpretación estratégica ofrecida siguiendo a Lenin.

El marxismo, pues, —y también el marxismo-leninismo en su dimensión más abierta y dinámica, que rechaza toda estrechez y todo dogmatismo— no es otra cosa que la expresión externa, doctrinal, del proletariado y de su movimiento histórico, es decir, de su organización política. Hoy se pretende separar, demasiado a menudo, al socialismo marxista del movimiento obrero y de clase, asumiendo en cambio como punto de orientación la sociedad entera en su multiforme composición, que se dice sería imposible de etiquetar con normas rígidas.

Sin querer enunciar aquí tesis sectoriales, o economicistas, u obreristas, pienso que sigue siendo innegable el hecho de que el mundo del trabajo, el proletariado, en suma la clase —muy cambiada sociológicamente hoy con respecto a aquella que Marx, Engels y también Lenin tuvieron ante sí—, constituyen todavía el *único soporte* para el proyecto de cambio de la sociedad, aun teniendo en cuenta todas las posibles alianzas realizadas por el proletariado organizado.

La clase —en la valoración marxista—, mientras perduran las condiciones del modo capitalista de producción, forma siempre el núcleo central sobre el cual la organización, es decir, el *partido* entendido como vanguardia de masas (en las que opera y a su vez es controlado por ellas, condicionado y dirigido), actúa con vistas primero a la racionalización del sistema, después a su superación y, por último, a su transformación.

El utopismo de ayer y el reformismo puro de hoy, carentes de la componente socialista, se presentan, en cambio,

invariablemente, no tanto con sus diseños imaginarios y sus planes idealistas y radicaloides para el futuro, como con razonamientos laxos e invitaciones a la concesión ("oportunista" decía Lenin). Mediante tales razonamientos se piensa llegar a una modalidad indiferenciada y a-clasista de "subida" al poder y de "gestión" del mismo, en nombre de un socialismo hipotético, que contempla una manera integrada, o abandonista, o extremista, o veleidosa de representar a la sociedad burguesa, sin intentar comprender la posibilidad de evolución de ésta en el plano de la democracia y el pluralismo.

La condición proletaria

Se abre ahora otro razonamiento de orden doctrinal relacionado sobre todo, con la condición del proletariado en países de gran desarrollo industrial (tanto si éstos están todavía en una fase neocapitalista o la han superado ya, pasando al "tardo-capitalismo"). Se ha objetado que, al hacerse consciente, en las economías avanzadas, de su fuerza, de su función social y productiva y de su capacidad política, el proletariado habría perdido paralelamente las connotaciones *de clase*. Es decir, ya no tendría capacidad para imponerse hegemónicamente y se habría quedado reducido a una mera entidad sociológica, que habría que analizar y estudiar más cuantitativa que cualitativamente y en términos de clase: es decir, al margen de la consideración de su función primaria y de guía alternativa en la sociedad capitalista.

Marx y Engels y el marxismo ortodoxo han situado en cambio el centro de la atención en la ascensión del *proletatiado a clase universal*, la cual, liberándose a sí misma del capitalismo y de la explotación, emancipa a la sociedad en su totalidad.

Justamente cuando rechaza toda veleidad libertaria e irracionalista, cuando niega toda opción revisionista en sí misma, y por lo tanto toda demagogia utópica, la visión marxista del proletariado conserva en nuestra época su validez integral, por cuanto tiene su base en la concepción de la clase, y de la conflictividad de clase, es decir, de la conciencia de clase, adquirida colectiva e individualmente a través de la lucha y la organización, y en la visión del cambio social del cual el propio proletariado resulta ser el iniciador y la fuerza dirigente.

Ha cambiado hoy —respecto al siglo XIX a los primeros veinte años del XX— la composición sociológica del pro-

letariado. Han cambiado su situación social, sus actitudes frente a la economía, el Estado y las instituciones, antes burguesas y ahora en parte modificadas en virtud de su intervención en ellas. *Pero —a despecho de los intentos realizados en muchos países por intelectuales de izquierda, pero no marxistas— respecto a la época de las intervenciones de Marx, de Engels y de Lenin, no ha cambiado el contexto general de la relaciones de producción, que siguen siendo no privadas en su esencia, mientras que siguen siendo privadas la adquisición y la distribución de la producción.*

Resultan, pues, manifestaciones de neoutopismo y demagogia, no tanto los planes hipotéticos de un futuro colectivista, sino más bien *la voluntad de limitar la acción política del proletariado* —con elaboraciones que fueron ya propias del revisionismo histórico de fines del siglo pasado—, *en una dimensión solamente formal y superficial de la democracia*, a través de la aceptación íntegra de la *forma burguesa* de ésta, *abandonando la vía de opciones más radicales ligadas con la visión de la democracia sustancial*. De este modo, la clase obrera y sus organizaciones son privadas de sus características originales de clase y se disminuye el proyecto de dominio efectivo, democrático pero transformador, proyectado al futuro pero ya operante en la propia sociedad burguesa.

Las enseñanzas de Lenin

Estimo que sigue siendo válido y actual el juicio marxengelsiano sobre aquello que solía llamarse, de un modo más bien retórico, "el avance de la marea proletaria" y sobre el programa no sólo ideológico, sino también táctico y concreto de conquista del poder político. Y más allá sobre la instauración de un poder proletario que, sin embargo —por referirnos a páginas famosas de Marx sobre la Comuna de París de 1871—, es al mismo tiempo *un poder democrático y respetuoso con los principios de una sociedad políticamente pluralista.*

Este marxismo, con todas sus caracterizaciones, encuentra a mi juicio plena confirmación en lo que podría llamarse no tanto *leninismo* como *enseñanza de Lenin.**

* Se debe, en efecto, distinguir entre *las enseñanzas de Lenin*, que podrían identificarse con una interpretación dinámica del marxismo, en un intento de adecuar plenamente el pensamiento de Marx a los nuevos tiempos y a situaciones profundamente modificadas respecto al pasado, y *el leninismo*, que ha sido construido a *posteriori*, después de la muerte de Lenin, una vez descubierta la globalidad de su pensamiento.

Esta "enseñanza de Lenin", contra la cual se lanza hoy tantos ataques polémicos por observadores poco informados, está enraizada en su tiempo y así debe ser vista, esto es, debe ser historicizada; y entonces presenta una excepcional validez y vitalidad, cabalmente porque es una consecuencia directa de la problemática marxiana; y como tal, pero sin ninguna dogmatización, debe ser entendida por la izquierda de nuestra época.

Para Lenin, *la teorización de Marx no es algo definitivo e inmodificable: se trata, por el contrario, a partir de la crítica del capitalismo* (tanto de las formas más avanzadas como de las más atrasadas de éste), *de hacer avanzar esta doctrina en todas las direcciones, a través del instrumento del partido. El partido se convierte, pues, tanto para Marx como para Lenin, en el estimulador de la doctrina,* vanguardia de las masas pero jamás separado de ellas y portador del espíritu de clase *por estar inserto en las masas.* Ciertamente, Lenin —a diferencia de lo ocurrido con muchos pensadores y políticos de nuestra época— no tuvo una visión del partido inmóvil en el tiempo. Al contrario, modificó continuamente su concepción siguiendo los desarrollos organizativos y la propia influencia de la sociedad.

Y hay en Marx y en Lenin muchísimos elementos comunes que hacen del partido un todo unitario y orgánico, pero abierto y democrático. La militancia continuada, la participación de la base, el todavía tan discutido centralismo democrático, la conciencia de clase, la espontaneidad de la adhesión y la organicidad de la acción forman los elementos constitutivos tanto de la visión de Marx como de la de Lenin. Pero siempre se trata de elementos que están caracterizados, en sus intentos originarios, por el antidogmatismo. El partido es *revolucionario* no *porque quiera u organice la revolución,* sino porque se autoorganiza, se refuerza cotidianamente en la lucha contra el sistema y utiliza la democracia, allá donde existe, no tácitamente, sino porque —como Lenin demuestra en su más famoso texto *El Estado y la Revolución* — la democracia tiene que estar ligada inseparablemente al socialismo.

El partido, para Marx y Lenin, es un mecanismo vivo (naturalmente, muy diferente es el razonamiento sobre el partido fuertemente militarizado, construido, *después de Lenin,* por Stalin en la Unión Soviética), que tiene la tarea y el deber de adecuarse a la sociedad en la que actúa, aunque sin perder de vista sus propios objetivos, que son la superación de esta

misma sociedad fundada en el modo privado de producción y en la explotación de clase.

El partido, vanguardia del proletariado

Este partido no es un fin en sí mismo. Ya clarísimamente Marx puso en evidencia que el partido tiene objetivos muy concretos de poder y propuestas globales de gestión de ese poder. El partido es para Marx (y también para Lenin) el instrumento de la acción política. Pero esta acción política prevé primero una orgánica teoría política, una teoría del Estado, una teoría de la transición.

Los elementos distintivos de esta teoría son:

1) La asunción en primera persona por parte del proletariado de la gestión del Estado y de la estructura burguesa, y nunca su destrucción (de este punto parten todas las diferencias con el pensamiento y la praxis extremistas, únicamente negativas y que implican sólo el rechazo y la destrucción).

2) La hegemonía —a través del partido— del proletariado, el cual *puede* usar (nadie dice que *deba* hacerlo) instrumentos coercitivos, pero que en cualquier caso tienen a su disposición todo el aparato de democracia sustancial, al cual Marx, y sobre todo Lenin, hacen referencia.

3) Utilizando las categorías de la democracia sustancial, Marx propone el concepto del "autogobierno de los productores" (esto es, la autogestión desde la base de la sociedad), mientras Lenin elabora su bien conocida teoría del "poder de los soviets", de los consejos. Son teorizaciones no circunscritas, naturalmente, a una base y a una visión sindical, sino cargadas de significado político.

Se trata, en suma, de propuestas alternativas de poder, que tanta influencia tendrán a continuación sobre pensadores y dirigentes políticos por ejemplo, sobre Antonio Gramsci.

4) La concepción del *Estado proletario*, en contraposición y alternativa respecto al burgués, pero engendrado por éste, cuya organización interna se diferencia, aunque continúa siendo un *Estado* (y nunca un *No-Estado* utópico), con una estructura colectivista y una organización que ensalza la función directiva y de gobierno del proletariado. Y —al menos en Marx— con una conciencia concreta de los peligros, debidos a

la burocratización y a la complejidad del funcionamiento de la máquina del Estado.

En este sistema, el partido —no sólo de élites o de vértices, sino, en opinión de Marx, siempre de masas (piénsese en la actividad marx-engelsiana en el ámbito de la Liga de los Comunistas en 1847-1849)— se propone justamente como *vanguardia del proletariado*.

Marx, Engels, Lenin han sido pensadores y dirigentes políticos, no profetas. Muchas de sus afirmaciones resultan, pues, contingentes, ligadas a la época en la cual se expresaron. Pero su pensamiento, globalmente entendido, ha permitido al movimiento obrero tener primero una teorización referente a la "auto-emancipación" de la clase, y después mantener viva esta concepción a través de tránsitos y momentos difíciles, de impugnación y de "revisión", y sobre todo hacer que sobreviviera y avanzara a lo largo del tiempo la organización política del propio movimiento obrero.

En lo que concierne específicamente a "las enseñanzas de Lenin", creo que no deben ser consideradas como apéndice que pueda añadirse o quitarse al marxismo, sino como una parte integrante del mismo, ineliminable, igual que son una parte las enseñanzas de Gramsci y de tantos otros dirigentes políticos, pensadores y militantes de la clase obrera.

Una sola certidumbre: el marxismo

En una época de agudo malestar existencial y social, de escepticismo para todos y de desesperación para muchos jóvenes, en una época marcada por el pesimismo —a pesar de las conquistas de la ciencia y el difuso consumismo— como la que hoy está viviendo el mundo occidental, para la izquierda, en mi opinión, hay una sola certidumbre: el marxismo.

El marxismo en sus formas más clásicas, más exaltantes por realistas y contingentes, y también en sus apariciones más tradicionales.

Esta es una declaración política que concibe el marxismo en su contenido más limitado, pero al mismo tiempo más realista y, por tanto, totalizador, de doctrina política, de ideología como instrumento de interpretación y comprensión del modo capitalista de producción y de sus consecuencias de orden social; de ideología como momento propositivo para

la transformación revolucionaria; de ideología, por último, como "verdadera conciencia", como "espejo" de la realidad, pero también como mecanismo de emancipación en las manos de la clase obrera, en una sociedad que en el último cuarto del siglo XX, al igual que en los dos siglos anteriores, está caracterizada por la división y la contraposición de clases.

Marxismo es hoy *también* la *teoría política* de Marx. Naturalmente, no es solamente esto. Pero este es un punto de partida con el cual hay que contar, como contaron los marxistas de todas las épocas, en todas sus apariciones y manifestaciones, de Engels a Kautsky, de Rosa Luxemburgo a Lenin, de Gramsci a Mao Tse Tung.

Según la opinión de algunos exponentes intelectuales de una izquierda que a fuerza de llamarse *extrema* se ha integrado tanto en el sistema que ha perdido de vista los fines de la democracia sustancial, para conservar en cambio exclusivamente los fines formalistas y superestructurales, ocuparse hoy de Marx y de Engels, o de Lenin o incluso de Gramsci, para estudiar su pensamiento y no para poner inmediatamente de manifiesto la insuficiencia y la obsolescencia del mismo y hablar por tanto de *crisis del marxismo*, sería "démodé". Así piensa el tropel de cultivadores aproximativos de marxología, de leninología, de socialistología, de comunistología, que viven y escriben en la Universidad, en la escuela, que dominan los *mass-media*. En cambio, algunos antagonistas más serios del marximo prefieren apelar a otros clásicos del pensamiento y de la teoría política, desde Alexis de Tocqueville a Max Weber, a todos los teóricos de la democracia y de la alternativa liberal-libertaria.

Ya Benedetto Croce, hace tres cuartos de siglo, proclamó la "muerte del marxismo", después de que a finales del XIX, filósofos y economistas se hubieran pronunciado sobre la "crisis del marxismo". Georges Sorel, por su parte, a comienzos del nuevo siglo defendió la tesis de la "descomposición del marxismo"; y sucesivamente la historia del debate social está llena de autores, de políticos, de pensadores confiados o ingenuos o interesados, que hablan de vez en cuando de *fracaso*, de *envejecimiento* del marxismo. Se ha llegado, en años recientes, a la comprobación de los franceses, los *nouveaux philosophes*, que se trata de "un dios caído", un dios "fracasado", e incluso de una nueva "barbarie de rostro humano". El más celebrado de ellos, también superviviente de las barricadas de 1968 del "glorioso mayo" parisiense, Jean-Marie

Benoist, ha afirmado por fin que "Marx ha muerto". Y así sucesivamente.

Pese a los intentos corrosivos de pequeños y grandes juicios externos, pese a los errores de rigidez que se han producido en su propio seno, el marxismo sigue siendo vital, sigue siendo el conjunto de ideas, el "pensamiento" que mueve enormes masas de trabajadores hacia la conquista del poder, siempre objeto y sujeto de fervientes discusiones como demuestra con regularidad la riqueza de los terrenos de intervención, de las problemáticas afrontadas y, ¿por qué no?, también de la propia amplitud del abanico interpretativo que ofrece. La vitalidad del marxismo es producto, en primer lugar, de la extensión y de la propia globalidad de la enseñanza marxengelsiana.

Un filósofo italiano de hoy, Norberto Bobbio, en un libro inteligente titulado *¿Qué socialismo?*, ha observado que no existe "un" socialismo, sino que cada cual se forma autónomamente una idea *propia* del socialismo: el socialismo, ha escrito Bobbio, "es como la felicidad: todos lo quieren porque cada cual puede forjárselo según sus propios deseos".

Pienso que este tipo de razonamiento no es aplicable al *socialismo marxista*. El socialismo marxista, a mi juicio, es uno solo. Es el clasista e internacionalista del Marx, de la *Guerra civil en Francia*, y el evolucionista y catequístico del Engels del *Antidühring*, es el que acoge la enseñanza de la Comuna de París para emparejarla con la interpretación democrática, pluralista pero también antirrevisionista, que dio Engels al término de su vida, en 1895.

Sin escándalo y sin herejía, se debe tomar nota hoy de que el socialismo a corto plazo no tiene intención de una *liberación* total, absoluta e inmediata del hombre en la sociedad y de la sociedad.

Semejante tarea podría corresponder solamente o a una región, que la transfiere, naturalmente, al más allá, o a una utopía, que la transforma en la irrealización del sueño. Más sencillamente, el socialismo marxista quiere ser una tentativa de superación del sistema capitalista mediante la eliminación de las relaciones privadas de la producción. Y aquí el término *más sencillamente* no indica una *simplicidad*, una sencillez de actuación práctica. Este es el momento constructivo básico, al cual hay que llegar con medios adecuados y con ins-

trumentos articulados según la sociedad de que se trate y las condiciones históricas y ambientales, pero es un momento *ineliminable*. Solamente de él podrán partir la liberación y, ¿por qué no?, la democracia integral del futuro. Es decir, la posibilidad de esa *autoemancipación de la clase obrera*, anunciada por Marx en el programa de 1864 de la Primera Internacional, que solamente comienza cuando acaba la sociedad capitalista burguesa, aun estando ya implícita, por mediación de la lucha de clases, en el interior de aquélla.

Este es el socialismo que, coincidiendo con el marxismo, a través del instrumento organizativo del partido, valiéndose también de todas las demás organizaciones de masa que la clase obrera ha creado a partir de 1848 (año de la primera edición del *Manifiesto Comunista*), se ha difundido lentamente por todos los países del mundo, de modo especial en Europa, a finales del XIX, para después prorrumpir, con formas diferentes, en el siglo XX.

Este es el socialismo que ha tenido que pasar por la criba de su primera gran crisis interna, el revisionismo. Lo mismo que conseguirá después superar la segunda y rescatarse de ella: pienso en el stalinismo, consecuencia directa, por lo demás de la visión mecánica del desarrollo social del propio revisionismo. Y el socialismo marxista ha dado estos pasos hacia adelante con pasión, con desgarramientos, pero con una coherencia global capaz de hacer que conserve su originalidad en el diseño de transformación social revolucionaria.

La visión de este socialismo, Marx la había propuesto describiendo los acontecimientos revolucionarios de 1871, jalón de la Historia contemporánea a Marx, momento de ruptura real, de escisión entre el pasado y el futuro del movimiento obrero. Un "suceso histórico", el de la Comuna —escribió Trotski a comienzos de la primera guerra mundial, en 1914— que la convirtió en la "adelantada de la ruta revolucionaria del proletariado".

Ciertamente, en Marx, en Engels, en Lenin y hasta en Gramsci se ha podido encontrar y leer de todo, al igual que todo tiene una raíz en el Viejo y en el Nuevo Testamento. Pero de Marx siguen siendo todavía vitales la *enseñanza clasista*, el *proyecto de alternativa frente al sistema capitalista*. Enseñanza que puede también ser oscura en sus formas e incierta en sus confines, pero que es diáfana en la perspectiva de la derrota de la estructura capitalista de la producción,

al menos a largo plazo. Y esto está en la base del socialismo marxista.

Después viene el resto: no secundario pero, justamente, viene después. Ha escrito Etienne Balibar a propósito de todos aquellos que quieren superar o *dépasser*, el marxismo, refiriéndose a *El Capital*:

"Ciertamente, *El Capital* de Marx no es la ley de Moisés, cuya subversión sería un sacrilegio. Pero antes de proceder a tal *dépassement*, es decir, llegado el caso, a tal sustitución de la teoría marxista de la lucha de clases, el movimiento obrero haría bien en asegurarse de que posee *otra* base teórica compatible con su autonomía política y sus perspectivas revolucionarias... Otra base de clase, se entiende".

Considero que, en el presente momento de cultura generalizada antimarxista, y con ocasión de la frecuentísima referencia a Marx en la celebración del centenario de su muerte, conviene reflexionar sobre estas palabras que nos llegan de Francia.

LA RELACION HOMBRE-NATURALEZA EN MARX

Alfred SCHMIDT
Catedrático de Sociología de la Universidad de Francfort

La cuestión de la base natural de la vida no es solamente académica. La humanidad, si no quiere desaparecer, tiene que buscar su paz con la Naturaleza. Ahora bien, la figura de Marx es muy apropiada para aclararnos la relación dual con la Naraleza, en la que nos encontramos hoy en día. Por un lado, sería un romanticismo loco querer volver a una época pretecnológica. Sólo puede tratarse de dar un paso hacia adelante, de tal modo que los logros históricos conseguidos hasta ahora se conserven y, naturalmente, se solucionen también los efectos secundarios que implica el dominio de la Naturaleza. Tal vez me permitan empezar citando unas cuantas frases de Bertold Brecht, que proceden de las "Historias de almanaque". Aquí lo plantea de una forma muy hermosa: *"Es necesario para nosotros hacer un uso ahorrativo de la Naturaleza. Estar en la Naturaleza sin trabajo implica que se puede caer fácilmente en un estado enfermizo, como si tuviésemos fiebre. Al salir de casa me gustaría encontrar un par de árboles, porque me indican con su cambio las diferentes estaciones, y con ello un grado especial de realidad. Nos confunde ver en las ciudades, cada vez más, solamente objetos de uso; casas y calles que están deshabitadas, y que se utilizan de una forma irracional. Nuestro orden social peculiar incluye también a los hombres entre esos objetos de uso. Como no soy carpintero, los árboles tienen algo peculiar e intranquilizador, distanciado de mí, y espero que incluso para los carpinteros tengan algo en sí que yo no puedo utilizar"*. Lo que Brecht formula aquí como poeta es el problema básico y fundamental de nuestro tiempo. La Naturaleza como algo que vive sin nosotros ha recibido a lo largo de la historia, cada vez más, el sello

de lo que nosotros concebimos como administradores y dominadores de la Naturaleza. Hay un texto conocido de Descartes, en el *Discurso del Método* que dice: "*Seremos dueños y poseedores de la Naturaleza*". No se trataba de una manifestación casual de Descartes, sino todo un programa. El boceto, el horizonte en el que la Naturaleza se veía de antemano como la previsión de la instrumentalización de la explotación irracional. Incluso también en la *Crítica del programa de Gotha* encontramos la frase lapidaria de Marx: "*El hombre se aproxima a la Naturaleza como expropiador*". Es decir, Marx se mueve en la línea moderna actual del pensamiento burgués, ya que no sólo actuaba en él un concepto victoriano de la Naturaleza, sino que también tenía en cuenta ya, desde hacía mucho, el otro aspecto. En los años 40, en aquellos años a que él llama de autocomprensión, encontramos ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* la idea de una naturalización del ser humano, y de una humanización de la Naturaleza. Es decir, tenía ya la idea de una praxis apropiadora vinculada a la idea del ser, de la propia esencia humana. Federico Engels habló incluso de una resurrección de la Naturaleza en el comunismo. Naturalmente, para nosotros no constituyen ya estas manifestaciones fantasías románticas. En el tercer tomo de *El Capital* encontramos un pasaje extraordinariamente instructivo, donde dice: "*incluso toda una sociedad, una nación, incluso si tomamos todas las sociedades al mismo tiempo, simultáneamente, no son propietarios de la tierra, sólo son sus poseedores, sus usuarios, y como buenos padres de familia deben dejarlas mejoradas a las generaciones venideras; tienen la obligación de dejarla mejorada.*" Es decir, nuestro tiempo siente deseo, nostalgia de una vinculación, una unión con la Naturaleza. Creo que la filosofía materialista de Marx nos puede ofrecer indicaciones valiosas en este sentido. Debemos explicarnos bien toda la problemática que se remonta a todo aquello que Hegel entendía bajo el concepto de técnica cuando decía: "*La pasividad* —y ello significa naturalmente la pasividad del hombre— *que pone la Naturaleza al servicio de sus fines se transforma en actividad, y la propia actividad de la Naturaleza, la elasticidad de la cuerda del reloj, agua, viento, se aplica a todo esto a fin de hacer algo totalmente distinto en su esencia sensible, para hacer algo totalmente distinto de lo que estaban previstas, para conseguir una acción ciega sin sentido en contra de su propia esencia. La propia Naturaleza no hace nada, los únicos fines del ente natural se convierten en algo general. Aquí el impulso, instinto, se retira del trabajo, abandona la Naturaleza, descansa y rige únicamente con un esfuerzo del*

todo: la astucia". Este concepto de la astucia en Hegel califica los dos aspectos de la relación humana con la Naturaleza: la coproductividad de la Naturaleza en nuestro trabajo y la colonización al mismo tiempo de explotar con exceso la Naturaleza.

El único que ha pensado a fondo esta cuestión en la tradición marxista ha sido Ernst Bloch, quien ha hablado también de un marxismo de la técnica, lo que naturalmente está relacionado con el pensamiento especulativo de que la propia Naturaleza no sólo es una red extensa, como opinaba Descartes, una estructura matemática sin una sola flor sensible, sino que también es algo subjetivo. Este pensamiento de una técnica de alianza debía ir más allá del pensamiento hegeliano de la astucia. Astucia, en Hegel, significa que el hombre sepa entremezclarse hábilmente en el nexo de la Naturaleza, o forzar el cuerpo natural a algo para lo que implícitamente no estaba hecho.

Nuestro problema es el siguiente: Marx se encuentra aquí en cierta ambivalencia. Concibe y prevé la sociedad futura y ve, por consiguiente, que tiene que llegar a una relación con la Naturaleza cualitativamente distinta. Pero, por otro lado, tiene un enorme respeto ante el crecimiento del incremento de las fuerzas productivas, realizado por el progreso de la burguesía. En este sentido dice, con razón, y repito una vez más la cita del "Programa de Gotha": "*El hombre se comporta desde un principio con la Naturaleza, con la primera fuente de todos los medios de trabajo y de todos los objetos de trabajo, como propietario, la trata como si le perteneciera.*" En mi opinión esta idea tiene un aspecto de diagnóstico, que califica o designa el contínuo de la Historia. Pero el marxismo significa la ruptura con este contínuo. A saber: La idea de una reconciliación entre el hombre y la Naturaleza.

No debemos olvidar que el propio hombre, con todo su aparato psíquico forma parte de la Naturaleza, y el dominio de la Naturaleza significa siempre dominio de ésta en el hombre. Estos dos aspectos del dominio sobre la Naturaleza han sido decisivos para Marx, pues se ve con claridad en los *Manuscritos de París* que el hombre como ser que existe directamente y la Naturaleza que se encuentra directamente fuera de él se transforman a lo largo de la historia. Incluso las funciones de nuestros sentidos: oler, gustar, etc., están formados socioculturalmente. Lo mismo vale decir del mundo objetual que no recibe, naturalmente, su inmediatez; así, que tenemos que ver con inmediateces mediadas. La cultura

está ennoblecida y cultivada; es naturaleza ennoblecida y cultivada. Es decir, no debemos incurrir en una utopía de algo indirectamente natural. Todas las ideologías reaccionarias y racionales de nuestro siglo han elogiado siempre el deseo del goce directo de la Naturaleza. No podemos salir de la mediación histórica, ni podemos conservar la actualidad de esa mediación. Por otro lado, estamos tratando aquí un problema universal. Tal vez les sorprenda que en las cartas sobre humanismo de Heidegger, de 1946, he encontrado un pasaje sumamente interesante que se remite a Marx, y dice: "*Debemos liberarnos de las ideas ingenuas acerca del materialismo y de las refutaciones baratas que se hacen de él. La esencia del materialismo* —continúa— *no estriba en la afirmación de que todo no es más que materia, sino más bien en una determinación metafísica que, conforme a todo lo que es, aparece como material de trabajo*". La esencia moderna metafísica del trabajo se previó ya en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, como proceso de la producción incondicional. Es la actualización de lo real por el hombre que experimenta como ser subjetivo. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica. Ahora bien, Heidegger vió la edad moderna como una época sometida al dictado de la omnipotencia del sujeto. Su concepto de la técnica es *local*; es decir, no distingue como Marx las relaciones económicas respecto de las peculiaridades del entorno técnico. Marx hubiera dicho que técnicas muy distintas hubieran servido a órdenes sociales muy diferentes. O, por otro lado, también hubiera creído que una sociedad futura también utilizará los productos actuales. Es decir, Marx distingue entre tecnología y economía. Ve el famoso problema de la alienación como un problema específicamente capitalista. La cuestión es, naturalemente, que si se conserva la técnica tal como se usa ahora, si se utiliza sin modificar tras el cambio social, seguirá produciendo fenómenos de alienación. De ahí que pensadores como Bloch hayan intentado también definir la idea de la relación entre Naturaleza y técnica. Cuando Heidegger, hablaba de la omnipotencia del sujeto en la edad moderna burguesa, naturalmente no glorificaba este proceso, ya que no es un pensador subjetivo, sino un pensador de la subjetividad, de la subjetividad que se ha impuesto en la historia moderna. Desde esta perspectiva se evidencia que los modernos pensadores estructuralistas de Francia, como Levi Strauss, incluso Althusser se hayan cuestionado el concepto tradicional de humanismo, incluso lo hayan rechazado en nombre del ser humano. Se dice fácilmente que el hombre debe ocupar el centro. Todo el que hable de esta manera será aplaudido. Pero tal vez se es-

conda ahí una exageración. El factor de la verdad en la descentralización estructuralista del sujeto ha de salvarse con una nueva concepción del hombre.

Ahora me gustaría terminar mi exposición volviendo al concepto del metabolismo, del intercambio de material entre hombre y Naturaleza, ya que el Marx maduro, el Marx de las obras económicas capitales, dió aquí un paso más allá de los *Manuscritos de París*. Aquí se habla de humanismo igual a naturalismo. El Marx tardío ve de una manera más realista que el hombre es cambiable y debe conducir una lucha con la Naturaleza cambiante pero inevitable. Este metabolismo va vinculado a las leyes de la Naturaleza. Todas las formaciones de la materia natural deben obedecer a las leyes materiales. El hombre —dice— sólo puede proceder en su producción lo mismo que la Naturaleza; es decir, sólo puede modificar las formas de la materia. Este concepto de metabolismo introduce una nueva comprensión de la relación humana con la Naturaleza, lucidando con la época de la Ilustración, tal como se desarrolló a partir de Bacon. Comparte en un principio la idea, del conocimiento de que la Naturaleza, debe estudiarse, esencialmente, bajo el punto de vista de la utilidad que ofrece para el hombre. El concepto de apropiación lo concretó en su análisis del proceso de vida social. Marx rebasa, trasciende la Ilustración burguesa.

La Ilustración no estaba en condiciones de analizar el trabajo como medio de apropiación, y proceder a avanzar hacia la necesidad de la división del trabajo y, con ello, naturalmente, a la distinción, a la separación en clases diferentes. La Ilustración burguesa no podía ver ni revelar el carácter de clase de la sociedad, pues en su época de ascenso se impuso de manera absoluta la propia burguesía, que veía el concepto de clase como un factor histórico pasado y la Naturaleza como algo que es asequible directamente. Mientras tanto Marx afirma que la materia prima es sólo el objeto de trabajo, tan pronto como puede experimentar modificaciones a través del trabajo; ya que toda Naturaleza viene mediada por la sociedad: y toda la sociedad es el componente de toda la realidad, de todos los cambios que se efectúan por parte del sujeto, así como por parte del objeto y no podemos desglosarlos del proceso natural. Aunque la actividad humana es algo ajeno a la Naturaleza resulta en cierto modo ser algo que está vinculado a ella y que forma parte de la existencia humana. Marx dice que el trabajo es gasto de cerebro y nervios. Es decir, forma parte de la Naturaleza. "*El hombre es socialmente activo*, —dice en *El Capital*— *se enfrenta a la materia como un poder de la Naturaleza. Estas formas naturales que forman*

parte de su corporeidad: cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos las pone en movimiento para apropiarse de la materia natural de forma útil para su propia vida." Esto es importante. Al actuar sobre la Naturaleza con este movimiento y modificarla, modifica al mismo tiempo su naturaleza. En este sentido también existe una verdadera dialéctica de la Naturaleza. La dialéctica de la Naturaleza incluye e implica también *a los sujetos activos*. Es cuestionable, dudoso, que Engels prestase un gran servicio a su amigo Marx, al ver sus teorías económicas y sociales y proveer a estas teorías con una base, una infraestructura ontológica. Su concepto de una dialéctica de la Naturaleza, tal como debe encontrarse en la propia Naturaleza y en la relación del hombre con ella, es un concepto bastante problemático precisamente porque en la edad moderna burguesa la Naturaleza se objetivó de una manera radical. En Bloch se manifiesta de una manera diferente este concepto de la dialéctica de la Naturaleza, al flirtear con un sujeto de la Naturaleza. Es decir que en la Historia anterior, que hasta nuestros días Marx llama pre-Historia, la Naturaleza era un simple montón de objetos inertes. La Naturaleza no debe de conservar este *status* de cosas inertes en la sociedad del futuro. Estos son algunos de los puntos de vista más importantes que quería exponerles, y tal vez algunas reflexiones sobre la Naturaleza en el borrador de "*El Capital*". Aquí Marx habla de la tierra como laboratorio, instrumento primitivo, condición primitiva de la producción, despensa originaria primitiva. Al igual que Hegel, dice que la Naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano. Es decir, que puede contemplarse a sí mismo en el mundo que tiene ante él, ver la Naturaleza a través de su desarrollo, y contemplarse en ella.

Por otro lado hay que decir que Marx era muy precavido en relación con un romanticismo demasiado simplista. En el fondo, distingue el ser natural general, del ser natural capitalista, de la sociedad capitalista, ya que para él es la sociedad por excelencia. En las formaciones precapitalistas, —ya fuese la sociedad esclavista, la sociedad feudal, sin mencionar al antiguo Oriente —, en todas estas formaciones precapitalistas la actividad del hombre es un factor de la Naturaleza. En el capitalismo la Naturaleza es un factor de su trabajo. Aquí la Naturaleza se convierte en un cuerpo inorgánico para un sujeto. Ahora viene la teoría marxista y con ello, y para redondear un poco nuestra exposición, aparece también el concepto de segunda Naturaleza. No sólo es una segunda Naturaleza en el sentido de que el hombre, como tal aparece ante noso-

tros corpóreamente, sino que es al mismo tiempo un producto de toda la historia; no sólo de la historia de la evolución biológica, sino de toda la historia universal previa. Marx quiere decir algo distinto; parte naturalmente de las premisas del liberalismo económico, del hecho de que cada individuo persigue conscientemente sus fines, como resultado de una forma objetiva de la sociedad, en la que enfrenta al individuo como una piedra que forma parte del muro. Es decir, la sociedad la ha construído conscientemente el individuo, pero la forma de esa sociedad se le enfrenta de una forma inconsciente. El carácter económico del concepto de alienación no es ninguna mistificación, sino una manifestación objetiva aparente en sí, una manifestación que permite al individuo perseguir sus fines conscientemente, pero sin saber la forma social de sociedad que al mismo tiempo producen y reproducen. Por ejemplo, si entro en una panadería y compro pan, desato mecanismos económicos que escapan totalmente a mi conciencia. Esta inconsciencia de los que participan, en relación con el resultado global del movimiento histórico, ha prestado a la sociedad un carácter mítico, o si se quiere decir de otra manera, un proceso natural. Esta forma de la Naturaleza debe eliminarse en la sociedad del futuro; de suerte que pueda decirse que el pensamiento básico y decisivo de Marx es el siguiente: *los hombres deben convertirse en dueños conscientes de su futuro.* Esto se refiere especialmente al concepto de progreso.

En 1853 Marx escribía ya: "*Hay que someter los resultados de la época burguesa: el mercado mundial y las fuerzas productivas modernas, al control general común de los pueblos más progresistas. Entonces el progreso humano* —y aquí se resume la esencia de su filosofía de la historia— , *no se parecerá ya más a esos ídolos, a esos repugnantes ídolos paganos que querían beber el néctar de los cálices hechos con los cráneos de los reprimidos*". Esta cita tiene para mi una gran importancia. Demuestra que la marcha de la historia no es un proceso lineal, sino que avanza a base de retrocesos considerables. Lo positivo sólo podía conseguirse a través de lo negativo. Marx descifra el carácter profundamente antagonista de la historia anterior, que en un sentido muy fatalista se ha mantenido solamente como historia de la Naturaleza. El hombre, es decir, no ha accedido todavía a condiciones realmente humanas.

Engels, en una de sus viejas cartas, decía de una forma muy bonita: "*Cierto, los hombres hacen su historia, pero no*

por una voluntad global y hacia un plan global". Al no estar la historia sometida al intelecto colectivo, adoptó rasgos de la relación de un proceso natural ciego. Hoy necesitamos una solución a nivel mundial. Por último, me quisiera plantear la pregunta de si este problema gigantesco puede superarse con el instrumental de que disponemos actualmente.

SURGIMIENTO Y ACTUALIDAD DE LA TEORIA DE MARX: CIENCIA Y REVOLUCION

José María RIPALDA
Profesor adjunto de Historia de la Filosofía
de la Universidad Nacional a Distancia UNED

1.- Desde el punto de vista de la Historia de la filosofía Marx puede ser enfocado de muy diversas maneras, especialmente dada su riqueza temática y su variedad tanto de géneros literarios como de *status* textuales. Más aún, la obra misma de Marx ha incidido poderosamente en los métodos y en el actual horizonte de los historiadores de las ideas. Como tal historiador, situado conscientemente en la tradición de Marx elijo, pues, el campo que considero más relevante en ese legado. Por de pronto excluyo toda disquisición sobre lo que pueda valer o no valer en la obra de Marx, o el intento de explicar cuáles serían sus ideas fundamentales. Estas exclusiones, desde luego, no son arbitrarias ni casuales; suponen que Marx es pasado y que la celebración del Centenario se hace en el presente; tan en el presente que preguntas por lo fundamental o lo actual indican directamente enjuiciamiento, partidismo, intereses actuales, es decir: utilización y proceso a Marx. Tales preguntas olvidan fácilmente *quién* entiende de ése y no otro modo a Marx, una cuestión que Marx mismo contribuyó a plantear. Mi intento es reflexionar someramente *en uno* ese *quién*, y el *quién* pasado (Marx) como elementos en una misma tradición.

La tesis inicial es que Marx se halla hoy en medio de nuestras preocupaciones y proyectos. Esto no quiere decir, desde luego, que Marx lo sea todo actualmente; ni siquiera que constituya el centro alrededor del cual se articulan los problemas y territorios que él obviamente no abarcó. Esto hay que decirlo, porque temas como Marx y el feminismo, Marx y Freud, etc., suponen lo contrario con excesiva frecuencia. En cuanto a sus diversas continuaciones institucionales, los

partidos de izquierda, la universidad, han acumulado ya demasiada identidad propia como para estar libres de sospecha. Y no es a ellos a quien se debe el que Marx esté actualmente en el medio, en pleno "mogollón" de preocupaciones fundamentales de nuestros años 80.

Tal actualidad no es en ningún caso la académica de temas como la "crisis del marxismo". La universidad va aquí, como es corriente en ella, con todo el retraso que separa el primer centenario del 20 aniversario. Con motivo de éste, en 1903, Rosa Luxemburg, (1) hablaba ya de los que hablan de la "crisis del marxismo". Y con motivo del 30 aniversario Lenin, en *Tres fuentes y tres componentes del marxismo*, daba la versión desde entonces tradicional sobre la genealogía del marxismo: la economía política británica, el socialismo y comunismo utópico francés, el idealismo alemán.

Esta versión, útil y adecuada para lo que suele ser la Historia de las ideas, presenta una evidente limitación: la de su incapacidad por dar relieve, proporcionalidad y estructura a la yuxtaposición de los tres términos que considera. La adición a estos tres términos del "movimiento obrero" introduce una preocupación fundamental (y aprendida de Marx): la pregunta por el sujeto de esa teoría. El problema se desplaza de todos modos sin resolverse, pues tampoco está claro en qué relación precisa se halla este cuarto elemento con los otros tres, por de pronto con el comunismo utópico, y no digamos con el idealismo alemán. Mi intento es referir someramente el movimiento obrero a lo más intelectual y distante de él, el idealismo alemán, lo que mejor conozco de las tres fuentes citadas por Lenín.

2.— ¿Qué fue, dicho brevemente, el idealismo alemán? El intento de dotar a la Ilustración de una metafísica. La Ilustración, el pensamiento de la vida cotidiana, de lo banal, la época de los libros pequeños, en lengua vernácula, la subversión del "Ancien Régime", se aprovechó de la metafísica pasada más bien como se han podido aprovechar las piedras del castillo para la caseta del trasformador del pueblo. La incorporación de la Ilustración como pensamiento de la sociedad burguesa al Estado contemporáneo se realizó a través de su enriquecimiento expreso y sistemático con una nueva metafísica. El idealismo alemán no restauró el pasado metafísico ni combinó la Ilustración con él, sino que creó una metafísica *nueva*. Desde el punto de vista de la historia de las ideas se trató, en mi opinión, de una operación restauradora, ambigua, al servicio de nuevas relaciones de poder. Tal vez

pueda servir para insinuarlas la referencia al cambio de posición política de la sociedad burguesa entre el "Ancien" y el "Nouveau Régime".

La actual recuperación de Fichte y Schelling tras un largo olvido puede sugerir la sospecha de que el predominio de Hegel sobre ellos se debió al influjo del marxismo, "continuador de Hegel". Nada más falso. El idealismo de Hegel eclipsó a los otros inmediatamente. Y la razón de este eclipsamiento se aprecia precisamente en algo que va bastante a contracorriente de la leyenda hegeliana: su teoría del individuo, única en el idealismo alemán. Mientras que el amigo de Hegel, Schelling, (2) no encontraba otro modo teórico de hablar sobre el individuo que el progreso hasta el infinito, la "mala infinitud" (dicho con una típica categoría hegeliana), los escritos juveniles de Hegel son una constante lucha por pensar filosóficamente la individualidad:

"La Naturaleza viva no puede jamás coincidir con su concepto; por consiguiente lo que para el concepto es mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se convierte en lo necesario, vivo, tal vez lo único natural y bello" (3)

La diferencia entre el Hegel maduro y el joven Hegel no consiste a este respecto sino en la acuñación metafísica de este interés por la individualidad, no en su supresión. Sólo por un momento, en los primeros años del siglo XIX, la elevación metafísica de su pensamiento ilustrado y *sturmdrangesco* le lleva a la "superación" de la individualidad en una ética comunitaria ("Sittlichkeit") de aspiraciones helénicas, o bien en la ética comunitaria de una élite, como único lugar real de la individualidad universal en la actual disgregación social. Enseguida el desarrollo de la estructura "lógica" de su sistema convierte al individuo en el lado activo, negativo, del Absoluto, encargado de mediar en él valores fundamentales e instituciones. Imposible comprender la formación del sistema hegeliano sin este contexto de la teoría de la individualidad. Esa poderosa profesión de inmanencia del Absoluto en las realidades individuales históricas hace de la especulación hegeliana la más genuina versión metafísica de la Ilustración. (4)

La filosofía inmediatamente poshegeliana, la de los "jóvenes hegelianos", se caracteriza negativamente por su crítica de la "mala" infinitud; es decir, de concebir el infinito como divinidad trascendente, más allá de lo individual.

La consigna común a todos los "jóvenes hegelianos" se llama "*inmanencia*". (5) Esta inmanencia es desde luego hegeliana. Pero el inmanente Absoluto hegeliano que se contrapone a la mala infinitud, una vez perdida su complejidad estructural — pérdida que, por cierto, no es nada obvia, aunque la Historia de las ideas suela tenerla por tal —, queda reducido cada vez más a un vago antropologismo; las realidades individuales le extraen como sanguijuelas todo su contenido. Sobre este trasfondo debe ser considerada la posición de Kierkegaard, quien fijará con violencia la contraposición irreductible entre el Absoluto y la individualidad, negándose al superficial vaciamiento de aquél en ésta. Si Kierkegaard queda marginado, es una vez más por razones nada claras para la Historia de las ideas. En todo caso el desarrollo de esta problemática ha alcanzado un alto grado de consunción del Absoluto, de trasvase de su sustancia a las individualidades en el Feuerbach de 1843: *Tesis provisionales* y *Principios de la filosofía del futuro*. Sobre todo estas últimas son citadas repetidamente en la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, escrita por Marx en el verano del mismo 1843.

Marx criticará muy pronto a Feuerbach la vaguedad de las abstracciones con que se refiere a lo concreto e individual. Pero no se puede pasar por alto — y tampoco lo hizo Marx — que estas abstracciones, más que subsumir la realidad, lo que hacen es aludir, con toda la torpeza de la cultura convencional, a la pluralidad de los sentidos corporales; la "coordinación y coexistencia" (6) de lo singular sensible van dirigidas destructivamente a la subordinación teleológica característica de la lógica hegeliana; y además invocan cada una de esas realidades como ontológicamente llenas por sí mismas; evocarlas así es el único discurso teórico requerido. La teoría hegeliana de la individualidad se hace tan superflua como el vuelo con que la metafísica tradicional sobrevolaba lo singular. El individuo impone su presencia por sí mismo.

Ahora bien, no se puede insistir bastante en que este paso teórico no es evolutivo, es decir que no obedece a una lógica inmanente a las ideas mismas. Sirva aquí una referencia externa aislada, (7) para *insinuar* cuál es el campo histórico que *cuando menos* ha *elegido* esa línea evolutiva entre las posibles desde el hegelianismo. En 1845 el joven hegeliano Moses Hess redacta el primer tomo de *El espejo de la sociedad*, "Organo dedicado a representar las clases populares indigentes y a esclarecer las realidades sociales del presente". En él recoge

Hess (pág. 24) el siguiente pasaje de una carta del 5 de marzo de 1845, que había hallado impreso en el *Diario de Barmen*. Su tema es "la situación de la clase necesitada en esta rica y piadosa ciudad":

"Mi mudanza el pasado 1° de mayo me ha dado la inmediata ocasión. Produce una sensación extraña ver amontonados en todas las calles de la ciudad estos pobres ajuares, los muebles devorados por la polilla, las míseras camas, las escasas pertenencias del pobre, con las que se muda de una miseria a otra (...) Hemos visto a un hombre, padre de 6 niños, el benjamín de ellos moribundo, cómo, expulsado de su mísera vivienda interior, que hasta entonces había ocupado, se pasó al establo del sótano, el mismo en que el pasado invierno habían muerto sus dos vacas de hambre y consunción. Pocas horas después se le moría su hijo en esa horrible atmósfera y su cadáver reposa ahora sobre el estiércol. ¡Digno túmulo para un pobre!"

Propósito de la publicación de Hess es contraponer a los dramones lacrimógenos de que se nutría la sensiblería burguesa, una visión "realista" y "crítica" de la realidad. Al "romanticismo" le opone "la fidelidad realista".

Los trabajadores son aquí *objeto* de descripción y preocupación filantrópica. Pero los destinatarios del *Espejo de la sociedad* son "párrocos, maestros, médicos y funcionarios".

Ese mismo año (1845) se publica en Leipzig *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de un joven comerciante de las misma región llamado Friedrich Engels. El *Espejo de la sociedad* publica amplios pasajes del libro. Este presenta empero varias características originales que lo distinguen de las otras colaboraciones en el *Espejo de la sociedad*: 1°) Frente al realismo descriptivo influído por Feuerbach hay un cierto aire que se podría llamar hegeliano en la conexión que presentan los diversos temas: vivienda, industrialización, estructura productiva y social, intereses capitalistas. La burguesía no está en modo alguno fuera del asunto, mirándolo filantrópicamente, sino que es un elemento del proceso, el cual a su vez presenta aspectos distintos en los diversos sectores productivos. 2°) Engels, él mismo, no se sitúa fuera del proceso, lo ve desde dentro como parte integrante de él. En cuanto al proletariado, las huelgas son preparativos de su gran lucha con la burguesía. Las sociedades culturales de los tra-

bajadores reciben especial énfasis como escuelas de una educación de clase ("educación proletaria"); a ellas se les contraponen los órganos montados por la burguesía para asimilarlos y neutralizarlos ("Mechanics Institutions").

Ambos aspectos: realismo sistemático y clases actoras no se yuxtaponen simplemente:

"La historia de la clase trabajadora en Inglaterra comienza en la segunda mitad del pasado siglo (XVIII), al inventarse la máquina de vapor y las máquinas del textil algodonero. Es sabido que estos inventos iniciaron la revolución industrial, revolución que a la vez trasformó la sociedad burguesa entera".

Los nuevos sujetos de acción surgen con una nueva realidad. El sistematismo de esta realidad sugiere que ésa es también la única forma, obligada, en que el sujeto puede estar a la altura de sus circunstancias. O, dicho de otro modo que hace más claro de dónde viene Engels: las nociones generales en que se articula el discurso de Feuerbach, resultan ahora imprecisas, irreales; no se puede considerar ya emancipatorias sino sólo a las de las ciencias. Nombres de asociaciones proletarias como la "Unión *científica* de los trabajadores alemanes" (1844) indican que la "ciencia" — al servicio de la restauración metafísica en el Idealismo — representa ahora el nuevo discurso, que rompe la excelsitud de la clase dominante y la somete a la misma fuerza en que se empieza a sustentar. Si Hegel disfruta a este respecto de estimación, es, porque a diferencia de Feuerbach ha captado en su mismo sistema esta fuerza, por más que la haya identificado metafísicamente.

Tras la destrucción de la "Liga de los Comunistas" Engels se hará la crítica de haber sobrevalorado voluntaristamente las posibilidades objetivas del sujeto revolucionario (carta de Engels a Weydemeyer, 12-IV-53). Con ello propugnará una línea política dentro del "socialismo científico" y remodulará su *proyecto teórico* en el sentido de *"participar conscientemente" en el "proceso revolucionario de la sociedad"*. Esto implica asumir el discurso científico dotándolo de toda su dimensión subjetual.

4.— Ha sido preciso hablar tanto de Engels, porque hasta 1843/44 Marx había buscado algo así sin encontrarlo. El tema de la nueva realidad lo sentía fuertemente, y era Hegel quien le servía para evocar su procesualidad inexorable.

Característica de la filosofía hegeliana era así para Marx precisamente que permitía evocar en uno esa realidad y su nuevo sujeto humano. Ciertamente en 1843, cuando Marx escribe su comentario a Hegel, tal referencia es ante todo crítica: la sugerencia fundamental de Hegel está superada por la afirmación enfática en Feuerbach de las realidades "concretas" frente a un Absoluto que ha perdido su contenido "lógico". Correspondientemente la "burocracia", que en Hegel representaba y administraba la razón de la historia, es sustituida por el "proletariado", que representa la realidad inferior, sensible, doliente, carente de la unidad y los prestigios de la Idea: construcción metafísica, de talante posfeuerbachiano.

En los *Anuarios Francoalemanes* Marx establece una especie de compromiso, que en cierto modo va a ser determinante para su vida: la alianza entre la "humanidad pensante", los intelectuales, y la "humanidad doliente", los proletarios. (8) Con ello alcanzan resolución "superadora" incluso los temas metafísicos inteligencia —sensibilidad, idea— fenómeno. En conjunto los escritos del 43/44 permiten seguir perfectamente cómo Marx descubre *bajo* la problemática política el ámbito sociojurídico de la propiedad privada. El artículo de Engels *Esbozo de una crítica de la Economía Nacional*, que aparece en los *Anuarios*, marca empero un impulso decisivo para Marx. En los *Manuscritos de París* (1844) los títulos de las lecturas económicas de Marx siguen las indicaciones bibliográficas de Engels; la ciencia de la Economía Política relega conforme a esas sugerencias el Derecho y la teoría del Estado a un lugar secundario. El trabajo, aunque comprendido en términos filosóficos o al menos tan generales como los de la Economía Política, pasa a ocupar el lugar de categoría *fundamental*, subyacente y productora del orden conceptual jurídico y político. La humanidad doliente pasa a ser la humanidad realmente activa, virtualmente dueña del futuro. La humanidad pensante va a ser definida como fuerza productiva por excelencia ella misma —por tanto fuera del ámbito del Estado—, como ciencia. Cabe sospechar que este joven Marx ve una especie de armonía preestablecida entre ciencia y revolución proletaria, aun si, a diferencia de años posteriores, lo más importante de esta ciencia es el mero hecho de que exista, más que sus virtualidades precisas en cada uno de sus campos. De ahí la relativa inespecificidad científica del sujeto revolucionario invocado en el *Manifiesto*, *Las luchas de clases en Francia*, *El 18*

Brumario. El trabajo —y en este punto la interpretación de Korsch es fundamentalmente atinada— ocupa el lugar de categoría fundamental. Su invocación casi basta para designarla teóricamente; y con ello se repite el positivismo metafísico de Feuerbach, sólo que reducido al ámbito de las realidades reductibles a la categoría trabajo. Los conceptos genéricos de Feuerbach, Naturaleza, género humano, serán sustituídos cada vez más por las abstracciones de la Economía Política, fundadas "científicamente". Pero de estas abstracciones espera Marx, por oposición a la yuxtaposición descriptiva característica de Feuerbach, una capacidad estructurante, organizadora —congenial a su objeto de trabajo—, comparable a la que tenían los conceptos especulativos en Hegel. Los cuatro primeros capítulos de *El Capital* intentarán precisamente sistematizar la convicción ricardiana de que el mismo objetualismo aparente de los elementos fundamentales económicos es una cristalización de trabajo vivo, sujetual, de quien procede su dinamismo en apariencia aberrante. Tal es para Marx, como para Hegel, el único procedimiento inmanente de conocer que escapa a las "conjeturas", los "fines, razones y conveniencias", en fin al conocimiento extrínseco y arbitrario de que había hablado Hegel mismo, por ejemplo en la *Filosofía del Derecho* (§ 272, nota). Marx se refiere expresamente en la 1ª edición de *El Capital* (cap. 1, nota 20) a la doctrina hegeliana del silogismo especulativo, como correspondencia teórica a su análisis de la forma del valor. Las notas 31 y 32 del mismo capítulo en la versión definitiva, que consideran ese análisis la realización crítica fundamental contra el positivismo de la Economía Política, son incomprensibles sin la refencia a Hegel.

Esto no quiere decir, desde luego, que Marx repita la teoría hegeliana de la individualidad, ni siquiera que tenga otra para sustituirla. Las categorías que estructuran *El Capital* pertenecen a la Economía Política, y la recuperación *sistemática* de la teoría hegeliana de la contradicción se realiza asimismo en este espacio limitado. Ahora bien, *si*, como ocurría en los escritos del 43/44, estas contradicciones asumieran un fundamentalismo ontológico para el ámbito sociopolítico y general humano, convirtiéndose en *la* contradicción por antonomasia, entonces sí que constituirían una copia de la teoría especulativa de la individualidad, sólo que transcrita en el positivismo metafísico de Feuerbach.

Incluso suspuesto este caso, no se podría negar la fuerza descubridora de una nueva realidad hasta entonces proscri-

ta de la teoría: el mundo del trabajo. Pero lo que aquí interesa es indicar sus límites y hasta qué punto vale la teoría marxista. Innegablemente los *Grundrisse* no están libres de este hegelianismo pasado por Feuerbach. Por eso me parece haberlos valorado tan alto Antonio Negri (*Marx oltre Marx*. Feltrinelli 1979). Con ello, por otra parte, Negri no hace sino expresar teóricamente lo que los partidos comunistas han venido haciendo (¿será ésta la razón de que se haya visto abandonado en el escándalo procesual de que ha sido víctima?). Si *el* sujeto revolucionario queda constituido previamente, por fusión orgánica con la realidad por excelencia, la contradicción queda determinada unívoca e infaliblemente, se repite laicamente — como en *Historia y conciencia de clase* de Lukács — la vieja doctrina de la predestinación. *El* sujeto revolucionario es el único capaz de una ciencia a la altura de *la* realidad fundamental, privilegiada.

La única solución alternativa sería la absorción de ese sujeto por la ciencia misma de la realidad fundamental. Tal sería la versión socialdemócratra del marxismo. Al voluntarismo respaldado ontológicamente de la primera versión se le opondría el determinismo gradualista de la segunda. Cuando durante el franquismo Alfonso Guerra dijo que no era preciso combatir a Franco sino prepararse para asumir el gobierno tras él, los hechos han terminado por darle la razón (contra el PCE, lo que no quiere decir que se la dieran sin más). Descalificar la socialdemocracia como algo que no tiene que ver con Marx, es falso. El tercer tomo de *El Capital* comienza con la visión casi dantesca de los obreros sin otra realidad decisoria que la del capitalista en el que están incorporados como la fuerza de que él dispone y que se vuelve contra ellos mismos para sometérselos. (9) La imagen más precisa sería la sugerida por Marx mismo al final del primer párrafo del capítulo V. (tomo I): los obreros son como las bacterias de la fermentación. Bastaría considerarlas constituyendo la flora intestinal del capitalista, para enlazar con la imagen al comienzo del tomo III. Los capítulos teóricos que abren *El Capital* renuncian a hablar del sujeto, revolucionario o no, más que en los términos muy fragmentarios que corresponden a cada nivel categorial de la Economía Política. Si se añade a este panorama los encendidos elogios a la historia natural de Darwin (10) y una cierta tendencia en los apuntes etnológicos de los últimos años a enfocar la historia humana como historia natural, tendremos el síndrome socialdemócrata de Marx bastante al completo. La misma frase citada de Engels a Weydemeyer

parece ya insinuarlo; "participar conscientemente" en un proceso objetivamente revolucionario parece apuntar a la misma ciencia como única consciencia, una ciencia por añadidura incluida en el proceso real.

La insistencia en el desarrollo de las fuerzas productivas como eje de la historia no es exclusivo de la socialdemocracia, pues lo comparten los Estados del área soviética. Aunque ese desarrollo sea presentado él mismo como hecho revolucionario y voluntarista, la sustitución de la categoría *fundamental trabajo* por la de *materia* (11) deja tan poco lugar a dudas sobre la identidad entre el Marx seleccionado por los compañeros ortodoxos y el de la socialdemocracia.

Ahora bien, las posibilidades de interpretación que ofrecen los textos de Marx, no se reducen a las dos versiones oficiales del Marx fundamentalista, metafísico. La variedad de los objetivos que se proponía el Marx del 44, cuadran con la yuxtaposición feuerbachiana de los contenidos, si bien un posible positivismo metafísico carece ahí en todo caso de relevancia metodológica; esta relevancia la asumía el discurso científico desde que Marx conoció a Engels:

"En una serie de folletos independientes iré publicando la crítica del Derecho, de la Moral, Política, etc., y por último trataré de presentar en una obra de por sí la cohesión del conjunto, la relación de las diversas partes entre sí y finalmente la crítica de la elaboración especulativa de ese material. Tal es la razón de que en la presente obra la relación de la economía nacional con el Estado, el Derecho, la Moral, la vida civil, etc. justo se halle tocada y sólo en cuanto la economía nacional misma trata ex profeso de estos temas."(12)

La reducción progresiva de la originaria pluralidad de objetivos primero al ámbito de la economía política, luego al capital estrictamente, puede ser interpretado en correspondencia con el proceso que llevó al joven Marx de los temas del Estado a la propiedad y al trabajo, como un proceso de fundamentalización. Un análisis detallado del prólogo a la *Contribución* daría idea de hasta qué punto Marx ha estado tentado de ver en la economía política el punto de enlace y reducción de la historia social a la historia natural. Incluso un tal fundamentalismo tendría así por función acercar la integración de las ciencias humanas en las ciencias de la naturaleza; este ideal, patente al comienzo de la *Ideología Alemana* (y común con Freud), es de todos modos incompa-

tible con la afirmación del sujeto revolucionario. Y a esta incompatibilidad atribuyo en el Prólogo citado de fines de los 50, en apariencia dogmático y mecanicista, lo lleno de vacilaciones que en realidad está. No se puede olvidar que en esa misma década Marx ha escrito sus textos antológicos sobre el sujeto revolucionario.

Más plausible, sobre todo a la vista de su gran intento posterior, *El Capital* es suponer que *Marx no ha abandonado su convicción del protagonismo revolucionario, sino que ha disciplinado su expresión adoptando un discurso científico preciso* con todos los límites que conlleva. En este sentido van no sólo la crítica a Darwin por trasnsferir la historia social a la historia natural sino diferencias patentes con Morgan y de matiz con Engels en los apuntes etnológicos posteriores a *El Capital*. Si Marx podía ver en Darwin la versión y demostración científica del antiteleologismo feuerbachiano, de Morgan recibió elementos importantes para pensar de un modo "científico" la noción feuerbachiana general de género humano y, más en concreto, la abstracción "sociedad" como sucesión y simultaneidad de sociedades empíricas. El tema del individuo resulta así susceptible en principio de una comprensión científicamente desontologizada, como relación social empírica en todo caso más amplia de lo abarcado por las categorías de *El Capital*. Pero Marx no acepta el optimismo y teleologismo morganianos, el ineludible *happy end* en que la propiedad privada se supera a sí misma –un *happy end* nada ausente de la perspectiva del *Origen de la familia* engelsiano. Marx, en sus notas críticas a Morgan, que Engels no tuvo muy en cuenta, resalta frente al continuo más bien objetivo de la historia de la humanidad el conflicto, la agonía social en el estado de civilización. Para ellos pide una expresión precisa, de que había sido incapaz la subjetividad morganiana, excesivamente abstracta, como lo sigue siendo la antropología actual. (13)

Sin duda para Marx la "última instancia" ciencia natural en ningún caso sirve para dotar de un discurso preciso a las realidades sociales. A partir de aquí se puede comprender por qué en las *Teorías sobre la plusvalía* el capital es definido como relación social. Incluso en el texto de tesitura aparentemente más dogmática, el Prólogo del 59, el desarrollo de las fuerzas productivas no subyace unívocamente al de las relaciones de producción. Aunque el industrialismo ricardiano afecta también hondamente a Marx, *el énfasis que cobran en Marx las relaciones sociales por encima del desarrollo natura-*

lista, meramente cuantitativo, hace plausible una concepción de la evolución de las mismas fuerzas productivas no meramente desarrollista sino cualitativa, bajo acentuación del control "consciente" de ese desarrollo. Ello supone una pluralidad de ámbitos científicos cualitativa, metodológicamente diversos, y el rechazo de un progreso lineal, mecánico (lo que haría de la interpretación socialdemócrata la más alejada de Marx).

Pero esto supone recuperar un Marx soterrado por las interpretaciones establecidas. Un Marx que, ciertamente, enseña ya poco, pero que libera de esos *stablishments* y comparte nuestra misma tradición de rebeldía consciente como un viejo ancestro que sigue siendo casi un hermano.

NOTAS

1. "Gesammelte Werke". Berlin (DDR) 1970. 1/2. 369.
2. "Darstellung meines Systems der Philosophie. § 36.
3. "Hegel, Escritos de juventud". Madrid 1978. 420
4. Cfr. Joachim Ritter, "Hegel und die französische Revolution". 1º Köln 1957 (y reediciones posteriores en Suhrkamp). Traducido al italiano con actualización de la bibliografía por G. Cantillo: "Hegel e la Rivoluziones francese". Napoli 1970. Crítica de esta obra, su recepción y antecedentes en mi trabajo: "La Nación Dividida". 2ª Madrid 1978. 22 ss.
5. Para el enfoque en este párrafo de los jóvenes hegelianos me baso directamente en un trabajo aún inédito de Arsenio Ginzo, que se publicará próximamente en los "Anales del Seminario de Metafísica" (Universidad Complutense).
6. "Ludwig Feuerbach, Werke in sechs Bänden". Frankfurt 1975. 3. 8: "Ludwig Feuerbach, Aportes para la crítica de Hegel". Buenos Aires 1974. 17.
7. Esta referencia procede de Hans Jörg Sandkühler. "Proletariat und Wissenschaft. Zur Konstituierung der Arbeiterklasse als Vorausstzung des Marxschen Wissenschaftsprogramms. En: Marxistische Studien (Jahrbuch des IMSF). Sonderband I "...einen grossen Hebek der Geschichte". Frankfurt/m. 1983. 305-331.
8. "Obras de Marx y Engels". Barcelona 1978. 5. 172. Cfr. asimismo 218-224, espcte. la última nota del traductor, que permite acumular en este pasaje nuevos influjos de Feuerbach.
9. Peter Weis, en una novela tan memorable y monumental como desconocida por la cultura oficial española ("Die Ästhetik des Widerstands" 1ª Suhrkamp 1975-1981), hace decir al obrero checo refugiado en Suecia de los nazis: "Y ahora vuelvo a trabajar para ellos, los explotadores de toda mi vida, y encima les tengo que estar agradecido de poder aportarles mi pequeña colaboración

al mantenimiento de sus bases, mientras se despedazan entre ellos, pues así me gano mi precario sustento." (3.16)

10. Cfr. Lawrence Krader, "The Ethnological Notebooks of Karl Marx". Assen 1972. 354.
11. El tema es actualmente un 'politicum' en la DDR tras la expulsión de Peter Ruben del Partido Comunista. Una serie de artículos en los dos últimos años de la "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" han tratado de justificar teóricamente esta expulsión, atacando sobre todo el trabajo fundamental de Peter Ruben acerca de la noción de trabajo: "Wissenschaft als allgemeine Arbeit". En: Peter Ruben, "Dialektik und Arbeit der Philosophen". Köln 1978.
12. "Obras de Marx y Engels". Barcelona 1978. 5. 303 (cfr. 174 s).
13. Cfr. Lawrence Krader, "Op. cit." 361.

EL MARXISMO Y LA REVOLUCION CIENTIFICO-TECNICA

Pedro MARSET
Profesor de Historia de la Ciencia
de la Universidad de Murcia

I. Un tema de actualidad

En cuestión tan importante como la del sujeto revolucionario en nuestros tiempos es conveniente reflexionar sobre las bases que fundamentaron su ampliación al formular el concepto de revolución científico-técnica.

Es conveniente tal reflexión puesto que los acontecimientos que deberían confirmar la alianza entre las fuerzas del trabajo y de la cultura aparecen contradictorios. Ahí estarían los dos Mayos franceses, el del 68 y el del 83, o la segregación de un partido socialdemócrata del seno del partido laborista inglés, la dificultad de afiliación a los sindicatos de clase por parte de los profesionales, o para terminar, la llamada desbandada de intelectuales en el seno del PCE con la crisis del 82.

Se sitúa este tema como una reflexión marxista sobre la ciencia y la técnica en el ámbito de Europa, puesto que la revolución científico-técnica habría situado a Europa, EE.UU., al llamado mundo industrial, o mundo altamente industrializado dentro de la moderna división de la fuerza de trabajo, del mercado, y de las formaciones sociales a nivel mundial, con un papel especial en la dinámica capitalista (1). Las consecuencias que para lo que se suele llamar Tercer Mundo, posee esta concentración de recursos y esta división social del trabajo y de la técnica consisten en convertir este área tercermundista, según los modelos de Rostow, en zonas de inicio del desarrollo industrializador, o más científicamente,

en sitios donde extraer la plusvalía que no se pueda extraer de la fuerza de trabajo en la sociedad europea o en la sociedad industrializada (2).

El tema es también interesante incluso para los países del llamado socialismo real. Para ellos el concepto revolución científico-técnica ha sido acuñado como un hito histórico (3), como un momento que divide la evolución de la revolución industrial, como mínimo, en dos etapas. Y, ciertamente, ha contribuído a dar en el seno de las sociedades del socialismo real un énfasis, un papel fundamental a la técnica, contribuyendo a crear lo que llamaríamos una mentalidad tecnologizada, unos valores fundamentales a la idea de progreso técnico, que también en parte están en crisis, o por lo menos en revisión.

Esta cuestión debería de movernos a realizar una reflexión, a poder avanzar, a poder por lo menos preocuparnos en lo que supone la ciencia y la técnica en la sociedad contemporánea, desde una perspectiva marxista. Si siempre se reconoce en Marx el haber comenzado una etapa en la interpretación de la evolución de la sociedad en la que se le pudo sustraer del "reino de lo natural", para poder comprender su intimidad social; no aparecería muy marxista el postular fenómenos aparentemente técnicos o científicos como el de la revolución científico-técnica para interpretar el desarrollo de la sociedad. Esta aclaración remite a una cierta diferencia entre las propuestas de Marx y Engels sobre el propio papel de la ciencia y la técnica, en una interpretación más global de la sociedad. Incluso se ha avanzado la idea de que hubo una cierta división del trabajo entre Marx, que se encargaría de analizar la sociedad, y Engels que al final se especializaría en interpretar más las ciencias naturales (4).

Todo ello ha influído, como luego veremos, en la propuesta que vemos oficialmente formulada —oficialmente desde el punto de vista de un Gobierno, de un Estado— por las propuestas de Kedrov sobre la evolución en tres fases de la ciencia, cuando dice que: "*las leyes que relacionarían la ciencia, la técnica y la producción tendrían tres etapas, una primera en la que la ciencia estaría algo retrasada en relación con la técnica, que serían los siglos XVII y XVIII; una segunda etapa en que la ciencia alcanza a la técnica, va a su paso y empieza a ayudar a la configuración de los propios procesos de producción, con lo cual comienza a convertirse*

la ciencia en fuerza productiva, en el siglo XIX", para terminar proponiendo en la segunda mitad del siglo XX "una tercera etapa en que la ciencia ya se ha adelantado a la técnica, brusca, resueltamente, y es fuerza de producción directa" (5).

Es decir, se da la sensación de que la evolución de la ciencia, obedece a unas leyes de desarrollo relativamente independientes del conjunto de evolución de la sociedad. La ciencia poseería un ritmo que se ha visto acelerado, y la economía o la formación social otro que va a verse interferido y modificado por la propia ciencia.

Parte de estas propuestas a veces también se ven en pensadores que no son marxistas, como en la clásica obra de Sollz Price (6) del año 68, sobre la evolución de la ciencia, donde dice que existe un crecimiento exponencial de la ciencia, por lo que la multiplicación de los presupuestos económicos para la ciencia, la multiplicación de los artículos científicos, de los descubrimientos de las personas dedicadas a la ciencia, está teniendo mayor ritmo que el crecimiento de la propia población.

II. Orígenes marxistas

Nos encontramos ya de entrada con que el propio marxismo, a través de la obra de Marx y de Engels, parece que ha recogido la división de la ciencia en dos ciencias. Por una parte las naturales y por otra aquellas que tratan de los hombres: las ciencias sociales. Se recoge una herencia que ha sido larga en la historia de la humanidad, la herencia postaristotélica. Aristóteles enfrentado en un momento con el problema que la dictadura plantea para investigar libremente hacia una visión global del universo, y del hombre en el universo, al desaparecer la democracia ateniense, separa claramente el ámbito de las ciencias naturales que se podían estudiar y desarrollar, sin mayores preocupaciones y restricciones y dejaría aislado el ámbito de las ciencias humanas más peligroso, con compromiso político y, por lo tanto, con menor desarrollo.

Efectivamente, la sociedad helenística ve confirmada esta posición de desdoblamiento, que también después recoge la sociedad árabe cuando se hace la recepción y reelaboración de los saberes greco-romanos, y que nosotros cuando lo recogemos en la Edad Media, también con nuestra propia división

entre la propuesta cristiana racionalizadora de la conducta humana, y la aparente autonomía de la filosofía natural aristélica, haría realidad el que se siga postulando la separación entre unas ciencias naturales y otras ciencias humanas: dos ámbitos distintos.

Aquí también estamos recogiendo una herencia larga, que luego Kant va a reedificar en base al impacto que recibe con la reflexión sobre el desarrollo del modelo Galileo-newtoniano. Engels da pie y validez a esta propuesta de una ciencia casi autónoma para el ámbito de la Naturaleza. Sin embargo, esta aparente división de las ciencias, parece ser que no obedece totalmente a lo que Marx pensaba. De la lectura, la investigación de la correspondencia entre Marx y Engels, cuando Engels redactó la respuesta a Dühring, por otra parte, cuando redactó *Del socialismo utópico al socialismo científico* y, por último *La dialéctica de la Naturaleza*, parece desprenderse que Marx no llegó a comprometerse del todo con las propuestas que hacía Engels sobre la aplicación de la dialéctica hegeliana al ámbito de las matemáticas, de la física, de la biología en parte, etc. (7). Aquí vale la pena recordar que hay una diferencia pequeña, pero que puede tener una significación, entre la recepción que hizo Marx al aplicar en su tesis doctoral las propuestas democriteo-epicúreas sobre el papel del azar; de la contingencia, en la historia de la humanidad, en la comprensión de las formaciones económicas, en el propio estudio del papel del Estado, etc. (8); mientras que, parece ser, Engels realizó esta reflexión directamente de manos de Hegel. Quizá por eso el papel de la contigencia del azar en la obra de Engels no pudo tener ese margen de libertad que aparece en la obra de Marx dando un sesgo a veces determinista, casi mecanicista, que en muchos aspectos es la propuesta hegeliana sobre la dialéctica (9).

Por lo tanto nos encontramos con una propuesta mecanicista, dialéctica, racionalista en la que la ciencia no se sitúa del todo como parte de la superestructura, por parte de Engels; tampoco llega a ser exactamente una fuerza productiva, una parte de la infraestructura dentro del esquema simplificador del marxismo, y habría ahí un campo, una situación de cierta ambigüedad en esta concepción sobre la propia ciencia, y su papel en la sociedad capitalista.

III. La Revolución Científico-Técnica y la Revolución

En realidad el término *revolución científico-técnica*, que saltó a la calle y a la palestra política con ocasión del

libro de Radovan Richta sobre *La civilización en la encrucijada*, escrito en el año 66 (10), aunque aquí en España llegó más tarde. Sin embargo, está claro que la formulación fue ayudada por la reflexión que pensadores, sobre todo ingleses, hicieron de la aportación que en el Congreso Internacional de la Historia de la Ciencia de 1931, hizo el historiador científico soviético Hesse, sobre Newton y la revolución burguesa. John D. Bernal fue quien más desarrolló esta línea en los años 30, en una Inglaterra en la que el movimiento radical en la Universidad estaba cobrando cuerpo, tenía bastante importancia. Ya en la postguerra John D. Bernal, por una parte,y de forma independiente Samuel Lilley y otros marxistas ingleses, confluyeron en formular la idea de la revolución científico-técnica con su libro sobre *La historia social de la ciencia*.

El primero fue el que concretó esa concepción de la ciencia y de la "revolución científico-técnica"como elemento crucial en el desarrollo de la revolución industrial. (11). De forma que aparecería la ciencia como un elemento autónomo, como algo que tendría las características de poder afirmar lo que es la verdad, del camino de búsqueda de la verdad a veces muy similares a las propuestas que había tenido, por una parte el positivismo y, por otra parte el propio círculo de Viena, como reflexión sobre el positivismo (12).

Nos encontramos, por lo tanto, con una apreciación de que la introducción de la automatización, la introducción de la técnica, la introducción de la ciencia, ha cambiado sustancialmente la situación de la revolución industrial en los países capitalistas. Ha habido un cambio sustancial en base a un desarrollo autónomo de la ciencia. Cambio sustancial que el propio Samuel Lilley, ya en la posguerra, simboliza en el aumento de la productividad de 5 a 20 veces por hora trabajada, en la disminución de los gastos de producción aparentemente, en una mitad o un tercio, por lo tanto afecta al empleo y a la propia conceptualización del empleo, a las categorías profesionales. Estaríamos ante una revolución científica, una revolución técnica, una revolución en el desarrollo económico, una revolución en la forma de trabajar, en la educación, en la enseñanza, en la cultura, en los sistemas de dirección, en la organización de la producción; una revolución ecológica, incluso por la propia aplicación de la genética a los cultivos y, en última instancia, una revolución social (13).

Según afirma Radovan Richta, la revolución científico-técnica abriría una nueva perspectiva en la Historia de la

Humanidad, al darle un nuevo uso a los instrumentos de trabajo, al objeto de trabajo, al propio subjetivismo en el trabajo, la técnica ya va a suplantar totalmente al hombre, por lo tanto el trabajo va a ser distinto, y aparecerían nuevas formas productivas. Todo ello va a hacer que entre en mayor contradicción la propiedad privada con los medios de producción con las posibilidades para el bienestar de la sociedad, que esta nueva revolución científico-técnica supone. Por lo tanto —sigue Radovan Richta— la única salida, como todos sabemos, a esta encrucijada de la Humanidad sería el socialismo (14).

Radovan Richta dice en el prólogo que escribe para la edición española, en la primavera del 68, "redactamos en medio de un clima profundamente crítico", como a las puertas de una nueva etapa. Estábamos a las puertas en el año 66, en el 68, y estamos a las puertas en el año 83, como se podría desprender de la obra de Adam Schaff *El comunismo en la encrucijada, en los próximos 20 años se van a dar las manifestaciones de la crisis del capitalismo, por el total desarrollo de la automoción, creando condiciones revolucionarias, mientras están las propuestas comunistas en profunda crisis* (15). Por lo tanto, lo que parecía una encrucijada para la Humanidad, para la civilización en la época de Richta, con una salida única con los sucesos ulteriores, en Checoslovaquia; en Polonia, le hacen decir al propio Adam Schaff que no posee total confianza de que la propuesta revolucionaria comunista pueda ser la que oriente con seguridad esa situación revolucionaria que se va a presentar en la Humanidad, en estos próximos 20 años, esa única salida. Por ello es por lo que la reflexión además de ser sobre los conceptos de ciencia y técnica, revolución científica y técnica, hay que llevarla también al campo del proceso revolucionario. ¿Cuál es el sujeto de la revolución? ¿Cuál es la propuesta revolucionaria?.

IV. Elementos de crítica al concepto de revolución científico-técnica.

Aparece por lo tanto necesario realizar un acercamiento marxista al tema de la ciencia y la técnica como entidades autónomas, más o menos independientes, objetivas, en la sociedad. Hace falta una crítica tanto del propio concepto en John D. Bernal, como al tipo de marxismo que lo ha acuñado e integrado como revolución científico-técnica, y también

una crítica a las propuestas de estrategia y tácticas políticas derivadas muchas veces de forma mecanicista de esta idea. En primer lugar habría que cuestionar los supuestos de la autonomía de la ciencia y de la técnica. Ideas configuradoras al calor de la ideología progresista de la Ilustración, junto con las nociones de que la ciencia en sí era algo beneficioso, progresista, y que iba a la larga a resolver todos nuestros problemas. La ciencia no posee un desarrollo autónomo, no es en sí ni siquiera neutral; no ya que no sea buena o mala, ni que haya una división entre ciencia proletaria y ciencia burguesa; no es neutral ni en su contenido, ni en su organización, ni en sus protagonistas, ni en su desarollo social, económico, etc.

1) Contenido.

Parecería cuando uno lee *La dialéctica de la Naturaleza*, o cuando se leen trabajos ulteriores en los que se aplica la dialectica de la Naturaleza, que el pensamiento científico en el desarrollo de las ideas científicas, la propia formación de los conceptos, de las teorías, de las leyes en sí, era algo autónomo, independiente y neutro, que se atenía a un esquema casi del reflejo de la realidad. El análisis que desde el marxismo, a veces desde fuera del marxismo se ha hecho a esta pretensión, está demostrando que la ciencia no es neutral.

A título de ejemplo, las dos contribuciones que más han hecho tambalear esta idea, y con ello la pretensión tanto de Popper, como de algunas propuestas marxistas sobre esta confianza en la neutralidad de la ciencia, es la propia obra de Bertrand Russell y Whitehead (16), al demostrar como ni siquiera las matemáticas son independientes de la construcción de la lógica racional humana, de la lógica racional de la sociedad humana y, más recientemente la Escuela de David Bloor y escuelas paralelas han demostrado también, en el campo de las matemáticas, como en el de la física, la biología, la química que los propios contenidos de las teorías científicas no son autónomos de la visión global de la sociedad que se tienen en cada momento, en cada etapa histórica.

No habría, por lo tanto, en el contenido de la ciencia una independencia y autonomía. Incluso, los propios temas que se escogen dependen también de los intereses de los distintos grupos que hay en la sociedad. Esto ya para nosotros los marxistas, queda más claro.

2) Organización

La organización de la ciencia tampoco es neutral. La ciencia, el conocimiento científico, se inicia como la conti-

nuación de una tradición del neolítico, por la que el conocimiento en general surge una enajenación tanto como interpretación del mundo como en el uso de los recursos para poder trasformar la relación con el medio ambiente, una enajenación por parte de los grupos detentadores del control social. Esta larga tradición de las sociedades agrarias, a pesar de los intentos de los presocráticos, de los sofistas, de los epicúreos para evitar que así sea, continúa con la institucionalización de la ciencia, tanto en la propia sociedad helenística, como en la sociedad romana, en la de la Edad Media, al constituirse las universidades, en el Barroco al poner en marcha la llamada revolución científica, con Galileo y con la propuesta de Newton.

Por último se afianza con la configuración de las estructuras "cultas", la universidad, las academias de ciencias, las escuelas, la propia estructura educativa. Se constituyen todas estas instituciones garantizando el poder mantener una seguridad en la legitimación, justificación, control y manipulación del orden social existente. Es decir, que la propia organización de la ciencia, desde sus comienzos, responde a una enajenación del saber como algo que está, que debería de estar compartido y al alcance del conjunto de la sociedad. En esta tendencia el papel del Estado ha pasado a ser el más importante en nuestros dias (18). El Estado, junto con el desarrollo del capitalismo monopolista de Estado, a partir de los comienzos del siglo XX, va a ser la institución que garantice el que las estructuras científicas, educativas en general, los que poseen de una forma u otra la ciencia, la monopolicen y la controlen e impidan que sea un acervo común del conjunto de la colectividad; bajo una mentalidad tecnologizada, bajo una mentalidad de separación de saberes, separación de esfuerzos técnicos, de división del trabajo, etc.

Y a su vez el Estado, desde principios del siglo XX, como controlador de la propia revolución industrial, ante sus dificultades convierte a la ciencia como organización en elemento intimamente unido con el desarrollo del capitalismo (19).

La propia Norteamérica así lo percibió con ocasión de poder poner orden en su estructura educativa y científica a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando envía a la Comisión Flexner a poder analizar la situación de la investigación y de la enseñanza en las universidades europeas y, por lo tanto, llevar una propuesta correcta a Norteamérica. Más tarde esa propuesta va demostrando su eficacia en todos los

terrenos, siendo una expresión de esa íntima unión y compenetración el Proyecto Manhattan, para poder poner a punto la bomba atómica (20). A partir de ahí es ya una realidad incuestionable el que los gastos de investigación, en ciencia, en titulación, etc, son una parte fundamental en el mantenimiento y la reproducción del sistema capitalista.

3) Los protagonistas

Tampoco es cierta la neutralidad de los protagonistas, de los científicos. A la organización cultural: universidad, investigación, estructura educativa en sus distintos niveles, etc., va a ir una parte escogida de la sociedad perteneciente o ligada predominantemente a la clase capitalista. Pero incluso la parte no perteneciente a estos grupos, su proceso de promoción va a ser fundamental para que los profesionales, científicos y técnicos, sea cual sea el ulterior destino en la sociedad, sean médicos, sean físicos, sean ingenieros, maestros, etc., tengan una visión de identificación con la estructura social imperante. Esta visión de identificación sólo se puede conseguir con la llamada titulación universitaria y con el alargamiento del aprendizaje, de la formación de estos técnicos. Por ello se comprende que resulte tan difícil el poder suscitar lo que llamaríamos conciencia de clase revolucionaria entre los profesionales técnicos-científicos, porque chocan contra un proceso de aculturación, que han sufrido en sus años de formación, que va en sentido contrario.

Por ejemplo en una investigación sobre este tema con los estudiantes de medicina, he visto que eligen la carrera (la llamada "vocación médica") entre los 11 y los 15 años, cuando en general, la decisión por una profesión universitaria está situada entre los 14 y 18 años. Tiene especial significación esta temprana decisión entre los médicos por ser ese momento de la adolescencia, en el cual se pone en marcha los mecanismos de cuestionamiento del orden social existente, de búsqueda de patrones liberadores para poder identificarse con un proyecto social, y ¡qué casualidad! que en ese momento, ésos que van a ser futuros médicos o, en general, futuros científicos, se identifique con figuras sociales que están siendo percibidas por estos estudiantes como elementos que cumplen un papel de ejercicio de poder dentro de una estructura social determinada, y por tanto, va a ser más difícil el cuestionamiento de la estructura dada. Por ello, la ulterior formación universitaria lo que va a hacer es formar, desarrollar, asegurar esta visión sobre la estructura social y este papel de los

científicos en esa estructura social. Van a continuar esta tradición de monopolio del uso de la ciencia, frente a su posible universalización.

4) Desarrollo

Otro elemento que va en contra de la propuesta de Richta, de la ciencia como entidad autónoma, de su desarrollo autónomo (que se ha encontrado en un momento dado con la propia situación de la revolución industrial), es que la ciencia se aplica de forma creciente, no porque sea un encuentro del proceso industrializador y la maduración de la ciencia, sino porque llega en un momento en que la organización y fortalecimiento de los trabajadores en Europa y Norteamérica hace que el coste de la fuerza de trabajo vaya creciendo, y sea inmodificable su tendencia creciente. Como contra esa organización ya no se puede utilizar el mecanismo de extracción de plusvalía en base a una ampliación, al máximo de la hora clásica de trabajo como se venía haciendo, hace falta introducir mecanismos que permitan aumentar la productividad de esas horas de trabajo e intentar combatir la tasa decreciente de la ganancia, con la paradoja de que al aumentar con la RCT el capital constante disminuye a la larga la oportunidad de obtener plusvalía (21). Por ello, la ciencia va a ser, en esa situación industrial, un componente imprescindible (22), lo que se llama una fuerza productiva directa. Tampoco sería correcta la impresión que da la obra de Richta y, en general, la propuesta de revolución científico-técnica como algo que viene a introducirse, como un elemento a añadir; sino que es un elemento que va precisamente, aparentemente, en contra de los intereses del proletariado organizado en cuanto a su misión histórica.

Por esta razón se sitúa muchas veces a los profesionales, a los científicos, como parte delegada o defensora de los intereses del capital, objetivamente. Aunque también es cierto que de su trabajo se extrae plusvalía. Asistimos por tanto a la configuración de un grupo social cuya adscripción como clase social está sometida a diferentes presiones, por una parte identificación cultural, científica con la clase explotadora, y oposición a los trabajadores "clásicos" y, por otra, sometimiento a un proceso de obtención de plusvalía, de "proletarización" (23).

Como ya se ha indicado otra de las consecuencias de esta revolución científico-técnica, que se introduce en Europa y en Norteamérica, es el que la explotación es trasladada a

los países del Tercer Mundo interrumpiendo e invirtiendo sus propios procesos industrializadores; el ejemplo más claro puede ser el de Argentina, antes y después de la segunda guerra mundial.

A tal extremo ha llegado esta evolución última del capitalismo que los sucesivos informes del club de Roma a pesar de su enfoque idealista sobre los límites de crecimiento (24), sitúa el futuro de la Humanidad ya de forma clara, no en la oportunidad de nuevos descubrimientos técnicos que hagan abaratar la energía, aprovechar nuevos recursos, sino que la única posibilidad, es una nueva organización de la sociedad a nivel mundial, no una nueva invención técnica.

Contra ello es contra lo que está, precisamente, la propia mentalidad tecnologizada a la que nosotros los técnicos estamos consciente e inconscientemente contribuyendo, puesto que le estamos dando a la formación de los "técnicos" el objetivo de que su única misión es la administración de la técnica sin hacerles conscientes que darles técnica es un componente de la actividad social y por lo tanto sólo se podrá administrar cuando sea una decisión en la que participe el conjunto de la sociedad. Por ello es por lo que este tema está realmente en el candelero, en la formación de los propios ciudadanos. (25).

V. La estrategia política y el sujeto revolucionario

La cuestión de si ha cambiado de verdad el sujeto revolucionario, si la revolución científico-técnica ha modificado profundamente el sujeto revolucionario, y de si entonces hace falta que la división entre práctica y teoría revolucionarias suponga una modificación en la propia estructura y funcionamiento de los partidos revolucionarios está por tanto en el centro del debate. Cuestiones como la de si la ciencia viene desde fuera de la práctica, y la del papel que posee el Estado en esta nueva situación, o en esta nueva fase del capital monopolista de Estado necesitan una atención especial.

En definitiva se plantea el tema, más o menos, que así como Lenin supo recuperar el papel de la conciencia de clase y su protagonismo activo, a través de ideas revolucionarias en la emancipación y, por lo tanto, sacando de la situación grave en la que había situado las tesis economicistas de la II Internacional, sorteando el positivismo pasivizador del marxismo economicista de esta II Internacional; el marxismo en nuestros

días también tiene que intentar sortear esa tentación economicista, a veces cientifista, poder hacer comprender el papel de la conciencia de clase y su desarrollo para poder transformar esta situación, no dejar simplemente la conciencia de clase como algo que puede organizar el gobierno, como acertadamente critica Gramsci, al señalar que el marxismo no es un instrumento de gobierno, de los grupos dirigentes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas, sino que es la expresión de las clases que desean educarse ellas mismas en el arte del gobierno (26), como algo activo.

Por ello es por lo que nosotros podríamos iniciar la reflexión pensando, siguiendo a Gramsci que la ciencia, por lo tanto, es un subproducto de la conciencia política(27), que toda la ciencia es en parte una ideología, que la objetividad de la ciencia es en definitiva una intersubjetividad que siempre será histórica; que la única forma de superar esto es superando la pasividad política, organizar esta voluntad conjunta, voluntad de las masas, de la población, y para ello poder recuperar lo que sí que fueron las ideas de Marx sobre el protagonismo de los hombres, de la organización humana, en la construcción de la Historia. Con estas cuestiones se puede iniciar la reflexión sobre el marxismo, la ciencia y la técnica, que nosotros tendríamos que desarrollar en estos próximos años, como decía Adam Schaff, si no queremos que el aprovechamiento de la crisis de la estructura capitalista, no caiga en el vacío por parte de las propuestas emancipadoras del comunismo.

NOTAS

1. Un repaso general a las consecuencias de la revolución científica y técnica a nivel mundial, se puede encontrar de forma resumida en el Simpósium de la Unesco sobre el tema "Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica". Madrid, Tecnos, 1982.
2. Resulta a veces conmovedor el esfuerzo vertido por "orientar" y "aconsejar" sobre cómo deberían realizarse las políticas científicas y de desarrollo en los países tercer mundistas, valgan como ejemplo las siguientes monografías: Katz, J. M. "Importación de Tecnología, aprendizaje e industrialización dependiente", México, F. C. E., 1976; Comisión Económica para América Latina (ONU) "Plan de acción regional para la aplicación de la ciencia y Tecnología al desarrollo de América Latina", México, F. C. E., 1973,

o el más antiguo de Jones, G. "Ciencia y Tecnología en los países en desarrollo", México, F. C. E., 1971.
3. Pueden consultarse por ejemplo las obras de Senin, M. "La integración y la revolución científico-técnica". La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1977, o Andreiev, I. "La ciencia y el progreso social". Moscú, Progreso, 1979, o Gapochka, M. y Smirnov, S. "Unidad del progreso social y científico en el socialismo", Moscú, Academia de Ciencias URSS, 1980; o Zhamin, V. A. "La fuerza productiva de la ciencia", La Habana, Ed. Ciencas Sociales, 1977.
4. O'Neill, J. Marxim and the two sciences. "Philosophy of the Social Sciences 11", 281-302 (1981)
5. Kedrov, B. M. El desarrollo de las formas de relación entre la ciencia y la técnica, en "El proceso de transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa". Moscú, Nauca, 1971, (en ruso).
6. Sollz Price, J. D. "Hacia una ciencia de la ciencia", Barcelona, 1975.
7. Carrer, T. Marx, Engels and Dialectics, "Political Studies, 28", 353-363 (1980).
8. Baronovitch, I. Marx, Hegel and Greek Philosophy. A new approach to the subject of Karl Marx's early intellectual development. "The Undergraduate Journal of Philosophy", 7, 45-77 (1978).
9. Aboulafia, M. Engels, Darwin and Hegel's idea of contingency "Studies in Soviet thought, 21", 211-219 (1980).
10. Libro que en su edición en castellano de 1972, posee un excelente y extenso prólogo hecho por Daniel Lacalle titulado "Radovan Richta y el estudio de la sociedad actual", imprescindible para comprender tanto el libro como el surgimiento del concepto de Revolución Científico-Técnica.
11. Ravetz, J. R. The social functions os science. A commeration of J. D. Bernal's vision. Leeds, 1982. También contribuye a interpretar la obra de Bernal otro trabajo del propio Ravetz en la revista "Isis", Bernal's Marxist vision of History "Isis, 72" 393-405 (1981)
12. Kolakowski L. "La filosofía postivista". Madrid, Cátedra, 1979.
13. Citado por Daniel Lacalle en su prólogo mencionado anteriormente.
14. Richta, Radovan "La Civilización en la encrucijada", Madrid, Artiach, 1972 .
15. Schaff, A. El comunismo en la encrucijada. Barcelona, Grijalbo, 1983.
16. Russell, B., Whitehead, A. N. "Principia Mathematica", Londres, 1910-1913 y el opúsculo de Nidditch, P. H. "El desarrollo de la lógica matemática". Madrid, Cátedra, 1978.
17. Bloor, D. "Knowlege and social Imagey". London Routledge and Kegan Paul, 1974.
18. Rose, Hilary y Steven. "Economía política en la ciencia". México, Nueva Imagen, 1979.
19. "Le capitalisme monopoliste d'etat", París, Ed. Sociales, 1971.
20. Rose, Hilary y Steven. "Science and Society", London, Pelican, 1970.
21. Coviat, Benjamín. "Ciencia, Técnica y Capital", Madrid, Blume 1976
22. Waysand, George. "La contre revolution scientifique". París, Anthropos, 1974.
23. Caranova, A. ; Prevost, Cl; Metzger, J. "Les intellectuels et les luttes des classes", París Ed. Sociales, 1970.
24. El primer informe por Meadows, D. H.; Meadows, D. L.; Rauders,

J.; Behrens III, W. W. "Los límites del crecimiento". México, F. C. E., 1972. El segundo por Mesarovic, M. y Pestel, E. "La humanidad en la encrucijada", México, F. C. E., 1975. El tercer informe del Club de Roma coordinado por Tinbergen, J. "Reestructuración del orden internacional", México, F. C. E., 1977; a la reflexión del Presidente del Club de Roma, Peccei, Aurelio "Testimonio sobre el futuro" Madrid, Taurus, 1981.

25. Desde diferentes vertientes tenemos reflexiones sobre esta cuestión, siendo algunas de las más relevantes, Cerroni, V. "Técnica y libertad", Barcelona, Fontanella, 1973. La recolección de contribuciones y el coloquio último, dirigido por Schatz, Oskar, con las opiniones de Marcuse, Fromm, Signan, Leser, Heimendahl, Kefler, Rosenberg y Marcovic. "La sociedad tecnologizada ¿Camina hacia el desastre? Caracas, Monte Svila, 1975; Giarini, O. y Louberge, H. "The diminishing returns of technology", Londres, 1978. Elliott, David y Ruth. "El control popular de la tecnología", Barcelona, Gustavo Gili, 1980.

26. Sánchez Vázquez, Adolfo. "La filosofía de la praxis", Barcelona, Grijalbo, 1980. y su otra obra en respuesta a Althusser "Ciencia y Revolución", Madrid, Alianza Editorial, 1978. Cerroni, V. y Col.

27. "Revolución y Democracia en Gramsci". Barcelona, Fontamara, 1976. Fernández Buey, F. "Actualidad del pensamiento político de Gramsci", Barcelona, Grijalbo, 1976, Ingrao, P. y Col "Gramsci y el 'eurocomunismo' ". Barcelona, Materiales, 1978.

28. Salanini, L. Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: and Analysis of Hegemony —Ideology— Knowledge. "Social. Quart., 15", 359-380 (1974).

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

Ramón GARCIA COTARELO
Catedrático de Teoría del Estado, de la UNED

Se conmemora este año el centenario del fallecimiento de Marx en unas condiciones especialmente malas para la supervivencia de la doctrina marxista en cuanto cuerpo único de proposiciones que abarcan diversas ramas del saber y que tienen además algún tipo de hilo conductor subyacente, de coherencia propia.

Efectivamente, hoy se cuestiona la validez del marxismo desde los más variados puntos de vista de los conocimientos, tanto en la historiografía como en la economía, en el derecho o en la ciencia política o la sociología; lo cual no es nuevo ya que prácticamente desde principios de siglo viene siendo así. La historia le parecía insuficiente a Karl Wittfogel, la economía a Bohm-Bawerk, la política a Bernstein, la sociología a Weber, etc.

Lo nuevo hoy día es que este cuestionar el marxismo se hace desde posiciones que fueron marxistas hasta ayer mismo o que, caso de no tropezar con la tozuda realidad de la incoherencia doctrinal, seguirían siéndolo. Se trata, pues, de un elemento nuevo en la crítica actual del marxismo porque indica que, en cierto modo, el marxismo ha perdido la compañía de quienes se consagran a una búsqueda desinteresada de la verdad o, dicho en otros términos, que le ha llegado la hora al marxismo de someterse a una crítica "marxista" de sus postulados, a lo cual difícilmente puede negarse, resultando muy mal parado de ella.

Al mismo tiempo es difícil substraerse a la convicción

que articulaba la propuesta de Gramsci de que el marxismo es "el horizonte cultural de nuestro tiempo" (propuesta que luego perfilaría en frase no menos célebre J. P. Sartre). Esta convicción es tan poderosa que incluso se impone en contra de pruebas abrumadoras en contrario.

La urgencia de la revitalización del marxismo, ahora que su crisis parece ser total, deriva de la necesidad de encontrar una alternativa a nuestra organización política y social que, como está viéndose en los últimos tiempos, sólo es capaz de subsistir amenazando con su propia destrucción. Es decir, se trata de encontrar salida a una situación que no parece tenerla, cuando menos a primera vista. La resignación en este empeño implica la aceptación de una realidad cotidiana mezcla de barbarie tecnológica y de estúpido sentido común.

Ahora bien, dicha revitalización no podrá darse nunca si precisa previamente el respeto a lo que se quiera definir como marco doctrinal del marxismo, si necesita la sumisión a algún tipo de ortodoxia, por muy disimulada que se presente. La revitalización del marxismo sólo puede darse como adelanto del espíritu crítico, como fomento de la racionalidad y la lucidez, incluso a costa de que no quede nada de lo que tradicionalmente ha venido llamándose marxismo; hasta el punto, incluso de que el mantenimiento del nombre pueda resultar un acto gratuito para algunos.

Entre las cuestiones más importantes para la prosecución de la reflexión marxista crítica se encuentra la de la relación entre la sociedad civil y el Estado. Es más, no resultará exagerado afirmar que esta cuestión es la que ha monopolizado el pensamiento marxista europeo desde la postguerra. Por todo lo cual es honesto comenzar haciendo dos advertencias: a) que es muy díficil decir algo nuevo acerca de un asunto tan vasto, en el que han reflexionado gentes mucho más expertas; b) que, es de insistir, el asunto sigue siendo de extraordinaria importancia. En torno a la cuestión de cómo se articulan las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, ¿qué es el marxismo sino un intento de conseguir una reconciliación final entre la sociedad civil o forma de organización privada de los seres humanos y sociedad política o forma de dominación y de organización autoritaria? Y esa preocupación alcanza hasta nuestros días. Porque, a pesar de las jeremiadas de los economistas que apuntan a la inexistencia de la depauperación de las clases medias y del proletariado en Europa, también ha sido muy estrepitoso el fracaso de la

profecía marxista en la política y, más en concreto, en los asuntos relativos al Estado a secas, al Estado de clase y las relaciones entre las clases y el Estado, al Estado revolucionario y a sus relaciones con la sociedad en movimiento. Sabemos, por último, que el eurocomunismo es el más reciente esfuerzo realizado para replantear las relaciones entre la sociedad civil y el Estado en el contexto histórico de una sociedad que no termina de insertarse en una dinámica revolucionaria.

Tampoco parece conveniente hacer un mero estudio filológico sobre este asunto en la obra de Marx. Lo más sensato —y, sin duda, lo que el propio Marx consideraría adecuado— sería una recapitulación de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado hasta llegar a nuestros días para detenernos en lo que más puede importarnos, esto es, cómo se articulan tales relaciones en la actualidad y qué perspectivas ofrecen. Para acometer la tarea comenzaremos analíticamente, descomponiendo las dos partes de la dicotomía de tan gloriosa raigambre en el pensamiento burgués, aun a riesgo de hacer escasa justicia a la consideración dialéctica y sintética con que el marxismo ha presentado siempre estas relaciones.

De los dos elementos de la dicotomía, el del Estado es el más venerable. Sería pretencioso e inadecuado hacer aquí un examen histórico del Estado que nos llevaría a la idea griega de polis, sino a las organizaciones de dominación política aún más arcaicas, como las ciudades sumarias. El marxismo nos indica que la dominación política surge en cuanto, con la aparición de la propiedad privada, se divide la sociedad en clases antagónicas. El "Estado", sin embargo, en cuanto tal, con este nombre, derivado del latín status, y de ahí "lo Stato", aparece en los albores de la Edad Moderna, en la obra de Maquiavelo. A partir de aquí, la teoría política clásica elabora una concepción del Estado en la cual atribuye a éste dos funciones específicas en las cuales agota su análisis:

a) el Estado tiene como misión garantizar el "bien común" (idea contractualista de raíz tomista, que se proseguirá en los más eximios pensadores burgueses como Hobbes, Locke, etc) y

b) el Estado es más bien un fenómeno histórico producto de la fuerza, cuya función es garantizar la existencia de la nación (idea que encontramos en el propio Maquiavelo

y que se prosigue con los pensadores de la soberanía, como Bodino, para informar posteriormente el pensamiento nacionalista e imperialista de fines de XIX).

En todo caso, tanto por contrato como por necesidad histórica, la justificación del Estado es su carácter de universalidad y ésta será su nota definitoria suprema, al menos hasta la obra de Hegel. El Estado es donde se condensa lo universal frente a la particularidad del individuo o de sus grupos. De esta manera, el Estado realiza el razonamiento circular de justificarse a sí mismo y de fenómeno necesitado de explicación pasa a ser la clave para explicar los demás fenómenos.

Como es bien sabido, la novedad del marxismo reside en rechazar la universalidad de la teoría política clásica como ficticia y proceder al análisis de clases. La universalidad se encuentra en potencia en una de las clases. La universalidad del Estado es una falacia; lo único universal será el no-Estado. El razonamiento marxista es suficientemente conocido: dividida la sociedad en clases, el bien común es una entelequia y el Estado es mero representante de los intereses de una clase contra las demás y, al ser aquella "usufructuaria" del Estado, se convierte en "dominante". Lo mismo sucederá con la "nación". No puede haber diferencia en el marxismo, en principio, entre "Estado" y "nación"; son términos coincidentes. Por ello, igual que el Estado es "de" una clase, lo mismo sucede con la nación. Esto hace que el marxismo haya consistido, sobre todo, en la teoría de la articulación de las relaciones entre sociedad y Estado, haciendo especial hincapié en los factores que movilizan a la sociedad, explican su evolución y determinan los momentos *políticos* revolucionarios. De aquí se sigue que no sea posible hablar de una teoría del Estado en sentido "clásico" del marxismo; esto es, de una *Staatslehre* identificable dentro del marxismo. Tal carencia ha sido objeto de diversas interpretaciones y, últimamente, se ha debatido bastante por lo que supone de inconveniente para dar una interpretación satisfactoria de los fenómenos de los países del socialismo real. Frente a esta situación cabe identificar tres actitudes:

1ª) Hay quien dice, como Bobbio, que el marxismo carece de una Teoría del Estado sistemática y elaborada y que ello es un defecto grave pues tal carencia supone implícitamente (aunque no se diga con la misma claridad) que no hay una teoría política marxista.

2ª) Hay quien señala, como Poulantzas, que la ausencia de una Teoría del Estado en el marxismo en cuanto disciplina autónoma, resulta doctrinalmente congruente, dada la función superestructural que posee todo lo político. La teoría sólo tiene que ver con estructuras, fundamento real del que luego emanan unas construcciones menos substanciales acerca de las cuales el saber no puede ser tan cierto.

3ª) Por nuestra parte nos inclinamos a pensar matizadamente a este respecto: en primer lugar y coincidiendo parcialmente con Poulantzas, no hay ni puede haber en el marxismo Teoría "General" del Estado *(Allgemeine Staatslehre)* simple y llanamente porque dicha teoría "general" no sólo es incompatible con el materialismo histórico, sino con la misma realidad (algunos dirían que materialismo histórico y realidad son términos coincidentes). De siempre, como saben los especialistas, ha estado condenado al fracaso el intento de construir una Teoría "general" del Estado. Lo que hay son Teorías "particulares" del Estado; es decir, cabe la teoría del Estado burgués (o liberal, o democrático, o constitucional), cuyos elementos categóricos son discoincidentes con una posible teoría del "Estado" feudal o del "Estado" esclavista. En segundo lugar, coincidiendo parcialmente con Bobbio, señalaríamos que, a pesar de todo, no existe tampoco, una Teoría "particular" del Estado burgués en el marxismo como tampoco la hay del Estado socialista. Ahora bien, que no exista esta teoría, desarrollada en todas sus implicaciones y ramificaciones, no quiere decir que el marxismo no contenga los elementos necesarios para elaborarla. Ocurre en la teoría marxista del Estado lo mismo que sucede con la filosofía, en la interpretación de Gramsci, que sin encontrarnos un sistema filosófico completo y acabado (éste sólo se encuentra en la Economía Política), sí encontramos elementos, intuiciones, enunciados aislados a partir de los cuales cabe construir tal sistema. Desde los tiempos de Gramsci ha pasado mucha agua bajo los puentes y hoy sabemos que los sistemas (esto es, conjunto de enunciados interrelacionados que encuentran su justificación en sí mismos, cerrados, según vieja pretensión hegeliana) quizá ya no sean posibles, necesarios o convenientes. No será un gran disparate afirmar que seguramente la parte del marxismo que menos ha resistido el paso del tiempo, al igual que ciertos monumentos se derrumban por unos sitios y por otros no, ha sido la economía Política, precisamente por ser un sistema. Las 11 Tesis sobre Feuerbach, en cambio, en cuanto manifiesto filosófico,

siguen en pie como lo están otras obras que pudieron parecer más coyunturales.

Carecemos, pues, de una teoría general o particular del Estado sistemática y acabada en el marxismo. Es decir, carecemos de un sistema cerrado en el que estén contenidas las proposiciones substanciales del marxismo que luego fuera posible confrontar con los hechos (en ese extraño frenesí de última moda científica, según el cual las teorías se elaboran en el vacío y se confrontan luego con unos hechos tan ajenos al ser humano como los cuerpos celestes). Pero disponemos, en cambio, de un conjunto de propuestas, intuiciones, análisis y afirmaciones que siguen sirviéndonos como elementos de interpretación de esos mismos hechos y esa interpretación, a la que cabe llamar "marxista" es la que habrá que comprobar si concuerda, no con los hechos, sino con los objetivos que previamente nos hayamos planteado. Disponemos, en resumen, de un instrumental para interpretar la realidad política a la que por comodidad llamaremos "teoría política" marxista.

Dentro de la citada teoría política marxista encontramos una concepción ambigua o, mejor dicho, ambivalente del Estado en la que se conjugan en Marx dos modos de entender el Estado como articulación de la dominación política: a) en primer lugar, la menos subrayada, la menos evidente, por ser tradicional en el pensamiento político occidental y que Marx acepta prácticamente sin comentario y reafirma en el Manifiesto del Partido Comunista, esto es, la función "civilizatoria" o "racionalizadora" que corresponde al Estado en la historia de la humanidad. Sería Weber quien más incidiera en este aspecto, pero no cabe negar que Marx lo acepta y sustenta; b) en segundo lugar, la más evidente por haber sido la más original y la que ha prestado al marxismo su fisonomía propia: el Estado realiza su función civilizatoria sin perder su carácter de clase; el Estado es la forma de dominación política al servicio de los intereses de una clase: conjunto de poder coercitivo (la violencia en Weber) recubierto de un andamiaje normativo (la legitimidad weberiana) que responde a las coordenadas de la división de la sociedad en clases *antagónicas*. Toda historia es una historia de lucha de clases en la que unas se prevalen del Estado para defender sus intereses mientras que otras defienden sus intereses atacando precisamente a ese Estado. Conviene, no obstante, reconstruir la evolución histórica real para entender ese caminar del Estado: una vez conquistado el instrumento de dominación política

(esto es, preterida la anterior clase dominante e instaurada una nueva en el poder, mediante violencia o pacto, pero más progresiva) el Estado se convierte, durante una época, en motor de transformación social y, en este sentido lleva a cabo su función racionalizadora, más arriba señalada. A través del nuevo Estado se dictan las normas necesarias para establecer una nueva relación de clases y se arbitran los instrumentos coactivos precisos para el cumplimiento de las normas. En la evolución de ese medio complejo que es el Estado, que pasa de obstáculo a motor de la civilización, el final del proceso resultará ser la situación en que se den las condiciones de la propia extinción del Estado. Quizá sea éste uno de los enunciados más urgentemente necesitados de revisión del marxismo a fin de que no pueda seguir siendo utilizado como arma arrojadiza por los no marxistas que, aferrados al tenor literal de los términos, señalan con gran regocijo la hipertrofia estatal de los países socialistas.

A título de disgresión momentánea, sobre la cual hemos de volver, debe afrontarse esta revisión del marxismo del modo siguiente: en el supuesto de que los marxistas de hoy hayan de sentirse afectados por las realidades de los países socialistas, habría que proceder con el marxismo como la Iglesia procede con la Biblia: el significado literal de las palabras, en vigor durante mucho tiempo, ha dejado de estarlo gracias al avance de la ciencia y hoy se nos propone una interpretación metafórica. Algo análogo puede hacerse con ciertos enunciados de Marx. por ejemplo, el de "extinción" del Estado: literalmente se trata de una sociedad sin ordenamiento normativo de la convivencia, lo cual es imposible. Metafóricamente se tratará de una "fusión" entre sociedad y Estado, de forma que ese ordenamiento normativo sea autoimpuesto y libremente aceptado por la comunidad, es decir, de una desaparición de los elementos coactivos del Estado. Se trata, pues, de una situación coherente desde el punto de vista filosófico marxista. Y, aunque esté tan lejos de la realidad como la otra, resulta posible o imaginable.

Regresando al hilo expositivo principal, debe señalarse que los marxistas posteriores hicieron especial hincapié en la interpretación clasista de la sociedad y del Estado. El Estado, mero gestor, representante de los intereses de una clase impuesto por la violencia, estaba destinado a un asalto revolucionario que abriría la etapa del Estado de transición hacia la sociedad comunista. Dicho asalto, perfilado en el horizonte revolucionario convertía en innecesaria toda partici-

pación en el juego político democrático-parlamentario, que se consideraba simplemente como un procedimiento de justificación o legitimación de la dominación de clase.

Este modelo de transformación radical, ligeramente maniqueo, que aplicaba un criterio intolerante de "todo o nada" y excluía la viabilidad del reformismo, hacía caso omiso del hecho de que la historia no lo avalara, falta, como se nos presenta, de ejemplos concretos en los que la clase anteriormente dominada se haya convertido en dominante a través de un proceso revolucionario. Esta interpretación hipostasiaba a título de regularidad histórica lo que no era más que el caso particular de la burguesía y, dentro de ella, el muy específico de la burguesía francesa en los años de 1789 a 1793; pero, a pesar de todo, fue el modelo elaborado por el marxismo posterior y que sirvió de fundamento teórico a la revolución bolchevique la cual, merced a su triunfo, generalizó el ejemplo en todo Occidente.

Con posterioridad el fracaso reiterado de los movimientos revolucionarios europeos y el aplazamiento "sine die" de la emancipación general por la vía violenta, obligó a abrir la reflexión en otro sentido, de forma que no quedó más remedio que comenzar a revisar los planteamientos primeros y analizar los mecanismos del Estado democrático, aparentemente fundamentados en el consentimiento de los dominados. Este nuevo empeño desdibujaba poco a poco la caracterización clasista de las formas de dominación política; si bien es cierto que los análisis marxistas de las sociedades democráticas proseguirán poniendo de manifiesto la contradicción entre la ficción universalista del Estado y su realidad particularista de clase.

Del mencionado viraje importante surgiría una revisión estratégica fundamental para la revolución en Europa: el eurocomunismo o la aceptación de los principios del socialismo democrático, conjuntamente con el mantenimiento de las esperanzas —algo más débiles— en la transformación radical del orden político y social. Por supuesto, este cambio estratégico aparece incrustado en una serie de polémicas parciales que, por su carácter reciente, son de suponer suficientemente conocidas pero que, cuando menos, pueden enunciarse de modo sucinto:

1) Replanteamiento de las vías democráticas y de la propia concepción de la democracia. Por primera vez se supera el análisis meramente instrumentalista de la democracia y se

concibe a ésta como un fin en sí misma. Añádase la convicción, correcta en líneas generales, si bien no en su totalidad, de que la ampliación de la democracia en Occidente (muy especialmente, el sufragio universal y la garantía de derechos civiles y políticos) fue consecuencia del movimiento obrero socialista.

2) Aceptación de las "vías nacionales al socialismo" o, en otros términos, ruptura con la abyecta supeditación a la Unión Soviética en el plano internacional (y nacional), justificada teóricamente como único modelo posible de socialismo y, por lo tanto, de seguimiento forzoso.

3) Renuncia a la configuración de una dictadura del proletariado, como consecuencia de los puntos 1) y 2) y también con la congruencia lógica que se deriva del hecho de que, si el poder se ha de alcanzar por vía electoral, no siendo el proletariado la mayoría en las sociedades occidentales, ni habiendo posibilidades razonables de que lo sea, resulta ridículo hablar de dictadura del proletariado en sentido literal.

4) Aceptación del pluralismo político inherente a la sociedad dimocrática; que a su vez, es consecuencia lógica de todos los puntos anteriores. Este último viraje es realmente la prueba de fuego del eurocomunismo porque implica el respeto a dicho pluralismo político no cuando se está en la oposición, donde no hay otro remedio, sino cuando se está en el poder, debido a que justamente, la tradición de los partidos comunistas en el poder era la contraria.

Puede preguntarse, a la vista de lo anterior, en qué se diferencia este replanteamiento estratégico de los postulados clásicos del socialismo democrático en lucha contra los cuales precisamente se había constituido el movimiento comunista en sus diferentes secciones nacionales en los años de 1919 a 1924. *Prima facie* la pregunta tiene fácil respuesta: no hay diferencia alguna; lo que el eurocomunismo propone como programa para Occidente es, ni más ni menos, lo que proponían los socialistas en aquellas fechas antedichas. Sin embargo, no es lícita la conclusión de que lo más razonable sería que las dos tendencias socialistas y comunistas, se reunificaran y devolvieran la unidad al movimiento obrero; y no es lícita porque, en el fondo, la propuesta eurocomunista, al hacerse de modo tan parsimonioso, con tantas cautelas y de modo tan exquisitamente gradual, no sólo denuncia las inercias de una tradición más o menos anqui-

losada, sino, también, la preocupación por no diluir el objetivo revolucionario último en la cotidianeidad reformista. Hacer compatibles la revolución y el reformismo era el fin del eurocomunismo. Lo que tendremos que considerar a continuación es si no se tratará más bien de un fin quimérico. Y para ello, como para seguir adelante con nuestro análisis, forzoso es reflexionar brevemente acerca de los problemas que plantea la sociedad civil y de sus repercusiones en la tradición marxista europea.

A los efectos de aclarar los términos en que está planteada la discusión conviene empezar recapitulando con brevedad la historia del concepto.

La primera formulación de la expresión, según nuestras noticias, se encuentra en los economistas clásicos y la filosofía moral inglesa, Smith, Millar, Ferguson (quien incluso llega a escribir una de las más interesantes historias de la sociedad civil en una vía de progreso en función exclusivamente de las propias capacidades humanas).

Originariamente, la sociedad civil —contrapuesta a la sociedad natural o Estado de naturaleza— es el ámbito de las relaciones privadas de los ciudadanos, amparado por el Estado pero en el que éste no interviene. La teoría viene a ser una vez más caja de resonancia de la práctica y viene a consagrar, al menos en su elaboración posterior, la destrucción revolucionaria del antiguo régimen en el que las relaciones económicas se solapaban con las políticas, se amparaban en ellas y con ellas coincidían. En efecto, en su origen, la sociedad civil como esfera de las relaciones privadas de los individuos, se contraponía a dos cosas:

a) Las relaciones reglamentadas y regimentadas de la sociedad estamental, hecha a base de gremios y otros tipos de trabas corporativas.

b) La intervención estatal directa en las relaciones económicas propia del mercantilismo y a la que se oponía el liberalismo.

Así, la dicotomía encierra una típica dualidad burguesa y forma la base del programa político reformador del liberalismo. En la culminación de la formulación spenceriana del individuo frente al Estado encontramos el fundamento del individualismo y la idea de que el mejor Estado es el que menos ejerce su poder, al menos hacia dentro.

Rotos los mecanismos jerárquicos del antiguo régimen, que garantizan un lugar fijo y seguro para cada persona en una jerarquía social ininterrumpida, desde el siervo de la gleba al monarca y mediada, asimismo, por la aristocracia, la jerarquía eclesiástica y las corporaciones gremiales, hay una irrupción de la libertad que se traduce en la atomización social, en la configuración de unas relaciones sociales individualizadas frente a un orden económico racional en el que, por fin, la dominación política se ha separado de la explotación económica. No es necesario detenerse aquí, por lo sabido, en señalar la coincidencia de manifestaciones teóricas concomitantes, como las concepciones de la ética protestante (puestas de relieve por Max Weber), o las doctrinas de la libertad y el azar de los individuos y de la lucha por la existencia, de raigambre darwiniana. Es una de las líneas más típicamente burguesas de pensamiento que encontrará enfrente a una reacción de carácter romántico, ensalzadora de los valores tradicionales y de una idea aparentemente superior de libertad de carácter orgánico, en la medida en que adquiere todo su sentido en el seno de una comunidad muy entrelazada. En el fondo se trata de la disyuntiva que tan agudamente capta F. Tönnies en su contraposición entre la "comunidad" y la "asociación" y sobre lo cual aún habremos de volver más abajo.

En realidad, la justificación teórica del fenómeno antes apuntado, al tiempo que lograda síntesis primera entre sus dos aspectos, se encuentra en Hegel, heredero en este aspecto de los economistas clásicos e integrador de la tradición del Estado como garante del bien común. Hegel establece de modo claro la dicotomía:

a) de un lado, la sociedad civil, *bürgerlicha Gesellschaft*, como ámbito civil de relaciones privadas en cuyo seno sobresale la familia.

b) de otro el Estado como garante de la vida moral y vehículo del universalismo de los intereses en la medida en que es "habitado", por así decirlo, por una clase "universal" o clase sin intereses particulares, que es la burocracia.

No podemos entrar aquí a averiguar el grado en que el pensamiento hegeliano aparece condicionado por su experiencia germánica y su conocimiento del desarrollo de la teoría cameralista alemana, que habría de dar lugar al fenómeno único de la burocracia prusiana, aunque sí puede decirse que

un hipotético condicionamiento social de la época del pensamiento de Hegel no parece restarle validez a la luz de la razón ni de la experiencia posterior. Si corregimos el interés "universal" de la burocracia, convirtiéndolo en el interés del propio Estado, la formulación hegeliana resulta válida en nuestros días.

Sabemos, como se decía más arriba, que esta cruda distinción/separación entre la sociedad civil y el Estado provocó una virulenta reacción romántica que, en algunos casos, incluso propuso el regreso a las formas medievales de articulación de la existencia. En general, el romanticismo político es común a todo el continente europeo desde mediados del siglo XIX y, en el fondo, la distinción de F. Tönnies, antes citada, refleja con precisión académica los medievalismos socializantes de un Ruskin.

El pensamiento social ha tratado de dar respuesta a esta cuestión de la ruptura con el antiguo régimen y el surgimiento de un nuevo orden social por diversas vías, aunque todas coincidentes en el fondo. Por sus consecuencias y efectos se trata de una ruptura análoga a la que tuvo lugar en tiempos de la conquista macedonia entre el particularismo de la polis y el universalimo de la cosmópolis: de pronto el ser humano aparece inmerso en un ámbito en el que sus coordenadas habituales ya no le sirven de orientación. Hay autores, como Göran Therborn que sitúan en esta ruptura trascendental el nacimiento de las ciencias sociales nuevas y, con ellas, del propio marxismo en la medida en que surge en una curiosa relación dialéctica con la sociología como doctrina de explicación de esta trasformación social.

En el fondo, como decimos, las propuestas explicativas que los diversos autores ofrecen de la quiebra del antiguo régimen, son numerosas aunque coincidentes, por lo menos en cuanto al sistema: se trata de dar cuenta de la evolución y de contraponer una situación anterior con la actual, más o menos precisamente definidas ambas:

1) Comte es uno de los primeros en proporcionar una explicación con su celebérrima ley de los tres estadios; teológico, metafísico y positivo;

2) lo mismo hará Sir Henry Maine, quien inaugura las explicaciones dualistas en lugar de las tricotómicas al hacer depender todo de la transición de los órdenes jurídicos basados en el *status* a los basados en el contrato;

3) análogas características presenta la famosa distinción de Spencer entre la sociedad militar (organizada de una determinada manera y que cultiva unos valores concretos) y la sociedad industrial (que, obviamente, difiere en mucho de la primera y es la nuestra);

4) asimismo debemos reseñar aquí la ya citada contraposición de Tönnies entre la *Gemeinschaft* (afectos, intuición, lazos de entrega y sacrificio) y la *Gesellschaft* (vínculos racionales de conveniencia e interés), si bien es cierto que el sociólogo alemán no sólo la plantea en un sentido diacrónico, sino como instrumento eurístico;

5) caracteres muy acentuados encuentra el intento de explicación de Durkheim al considerar que la evolución de la sociedad humana supone el paso desde la salidaridad orgánica a la mecánica;

6) por último, el gran compilador de todas estas explicaciones es Weber, no sólo en su tipología de las formas de legitimidad, sino en su teoría de la secularización/desmitificación del mundo, la *Entzäuberung*.

En último término el proceso que se pretende aclarar es único: destrucción de los viejos vínculos, basados en la posición, en la sangre, en el homenaje y vasallaje (en los que se intercambia protección y ayuda) a favor de un mundo racional en el que cada uno tiene la posición que teóricamente merece en función de sus capacidades y en el que domina la norma de carácter universal y racional.

Como sabemos, el análisis de Marx es ligeramente discordante. Volviendo a enfrentarse con la dicotomía, interpreta ésta como una ficción. En su crítica a Hegel encuentra que la única clase universal es precisamente la que no se encuentra en el Estado, sino que ha de realizar esa universalidad precisamente en lucha contra el Estado, y mediante la conquista de éste para, al realizarla, terminar con él como ámbito de la coacción y del derecho. Es el destino histórico del proletariado. En la actualidad, el Estado es universal sólo mediante una *fictio iuris*. La relación dominación-explotación se ha trasladado a la sociedad civil y parece como si el Estado sobrevolara etéreamente sobre dichas relaciones. Pero atáquense mínimamente los privilegios de la clase dominante y el Estado mostrará ser el último refugio de la fuerza y de la violencia dominantes. En el interior del Estado se encuentra

una cápsula dura que denuncia su origen de clase y que, en consecuencia, invalida todas las teorías acerca de su hipotética neutralidad.

La dicotomía sociedad civil-Estado y todas las falacias del universalismo y la neutralidad aparentes se solucionarán con la revolución. Es sabido: la clase potencialmente universal conquista el poder, abole las clases sociales y, con ellas la necesidad del poder. Así quedará subsumido el Estado en la sociedad civil, se fundirá con ella. La dicotomía se entiende, pues, dialécticamente, pero la revolución se remite siempre a *la madurez de la sociedad civil*. Por lo demás, Marx se cree en la obligación de mostrar —mediante el estudio de la anatomía en la sociedad civil —, como él mismo dice, el desarrollo necesario y fatal de dicha sociedad, que lleva al fin del Estado que es un momento sublime en que se conjugan las dos acepciones del Estado, como órgano de clase y como elemento civilizatorio, como señalábamos al principio.

El resto de la historia no es menos conocida que la hasta ahora narrada, pero es necesario, al menos, hacer algunas reflexiones sobre ella: la realidad habría de encargarse de dar un doble mentís a las esperanzas marxistas fundamentadas en aquella explicación de la ruptura que, además de aclaración (como en el resto de las explicaciones sociológicas más o menos de la época) pretendía ser un programa de acción política revolucionaria: a) de un lado, la revolución se produce donde no cabía esperarla razonablemente a tenor de los supuestos doctrinales; b) donde cabía esperarla razonablemente, en función de las previsiones y de las categorías doctrinales acuñadas por el marxismo, no se produce o es derrotada de inmediato.

A pesar de todo ello y, más que nada, a pesar de que la teoría no consigue aprobar el "test" de la historia, lo cual es uno de los mecanismos principales de invalidación de los enunciados en el marxismo, éste continúa aferrado a los viejos supuestos y, en lugar de replanteárselos críticamente, trata de ajustarlos a la realidad. De esta forma, si la revolución se produce donde no cabía esperarla, no se tratará de una revolución falsa o de otro tipo, sino que simplemente, no se entendieron bien los mecanismos revolucionarios y es necesario corregir los enunciados que permiten hacer predicciones; todo antes que negarle carácter socialista a la revolución bolchevique de 1917; por otro lado, si las revoluciones que cabía esperar en las sociedades industriales occidentales sufren

derrota tras derrota, no se piensa que quizá se haya planteado mal el objetivo estratégico, sino que se trata de meros reveses coyunturales que, en realidad, contribuyen a fortalecer aún más las filas de la revolución.

Esta reacción es explicable sólo en un primer momento de choque desconcertado con una realidad coriácea. Pero los tropiezos subsiguientes contribuirán a hacer más flexible la postura marxista. Los fascismos de la entreguerra y las nuevas derrotas de la inmediata postguerra (aunque sobre este interesantísimo período, que va desde 1944 a 1948 aproximadamente, haya interpretaciones encontradas acerca de si se trató en puridad de una derrota o de un abondono o, incluso, de una entrega) obligan a reflexionar de modo crítico sobre lo que está sucediendo. Aún no se duda de que la separación entre la sociedad civil y el Estado sea una *fictio iuris*, como sostenía Marx, pero se comienza ya a prestar mayor atención al único marxista que en los años de 1920-1936 reflexiona en condiciones de especial dureza sobre el fracaso del movimiento obrero revolucionario: Antoni Gramsci.

No es preciso hacer aquí un análisis minucioso del pensamiento de Gramsci, suficientemente conocido, pero sí debemos, cuando menos, hacer un resumen sucinto por cuanto sirve de fundamento a todo el debate actual en el seno del marxismo acerca de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

Gramsci comienza levantando acta, por así decirlo, de las diferencias entre Rusia y los países occidentales más avanzados a la hora de dar una explicación de la celeridad con que se ha producido la revolución en el imperio ruso (se trata de la teoría de la sociedad civil gelatinosa y del Estado como primera avanzada de la sociedad en Occidente); en el fondo, esta teoría explicativa es sumamente interesante por lo que afirma implícitamente: que el mayor obstáculo a una revolución es precisamente una sociedad civil madura, desarrollada, lo cual, en cierto modo, contradice un postulado básico del marxismo. Una vez asimilada dicha contradicción sobre la base de sostener que revoluciones las hay de muchos tipos y que la de Occidente no tiene por qué seguir el modelo neto de la rusa, sino que tendrá unas características especiales, Gramsci elabora su concepción de los elementos del proceso revolucionario en las sociedades democráticas, a saber: a) será preciso plantear la hegemonía indiscutible del proletariado (adviritiendo aquí, con Perry Anderson, que el término de

hegemonía en Gramsci tiene una procelosa historia); b) habrá que constituir un bloque histórico bajo dirección —y no dominación— de la clase obrera (teoría del bloque histórico que Gramsci aplica a la explicación de la historia en el pasado y a la formulación del programa revolucionario, con lo que pone de manifiesto su esencia marxista); c) para lo cual será necesario articular a los intelectuales orgánicos (se entiende, favorables al progreso, a la evolución, enfrentados a los intelectuales tradicionales; esto es, se trata de los intelectuales que formulan lo "nacional-popular", las aspiraciones populares valiéndose del "príncipe moderno", el partido comunista); d) y habrá que plantear una guerra de posiciones (dadas las características especiales de Occidente, lo cual no quiere decir que no pueda pasarse a una guerra de movimiento, más propia de la Rusia atrasada, pero también más conveniente, dada la eficacia y rapidez con que permite alcanzar el objetivo propuesto).

Lo que preocupa a Gramsci, fundamentalmente, es la vía de la revolución en el contexto de los sistemas democráticos; es decir, de aquella forma de dominación que, en lugar de estar primordialmente basada en la violencia, lo está en el consentimiento. De ahí que el motivo de reflexión de Gramsci, haya sido el más sugestivo para el marxismo contemporáneo en Europa. Y, en todo caso, como quiera que la reflexión gramsciana da a la sociedad civil como *dominada* por el Estado, su análisis se inscribe en la tradición más ortodoxa del marxismo de primer momento. También otros marxistas posteriores han venido a garantizar la continuidad en este aspecto: así, Althusser sostiene que las tesis de Gramsci son valiosas, pero que están aún por sistematizar y se echa a sí mismo sobre los hombros la pesada tarea de proporcionar un encuadre sistemático que proporcione un hilo conductor a los investigadores y analistas posteriores. Althusser insiste en los aspectos diríamos más "marxistas" de la doctrina (la historia la hacen las masas y las relaciones de producción son relaciones de dominación) con el fin de poder concentrarse luego, en las formas democráticas de dominación por consentimiento, sin incurrir en un defecto por ideologismo excesivo. Elabora en consecuencia, una prolija y no siempre nítida distinción entre los aparatos coercitivos y los aparatos ideológicos del Estado; los dos sirven para reproducir la dominación pero, como delata su distinto nombre, lo hacen por vías distintas. El problema residirá qué realidades específicas asignamos a cada determinación: tribunales, parlamento, etc.

Otros marxistas han continuado por este camino, sin duda prometedor. Así, por ejemplo, Ralph Miliband acepta en lo fundamental los criterios de Althusser, sin que sea necesario entrar aquí en las cuestiones específicas de interpretación, asignación y clasificación que son las que les enfrentan, a veces con virulencia. Sin pararse en detalles respecto a cuestiones de importancia relativa sobre qué realidad concreta hemos de adscribir a qué categoría; es decir, sin tomar partido por uno u otro autor, en líneas generales, podemos resumir esta actitud de renovación del análisis marxista del modo siguiente: la burguesía mantiene su dominación de clase, en parte muy considerable, merced a la labor ideológica de convencimiento de los dominados ejercida a través de los aparatos ideológicos del Estado (con la existencia del sufragio universal. Necesariamente esta dominación ideológica, a veces, tiene que ser más decisiva que la dominación coactiva). En este caso, la labor revolucionaria consistirá en hacer la "revolución de la mayoría", en "desviar" (*umfunktionieren*) los aparatos ideológicos del Estado, mostrar la falacia sistemática de la dominación burguesa, conquistar los ámbitos ideológicos de la burguesía, impregnar la sociedad civil de nuevas concepciones de libertad, racionalidad y solidaridad humanas, asegurar la hegemonía del bloque popular y, de esta manera, por un proceso de *convicción* paulatino (que delata la ingenua fe ilustrada en la prevalencia de la verdad cuando pueda ser contrastada con el error) conseguir la transformación radical de las estructuras sociales.

Tal es el cambio estratégico de la perspectiva revolucionaria propuesto por los partidos eurocomunistas, por el PCI y su compromiso histórico (cuyas concomitancias con el "bloque histórico" gramsciano son indudables), del PCE con sus sucesivas formulaciones de la alianza de las fuerzas del trabajo y de la cultura o de la democracia política y social y del PCF con algunos enunciados análogos.

En cierto sentido, estas formulaciones siguen siendo marxistas por cuanto interpretan que la separación entre la sociedad civil y el Estado es una ficción y, aunque teñidas de un ideologismo notable, consideran que cabe transformar la sociedad civil mediante la ocupación de los resortes de poder del Estado. Incluso hasta siguen siendo leninistas ya que no descartan explícitamente (y ello a su propio riesgo en cuanto al grado de confianza que merecen) que, dándose las circunstancias no se pase a una guerra de movimiento en el sentido gramsciano del término en Occidente. La cuestión no es si

las formulaciones eurocomunistas son o no fieles a la tradición marxista. La cuestión es, más bien, si son acertadas a la luz de la realidad.

Es muy probable que, frente al análisis marxista tradicional, la separación entre la sociedad civil y el Estado en el sentido liberal sea una realidad: separación como no interferencia, como coexistencia de dos órdenes distintos, entremezclados, pero no intersubordinados. Es decir, lo que originariamente se presentaba como programa político del liberalismo ha pasado a ser una realidad concreta a fines del siglo XX. ¿Qué otro sentido puede darse a las quejas actuales de la ciencia política contemporánea acerca de la "ingobernabilidad" de las sociedades industriales avanzadas? Es evidente que una sociedad que no se deja gobernar es, sobre todo, aquella que puede alzarse con fueros propios frente a un Estado que no la domina.

El marxismo no interpreta correctamente las relaciones actuales entre sociedad civil y Estado; lo cual es lógico y lo contrario sería pasmoso: Marx no conoció nuestro Estado representativo y democrático, sino sólo el autoritario y oligárquico de su época. Resulta comprensible que, ante un Estado cuasi patrimonial y de clase tan manifiesto reputara ficticia la separación. Pero desde aquellos años se ha avanzado considerablemente por el camino del sufragio universal (la participación) y de la articulación democrática (la igualdad), aunque los marxistas hayan venido entendiendo de modo erróneo el alcance y funciones reales de la democracia. Distinguimos tres etapas en los análisis marxistas de la democracia:

1ª) en un primer momento se considera que la democracia es la ficción que oculta la dictadura real de la burguesía: Lenin y sus contemporáneos rusos se nos aparecen como profetas bíblicos que destruyen el mito idolátrico a favor de la sencillez del culto al verdadero dios, la democracia proletaria;

2ª) en un segundo momento se reconoce un hecho importante: el Estado democrático es, en gran medida, producto de las luchas obreras; tal es el punto de vista de ciertos sectores marxistas que tratan de justificar su participación en los gobiernos de reconstrucción en la segunda postguerra. Pero, en lugar de extraer de aquí las conclusiones oportunas respecto a la integración del movimiento obrero en el Estado democrático, se orienta el análisis por un tercer camino equivocado;

3ª) en último lugar y ante la falta de la revolución inmediata y perentoria se articula la teoría de los aparatos ideológicos del Estado como recurso explicativo de una carencia histórica que hubiera sido forzoso dar explicación por otra vía.

En realidad, si hay que hacer un balance de lo dicho hasta ahora y extraer alguna conclusión serían del orden siguiente: el análisis marxista de las relaciones sociedad civil-Estado no ha resultado satisfactorio; en un primer momento apuntó a una falacia voluntarista del liberalismo, pero luego se ha refugiado en una pura repetición de liturgias sin la menor fuerza explicativa o ha recurrido a artilugios de consolación que de inmediato mostraban sus carencias elucidatorias. Y, por curioso que parezca, la conclusión viene dada por un retorno al espíritu del marxismo originario, ya que no a su letra más estricta. La conclusión se articularía, más o menos, como sigue:

No es posible negar la función de la manipulación ideológica; pero ésta no es determinante en la sociedad democrática. En realidad, la tesis ideológica adolece fundamentalmente de sí misma, de ideología. La dominación se fundamenta, y en consecuencia se explica, como siempre, en función de las relaciones de producción propias del modo de producción capitalista. Esta dominación se ejerce, ante todo, en la sociedad civil. El hecho de que los individuos que entran en dichas relaciones de producción lo hagan en un ambiente de libertad induce a los marxistas a extraer la conclusión errónea de que lo hacen manipulados ideológicamente cuando, en realidad, lo que sucede es que la organización social no permite ninguna otra salida. El ámbito de la sociedad civil está separado del Estado-aparato que tiende a ser neutral dentro de una gama determinada de posibilidades alternativas. El Estado, en cuanto conjunto de aparato coercitivo y ordenamiento normativo es el garante del orden social (en el cual tienen lugar las relaciones de producción en un ámbito de libertad y también los enfrentamientos, a veces mediados o arbitrados por ese mismo Estado), pero también es el medio para transformar el orden social, cuando menos en la medida en que se trata de un Estado democrático.

Para reconocer estas posibilidades de cambio hay que considerar cómo las constituciones modernas contienen tres elementos decisivos que nos dan los puntos entre los cuales puede moverse una acción transformadora de signo progresivo:

1) el reconocimiento y garantía de los derechos y libertades (con la necesidad accesoria de profundizar en los de contenido social y económico);

2) la organización de la constitución económica (que, a su vez, impone la necesidad de profundizar y ampliar los mecanismos de socialización previstos en las constituciones europeas para arbitrar sistemas económicos que conjuguen la iniciativa privada con la socialización de la producción);

3) constitucionalización de los mecanismos de mediación político-social, especialmente los partidos políticos y los grupos de presión como las asociaciones profesionales.

Todo lo anterior configura un Estado capaz de ir transformándose paulatinamente y de ir integrando en sí mismo a una sociedad civil más evolucionada. Es decir, valiéndonos de esta peculiar relación que postulamos, la vía de acción sería justamente la inversa: no conquistar el Estado para transformar a la sociedad civil, sino mantener la relación dialéctica entre ambos: combatir la dominación en la sociedad civil para, de este modo, transformar el Estado que, así, ayudará a transformar la sociedad civil progresivamente. Parafraseando a Popper diríamos que estamos en la transición desde un Estado "cerrado" a otro "abierto" y que será necesario seguir abriéndolo más.

Esta obra de apertura del Estado se ha debido, en muy gran medida, a los partidos políticos (incluída su propia consagración constitucional) como canales entre un ámbito y el otro. Ello tiene, en consecuencia, una importancia capital: hoy los partidos políticos son dueños de todo; el Estado es un Estado de partidos. El Estado subsiste en la medida en que se articula por medio de los partidos, lo que quiere decir que es ya inherente a la esencia del Estado el reconocimiento del pluralismo social y político.

El partido político, el híbrido extraño entre la sociedad y el Estado, que tiene un pie en cada esfera sin pertenecer a ninguna de las dos, el organismo que surge como mera asociación privada y culmina su labor dictando las leyes que rigen para la totalidad de los ciudadanos, es el medio adecuado para conseguir este progreso transformador de que hemos hablado.

Además, el apoyo a los partidos políticos implica, asi-

mismo, la necesidad de exigirles la apertura de un campo de maniobra para otro tipo de organizaciones. Surgen hoy, como se sabe, numerosos movimientos sociales que se canalizan contra los partidos, lo cual, en principio, es un error. Lo que parece más oportuno es instar del Estado —de los partidos políticos, en último término— su reconocimiento constitucional como órganos constitucionales, al igual que los partidos, y la devolución de atribuciones, como ha pasado con los partidos. Si éstos últimos monopolizan de hecho el régimen electoral en torno al cual se articula el Estado, las asociaciones de vecinos pueden hacer lo propio con la labor urbanística, por ejemplo, o ampliamente municipal; las iniciativas ciudadanas lo mismo con los servicios escolares, sanitarios, etc, por no hablar ya de la administración de justicia a distintos niveles.

En el fondo, como resultado del proceso dialéctico que presentábamos antes, se trata de una incorporación progresiva en la Constitución del Estado para ir substituyendo a éste en sus funciones.

Para ello resulta adecuado renunciar a algunas convicciones tan arraigadas como disparatadas: una es la idea que nos hace ver al partido como el instrumento para la transformación definitiva, la gran *Umwälzung* del orden social. Hay que hacer al marxismo compatible con las transformaciones paulatinas y progresivas. La otra es la fe en el santo advenimiento y la convicción de que el progreso es irreversible. Precisamente un marxismo que no sea ciego habrá de admitir la reversibilidad de los progresos democráticos.

II. El marxismo y la Historia

MARX VISTO POR UN HISTORIADOR

Josep FONTANA
Catedrático de Historia, de la Universidad Autónoma de Barcelona.

A estas alturas, cuando pienso que ya se ha dicho todo lo imaginable sobre el centenario de Marx; incluido un repertorio muy variado de tonterías, puede resultar ocioso y hasta abusivo que les haga perder más tiempo con este tema. Pero es que ha habido en estos dos meses un empeño sistemático en enterrar, junto con Marx, el marxismo. Sólo me lo puedo explicar con el precedente de la Hispania visigoda, cuando había quienes pagaban misas de difuntos para vivos, con el propósito de acelerar su muerte por alguna especie de magia simpática. Lo que me propongo hacer es algo muy modesto: proponer, desde el ángulo específico de mi condición de historiador de oficio y eso está dicho de la manera más llana y sencilla en que se pueda decir; quiere decir: el trabajo que hago cada día algunas ideas sencillas sobre el marxismo de Marx y sobre el de nuestros días, que pueden servir de antídoto contra la confusión y también, tal vez, para iniciar un debate acerca de si el marxismo está efectivamente vivo hoy y, en tal caso, cuál es su utilidad presente.

Puesto que de lo que quiero hablar es de Historia y de Marx, hay que empezar cogiendo al toro por los cuernos, y definirse acerca de qué es eso de la concepción de la Historia en Marx, si hay tal cosa. Yo pienso que, si se la puede llamar así, no es por lo menos lo que suele entenderse con esta denominación. Se suele olvidar, y es un vicio demasiado común en la historia del pensamiento, que lo que Marx dice sobre la Historia no es sólo suyo, sino que integra buena parte de elementos que eran aceptados en su tiempo,

y que él ha tomado, en muchas ocasiones modificándolos o criticándolos. En lugar de hablar de influencias de autores en ese mapa erróneo y amputado que se suele hacer en tantos estudios de historia del pensamiento, sólo con las cimas de los montes, ignorando los llanos, ríos y caminos que los unen, prefiero hablar de problemas: de grandes temas discutidos colectivamente, que forman parte de la herencia intelectual que Marx define. De grandes temas y grandes problemas que no siempre son planteados de la forma más lúcida por los grandes autores, sino con frecuencia por otros autores secundarios, oscuros, casi ignorados. Prefiero tratar de buscar una comprensión de estas herencias intelectuales por ese otro camino. Entonces uno se encuentra con que hay, por lo menos, tres grandes temas que integran esa herencia sobre la cual se construye la concepción de la historia de Marx.

El primero de ellos, evidentemente, es esa visión economicista de la Historia de la teoría de los cuatro estadios, propia de la escuela escocesa; es decir, de Adam Smith y compañía. Pienso que a estas alturas, después de los trabajos de Meek, si hay alguna cosa irritante es que se siga hablando del economicismo, del determinismo económico de Marx, no sabiendo ver que ese determinismo económico, en todo caso, es el de Adam Smith o de Adolphe Blanqué, o de quien se quiera. Marx no sólo no lo adopta servilmente, sino que se niega a aceptar que la evolución económica determine por sí sola la evolución de la sociedad, y propugna la acción política, la revolución. Eso me llevaría al segundo gran tema.

Ese segundo gran tema, que modifica y corrige la visión economicista de la escuela escocesa, tampoco arranca de una idea original de Marx, ni él se la atribuyó jamás, sino que reconoció siempre a quien se debía la paternidad, y qué es lo que había hecho con ella. Me refiero a la concepción de la Historia como lucha de clases, propia de los historiadores franceses de la revolución y de la Restauración. Esos hombres lo han dicho con tanta claridad que no es necesario hacer exégesis para ver de dónde surge la idea. Recuerden ustedes cómo un hombre que vivió en la revolución y perdió la cabeza, literalmente, en ella como Barnave, expresa ya claramente esas ideas. Barnave observa que en cada una de esas etapas que el crecimiento económico determina, hay una clase poseedora de la riqueza que hace las leyes para conservar su poder en la forma que le conviene. Esta situación dura, hasta que viene un momento en que, cambiando la naturaleza de la sociedad, nuevas formas de riqueza hacen aparecer una

nueva clase que necesita cambiar las leyes, de acuerdo con sus intereses. Lo cual hace necesario o un cambio, o una revolución, o alguna forma de pacto que modifique la sociedad completamente.

Refiriéndose a lo que está sucediendo a su alrededor, dirá Barnave: "desde que las artes y el comercio consiguen extenderse y crean un nuevo medio de riqueza, se prepara una revolución en las leyes políticas; una nueva distribución de la riqueza prepara una nueva distribución del poder. Igual que la posesión de las tierras ha elevado a la aristocracia, la propiedad industrial eleva el poder del pueblo: adquiere su libertad, se multiplica, comienza a influir en los negocios públicos". Este planteamiento permite avanzar un paso más. Pero sucede que estos hombres lo utilizan sólo para explicarse de qué forma la sociedad burguesa y el capitalismo han reemplazado a la sociedad feudal. Marx va un paso más allá; se dá cuenta que este razonamiento se puede aplicar a la propia sociedad capitalista, y se puede anunciar con él su destrucción a manos de la clase que debe obtener después el poder, la de los trabajadores explotados por el capitalismo. Si ustedes quieren, ni siquiera este paso más allá es enteramente una invención de Marx. Porque se puede encontrar, su gérmen en otro de estos grandes temas que sería el de la llamada "cuestión de las máquinas", o de la maquinaria. Me refiero, claro está, a la observación hecha por muchos en las décadas siguientes a las guerras napoleónicas, de que la industrialización no sólo no estaba trayendo bienes para todos, sino que había engendrado opresión y miseria para muchos. Sólo que, entre quienes piensan eso, hay dos formas distintas de concebir las cosas: una, la de gente conservadora como los católicos sociales o, como en España Borrego, que dice que si ha de repetirse aquí lo que ha sucedido en estos países, mejor es que no traigamos la industria para nada. Hay, por un lado, quienes participan en esta denuncia para hacer marcha atrás y volver a una sociedad patriarcal; pero hay también una forma distinta de ver el problema, que encontramos explícita en el movimiento obrero británico, y que Marx comparte; es la que conduce a decir que no son las máquinas lo malo, sino el modo en que se las usa, y que el día en que las máquinas se pongan al servicio de los trabajadores, en lugar de poner los trabajadores al servicio de las máquinas, las cosas pueden cambiar.

Yo pienso que, con estas tres piezas fundamentales, se puede entender de dónde arranca esa concepción de la His-

toria de Marx. Pienso, además, que si no se comprende que Marx parte de ese contexto, no se puede entender tampoco lo que aporta realmente a la suma y combinación de estos elementos. No se entiende que más que proponer una visión enteramente nueva de la Historia, —insisto en que jamás dejará de reconocer sus dudas en este terreno— lo que hace es usarla como arma de análisis del presente, para mostrar el carácter histórico, transitorio, de la sociedad capitalista, que no es el fin y culminación de la evolución social como quisieran, por una parte, Adam Smith y, por otra, los historiadores de la Restauración, sino una etapa más en el proceso de la lucha del hombre por su liberación total.

Esto le obliga a hacer, por ejemplo, crítica de la economía política, para denunciar las trampas de quienes pretenden hacernos creer que son exigencias de la naturaleza de las cosas, las que lo son solamente de los intereses de algunos hombres. Dirá en 1865 en una carta: "para nosotros las llamadas leyes económicas no son leyes eternas de la Naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen y, el código de la economía política moderna es el resumen de las leyes y condiciones necesarias para la subsistencia de la sociedad burguesa". Quiero decir con eso, que Marx usa la Historia para el análisis de la realidad de su tiempo; obras como *El 18 Brumario*, o *Las luchas de clases en Francia*, son análisis de acontecimientos políticos, rigurosamente contemporáneos, al igual que, en otro terreno, *El Capital*, en la medida en que es una crítica de la economía política, tiene como objeto mostrar el carácter transitorio, de clase y, por tanto, histórico, reemplazable por otro, del juego de reglas en que se basa la sociedad capitalista. En formas diversas, todas estas obras son muestras del uso de la Historia como herramienta de análisis de la realidad. Eso es lo fundamental, no el economicismo, no la visión de la Historia como lucha de clases, no la simple crítica de los males del capitalismo; la combinación de estos elementos y, sobre todo, el uso que de ellos se va a hacer.

Esta utilización Marx la ha hecho a partir de la ciencia histórica de su tiempo, y ha ido enriqueciendo sus métodos y sus conocimientos en la medida en que ha podido aprender más, como hubiera seguido haciéndolo, como hubiera seguido incorporando otros elementos que no han estado a su disposición en su vida y en su tiempo. Pienso en cosas que completan esta visión y le añaden nuevas dimensiones, como pueden ser, para poner un solo ejemplo, los estudios sobre los procesos de formación de una conciencia colectiva, desarrollados

en las últimas décadas, pero que ya Gramsci reclamaba como un elemento indespensable para el ulterior desarrollo del análisis histórico marxista.

Ahora bien, en el terreno de las interpretaciones concretas, en el que Marx depende del nivel de conocimientos de su tiempo, de lo que lee, puesto que no investiga, tratar de codificar sus interpretaciones como formando parte de la concepción marxista de la Historia sería absolutamente ridículo. Ustedes saben que él mismo se ha negado a extrapolar su análisis del tránsito del feudalismo al capitalismo en la Europa Occidental a la sociedad rusa, sin estudiarla específicamente, y que ha corregido muchas veces sus puntos de vista acerca de las cosas, cuando nuevos datos le han permitido mejorar su análisis y enriquecerlo. Me gusta citar con frecuencia, porque le creo un texto revelador, ese fragmento de una carta escrita en abril de 1879, cuatro años antes de su muerte, a Danielsson, donde le dice que no puede terminar el tomo II de *El Capital* hasta que no concluya la crisis que está afectando a la economía británica y pueda añadir las conclusiones que se deriven de su análisis. Dirá literalmente: "hay que observar el curso actual de los acontecimientos hasta que lleguen a su maduración, para poder consumirlos, 'productivamente', con lo cual quiero decir 'teóricamente' ".

De ahí que resulte absurdo pretender hacer hoy un uso mecánico de los resultados de Marx, utilizarlos como una caja de herramientas con la cual se puede, sin más esfuerzos, interpretar la realidad actual; cuando él, en 1879, creía que no valía para explicar la realidad de su tiempo, sin consumirla teóricamente, sin analizar y examinar los acontecimientos. ¿Quiero decir con esto que, si Marx no sirve para interpretar directamente la realidad de 1983, ello significa que está pasado y hay que dejarlo en el cajón de los textos clásicos, de lo que se aprende un poco de método, y nada más? Evidentemente no. Lo que yo trato de decir es lo siguiente: en eso que llamamos la concepción marxista de la Historia hay por lo menos tres planos distintos. Hay, por un lado, una forma de entender la Historia, que busca el hilo conductor de la lucha entre explotadores y explotados, y que usa lo que aprende de este análisis para hacer la crítica del presente; para criticar las racionalizaciones de las llamadas ciencias sociales, que con mucha frecuencia son más bien técnicas sociales. A mi me parece que eso valía en 1879 y puede valer en 1983.

Hay, además, un método para poner en práctica esta concepción. Ese método Marx lo ha construído a base de

combinar los elementos teóricos más avanzados de la ciencia histórica de su tiempo, parte de los cuales pueden ser perfectamente aceptados hoy, pero deben ser necesariamente completados y enriquecidos por las aportaciones derivadas de la investigación histórica en estos cien años. Lo contrario sería como pretender que el hecho de asumir, por ejemplo, la herencia histórica de la revolución francesa, nos obligara a combatir exclusivamente con picas y arcabuces, y eso es una tontería. Este ejemplo de la lucha revolucionaria, vale también, en el terreno de las ideas. Lo demás es anacronismo, condenarse a la impotencia más flagrante por un culto de la antigüedad. En tercer lugar, hay las aplicaciones concretas de aquella concepción, desarrollada con aquellos métodos, a las realidades de la sociedad capitalista. Ahí hay que tener en cuenta que esa realidad era la de hasta 1883. Y que lo dicho para ella no puede ser igualmente válido, para la de 1983, puesto que Marx sólo ha consumido teóricamente la realidad de su tiempo, no la de los cien años posteriores. Utilizarlo de manera mecanicista sería vulnerar el principio que se aplica a sí mismo.

No tiene sentido esa tontería de un Marx cuyas profecías habrían fracasado, lo que sería una prueba de la falta de validez de su análisis; en Marx no hay profecías, sino previsiones de una evolución, que son confrontadas contínuamente con la realidad, y modificadas cuando es necesario hacerlo. Confundir a Marx con Nostradamus es algo inadmisible, pero algo que se hace tanto cuando se emprende ese juego de las profecías no cumplidas, como cuando se emprende el otro, igualmente nefasto, de usarlo para interpretar directamente, y sin mediación del consumo teórico de la realidad presente, el mundo en que vivimos. Cuando los neoliberales de hoy dicen eso de las profecías, basta con hacerles observar que menos se han cumplido aún las de Adam Smith, hechas hace doscientos años, y que ellos siguen repitiendo con una fe a prueba de cualquier crítica. Hace doscientos años Smith profetizó que el desarrollo espontáneo del capitalismo bastaría para extender la prosperidad a toda la superficie del planeta, y a todas las clases de la sociedad. Hace más de un siglo Marx denunció la falacia de esta profecía, y afirmó que el capitalismo no podría engendrar un crecimiento para todos, porque era sustancialmente un método de explotación, que tendía a aumentar las diferencias entre los hombres. Vamos a ser serios. Ese mundo de hambre, paro, polución, amenaza nuclear, corrupción política, desesperanza y miedo en que vivimos, ¿a cuál de las dos profecías se acerca más? No a la de la

felicidad total del planeta. Me parece que hay que dejarse de ese supuesto marxismo-profecía, que nunca ha existido; porque ¿cómo va a llamar a los hombres a hacer una revolución, quien cree que existe una evolución necesaria e inevitable, que le va a traer la victoria de todas formas? ¿Para qué hacer víctimas si es sólo un problema de esperar un poco más? Hay que quedarse por el contrario, con el marxismo como herramienta. Cuál sea su presencia hoy en el campo de la Historia, cuál su vigencia, es algo que quisiera considerar rápidamente ahora.

Las visiones habituales de la historia del marxismo suelen resolverse en estudios de grupos que tienen una afinidad de país o de partido, con algunas grandes individualidades que quedan como islotes aislados. Así suele ser general considerar que el marxismo entre las dos guerras mundiales se reduce, en Occidente, a Lukács, Korsch y Gramsci, o, si toman ustedes el libro de McLellan sobre *El marxismo después de Marx*, se encontrarán con que el panorama del marxismo contemporáneo en Europa y en Estados Unidos, —lo de Tercer Mundo y China va por otro lado— se reduce a una sucesión de capítulos sobre la escuela de Frankfurt, el marxismo existencialista, la escuela de Della Volpe, el marxismo estructuralista, y, finalmente, el marxismo británico, y el marxismo de los Estados Unidos, que yo no he logrado entender qué clase de variedades del marxismo puedan ser, porque no creo que se puedan caracterizar por otra cosa que por el pasaporte. Estas cosas, cuando se plantean así, conducen a veces a resultados sorprendentes. Ese mismo libro de Lellan tiene una genealogía marxista que es como un cuadro de las dinastías donde salen cosas tan sorprendentes como, por ejemplo, que Korsch es hijo del anarquismo y de Rosa Luxemburg. Lo cual puede constituir un maridaje posible; pero cuando nos encontramos con que los partidos comunistas de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos, son hijos de Gramsci y de Stalin, uno no sabe qué pensar de ese matrimonio, que además de contranatura, no parece que sirva para explicar nada. No creo que tenga sentido pensar en islotes aislados, en cimas que son autores y grupos que se influyen los unos a los otros, y dan esos hijos extraños; sino que es mejor pensar en las corrientes marinas que los unen: menos en hombres, que en problemas.

Cuando uno lo hace así el mapa se transforma y se convierte en un esquema cronológico, donde distintos momentos evolutivos pueden coincidir en un momento dado, y entonces aparecen a los ojos de sus contemporáneos como si fueran

ramas o escuelas; pero cuando tenemos una perspectiva más larga, vemos que acaban sucediéndose y reemplazándose en función de la aparición de nuevos problemas, y de la necesidad de hallar nuevas respuestas. Yo, en lugar de una genealogía, prefiero examinar con esta óptica la historia de la historiografía marxista. Entonces me parece que se pueden advertir tres grandes etapas.

La primera correspondería a esa fase de la historia de la socialdemocracia que va de 1890 a 1959, cuando se abandona definitivamente el marxismo. Su origen estaría, en aquellas cartas de Engels sobre la concepción marxista de la Historia, que siempre se suelen tomar como textos filosóficos, como si fueran meditaciones de un viejecito sobre problemas generales de la doctrina, lo que nos hace olvidar que tienen una cronología muy concreta, y que esa cronología viene a coincidir con unos debates en el interior del partido que es la época de la caída de Bismarck, de la abolición de las leyes contra los socialistas, de la preparación de un congreso de la socialdemocracia alemana; el momento en que se plantea la acción parlamentaria como opción política a seguir, y que, dentro de la socialdemocracia, hay debates entre la dirección, —partidaria del parlamentarismo y unos grupos izquierdistas que se expresan, sobre todo, a través de "La Gaceta obrera sajona", de Dresde, que sostienen, por contra, citando los viejos textos de Marx y de Engels, que no es de eso de lo que trata el marxismo, sino de la revolución.

Es entonces cuando Engels tiene que intervenir, criticando a estos jóvenes autores, que no son jóvenes autores de manuales de Historia, ni de elucubraciones filosóficas sino de artículos políticos en periódicos obreros. Y, al criticarles, trata de dar una visión de la concepción de la historia del marxismo, que sea compatible con la nueva táctica política de la socialdemocracia a la cual dá apoyo. Esa etapa de 1890 a 1959 es una etapa en la que coexisten una práctica política reformista y un esfuerzo por conservar la vieja doctrina incólume en el terreno de las ciencias sociales, y en especial en el de la Historia; oponiéndose al revisionismo, por un lado —esto es, a la voluntad de adecuar la doctrina a la práctica reformista—, y disociando teoría y praxis hasta llegar al punto en el que Kautsky podrá proclamar que entre el proletariado y sus intereses políticos, por una parte, y la concepción materialista de la Historia no existe ninguna relación, que han sido compañeros de viaje, que han coincidido ocasionalmente en un trecho del camino. Yo no diría que esa postura esté muy alejada de la de una cierta izquierda española, que ha decidido que Marx pertenece al pasado, y que se puede

hacer alguna especie de historia socialista con un equipamiento teórico y metodológico ecléctico.

Así, hay historiadores en la órbita política del PSOE que hacen historia neoliberal. Ahora bien, en líneas generales, me parece que eso pertenece al pasado; que su continuidad entre nosotros no es otra cosa que un rasgo más de esos anacronismos que producen 40 años de evolución contenida, de estancamiento intelectual, y que dentro de poco esos historiadores estarán donde les corresponde, igual que algunos neoliberales que hace poco parecían incluso de izquierda, están hoy donde les corresponde, que es en el partido del señor Fraga.

La segunda etapa es la que se extendería desde el tipo de reacción a las posturas doctrinales de la socialdemocracia que dió lugar a la formación de la III Internacional, hasta eso que hemos venido a llamar el estructuralismo marxista, que ha sido seguramente la corriente más viva entre nosotros, y que está hoy en crisis; una crisis que muchos malintencionados, y algunos despistados, confunden con una crisis del marxismo "tout court". Para explicar una evolución que en la Unión Soviética condujo con toda evidencia a extremos de dogmatismo y fosilización, se suele recurrir a la necesidad de vulgarizar para adoctrinar a los militantes y educar al pueblo, que habría iniciado un proceso de debilitamiento intelectual que facilitó, posteriormente, la acción de ese espíritu de partido que convertiría al historiador en un mero apéndice del aparato político, dispuesto a acomodar su interpretación del pasado a las directrices políticas del momento. Pienso que aquí hay una parte de verdad, pero que esa no es toda la verdad, porque de ese modo no se podría explicar cómo una interpretación semejante en el fondo, aunque no tuviese algunos de los rasgos más degenerativos de su variante oriental, pudo formularse en Occidente para proporcionar al movimiento comunista una forma de entender la Historia que cumplía las mismas funciones sin aparecer tarada con los mismos vicios.

Pienso que es necesario introducir otro elemento explicativo básico: el hecho de que las concepciones históricas de este tipo, desde las simplificaciones de Bujarin —que tanto irritaban a Gramsci— hasta el althusserismo, (su hijo más o menos legítimo) fueron también una reacción a las tendencias despolitizadoras y cientifistas de la II Internacional o, si ustedes quieren, de la socialdemocracia que llevó a una vuelta a los orígenes, a un reencuentro con los textos inequívocamente revolucionarios de Marx, a una repolitización de la Historia que hubo que pagar al precio de paralizarla en una

fidelidad catequística a las viejas fórmulas. Yo, que nunca he pertenecido a esta corriente en el terreno de la Historia, que no he sido jamás miembro de esta secta, quisiera, sin embargo, romper una lanza por ese viejo dinosaurio que se extingue, por el estructuralismo althusseriano, con su caja de modos de producción y de instancias dominantes preparada para resolver los problemas mecánicos, por el catecismo de Marta Harnecker, y por tanta literatura de ese estilo, irremediablemente pasada de moda, para recordar que, con todos sus defectos, esas fórmulas simplistas y estos catecismos fueron una forma de regreso a Marx, un recuerdo de que el marxismo era un pensamiento para una práctica revolucionaria, y no para la especulación académica, y que tuvieron una utilidad real para miles de estudiantes universitarios españoles e hispanoamericanos de los años 60, a quienes, con todas sus limitaciones, les aclaraban más cosas y les resultaban más relevantes que los libros de texto que usaban cotidianamente. Y que esos historiadores latinoamericanos, armados con su molinillo teórico de triturar la realidad y, equipados con malas traducciones de Marx, no debían de ser tan inofensivos cuando los gorilas defensores de la civilización cristiana occidental, versión democracia generalizada, han creído necesario perseguirlos, encarcelarlos, torturarlos o, para decirlo a la argentina "desaparecerlos", y que a mí me merecen mucho más respeto que sus acólitos de ayer, que han visto hoy la luz de la ciencia y se han apuntado a escuelas menos arriesgadas y más rentables en términos de ingresos monetarios.

La tercera etapa tiene sus raíces anteriores a 1945, en el Gramsci de los *Cuadernos desde la cárcel*, y tal vez también en la escuela de Frankfurt. Pienso en ese redescubrimiento de Walter Benjamin y de ese texto fulgurante que son sus *Tesis de filosofía de la Historia*, uno de sus últimos escritos, que debe de haber sido concebido poco antes de que se suicidara en una oscura pensión de Port-Bou, en 1940. Pero, dejando a un lado las raíces, esta tercera etapa se desarrolla después de 1945, tiene una evolución que es harto conocida, y aparece hoy en plena eclosión, la definiría como la etapa en que, habiendo conservado la repolitización operada en la anterior, hace una segunda recuperación: la del marxismo entendido como herramienta, abandonando la tendencia a buscar en los viejos textos las respuestas ya hechas. Una historia que ha dejado de entender al marxismo como un juego de cajas rotuladas "modos de producción", en las que se iban colocando los hechos concretos en una tarea meramente clasificatoria, para volver al concepto de Historia como pro-

ceso de la lucha de clases, que obliga a investigar las relaciones entre los hombres y los nexos, entre los acontecimientos de una manera semejante a como tratamos de investigar la realidad circundante, cuando la analizamos políticamente.

No se trata —permítanme insistir en ello— de una escuela, de un autor que influye en sus contemporáneos, de uno de esos procesos de supuesta génesis del pensamiento que se pintan en las genealogías. Pienso que es un movimiento en el que confluyen, en direcciones semejantes, hombres que vienen de distintos orígenes, y tienen formaciones intelectuales muy diversas. Veo esa tendencia en el Robert Brenner de *Agrarian class structure and economic development* que sostiene que, para entender el tránsito del feudalismo al capitalismo en diversas sociedades y en diversos momentos, hay que filtrar la acción de los factores por el entramado de la situación real de los enfrentamientos de clase, en cada uno de los casos. La veo, evidentemente, en Thompson, y eso me parece tan claro que no me parece necesario insistir en ello. La encuentro en el Michio Morishima de *Why has Japan succeeded?* reclamando la necesidad de volver la realidad histórica a las ciencias sociales, si no se quiere estar formulando modelos abstractos que no explican nada satisfactoriamente. La veo también en un grupo de escritores latinoamericanos, gente como Ciro Sempat Assadourian; como José Carlos Chiaramonte, como Juan Carlos Garavaglia, que, habiendo partido de la estéril, aunque tal vez necesaria, discusión en torno a los modos de producción en la América colonial en la que pienso que ya no quedan más que unos pocos de los viejos partícipes emperrados en tirarse por la cabeza sus Américas feudales, capitalistas, asiáticas, o cualquier otra cosa, han acabado hallando una misma respuesta a través del estudio real de tres áreas distintas (Nueva España, el Perú, y la zona del Plata) en trabajos que coinciden, sin saberlo sus autores. Una respuesta que, al mostrarnos el capital comercial como forma autónoma que domina a los productores, y crea un área de intercambios sin permitir el nacimiento de unas relaciones plenamente capitalistas, nos hace comprender mejor aquellas sociedades coloniales, y nos permite seguir el rastro que esta ordenación ha dejado en la estructuración del presente.

Yo pienso que esta es una Historia nueva para una política nueva. Una política que necesita explorar el presente de manera distinta a como lo hemos estado haciendo en las últimas décadas, porque está obligada a encontrar nuevas

respuestas, una vez que hemos perdido confianza en la eficacia de las viejas. Porque estos historiadores comparten en diversas partes del mundo y con distitnas experiencias políticas a sus espaldas un mismo desencanto y una misma esperanza, una misma necesidad de fundamentar mejor su visión del presente para reemprender la lucha por el futuro, no es de extrañar que hayan venido a coincidir en planteamientos semejantes en su trabajo como investigadores de la Historia. Que en la historia de la Historia la existencia de unos problemas y unas preocupaciones compartidos colectivamente es mucho más importante para explicar el curso de las ideas, que la influencia de los grandes autores.

De esta forma podemos alcanzar, al mismo tiempo, la certidumbre de que hay un marxismo que vive, en la medida en que sigue evolucionando, adaptándose a su tiempo y tratando de encontrar las razones que lo explican. Yo diría que el marxismo no habrá muerto, por más réquiems que pretendan entonar sus presuntos enterradores, mientras para algunos, para muchos de nosotros, siga siendo importante luchar contra el estancamiento, la explotación, el genocidio, y tantos otros rasgos característicos del capitalismo contemporáneo, con el fin de avanzar hacia ese objetivo que no es ningún modelo social actualmente vigente, ni la utopía alcanzable a la vuelta de la esquina. Que no es más que un ir marchando en dirección de un objetivo que Albert Soboul ha definido de manera breve, pero suficiente: "la igualdad en la libertad".

LA CONCEPCION DE LA HISTORIA EN MARX

Reyna PASTOR
Profesor de Historia Económica de la Universidad Complutense

Juan TRIAS
Profesor de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad Complutense

Santos JULIA
Profesor de Teoría e Historia de los Sistemas Sociales, de la Universidad a Distancia

Juan José CARRERAS
Catedrático de Historia Contemporánea, de la Universidad de Zaragoza

Reyna PASTOR

Antes que nada quiero aclarar que no soy una marxóloga, soy simplemente una historiadora que conoce lo fundamental de la teoría marxista y que, sobre todo, ha tratado de pensar la Historia desde esta teoría marxista, y de trabajar, de ver empíricamente, de hacer una dialéctica entre la investigación y la teoría. En este sentido estoy un poco lejos de mis compañeros de mesa, pero quiero aprovechar esta oportunidad para hacer algunas reflexiones a través de los años de mi obra, de mi trabajo de historiadora, especialmente en los siglos medievales, sobre los modos de producción y formaciones económicas precapitalistas.

Creo que estamos en una época en la que todavía no se ha superado, en este plano de la teoría y de la práctica histórica, el stalinismo. Estamos en una época de post-stalinismo, donde todavía hay necesidad de hacer una serie de replanteamientos sobre el problema de lo que puede ser operativamente útil en la investigación histórica, los conceptos de modo de producción y de formación económico-social.

Es evidente, que el conocimiento tardío de las "Formas que preceden a la producción capitalista" ("Formen"), el conocimiento y la actitud de los historiadores y pensadores soviéticos de la década de los 30 llevan a una congelación, a una cristalización de lo expuesto por Marx y también de lo expuesto por Engels en otras obras; y lleva, por lo tanto, a una linealidad en el proceso histórico, a una abstracción

demasiado rígida que conduce a invertir la observación histórica, el conocimiento histórico tal como debe realizarse a partir del materialismo histórico. Es decir, en vez de pasar de lo empírico a lo teórico, a la abstracción teórica, al enunciado teórico, se procede al revés. En este sentido, el tratar de encajar en una línea de modos de producción determinados que señala el stalinismo y toda esta época como tal, llevó a comprimir, a distorsionar, a falsear la Historia. Los casos son numerosos y, además lamentablemente, en la Unión Soviética todavía circulan manuales que tienen esta linealidad.

De otro lado, a partir de la recuperación en Occidente de las "Formen" y de la entrada en discusión de estos aspectos del materialismo histórico, nos lleva a dos, por lo menos, líneas de trabajo: una es la del estructuralismo, donde a mi juicio la figura principal es Althusser, un estructuralismo mecanicista, cuyo intento de renovación queda solamente en una continuación. Estamos otra vez en una forma de pensamiento de muy alta abstracción, que se separa de la realidad histórica, que quita la base empirista necesaria y lleva a una deshistorización de las categorías. Esto vuelve a aparecer como un mecanicismo, y los modos de producción y el cambio social pasan a tener un sentido mecanicista. De todas maneras no es sólo esta línea de reflexión la que existe, sino otras en las que he creído encontrar una serie de posibilidades que, por un lado, interpretan lo que Marx quiso señalar como camino abierto, camino a construir en esta línea de reflexión sobre las formaciones y, por otro lado, dan una serie de posibilidades al quehacer histórico concreto.

En esta línea, la lectura que hace Hobsbawm de las formaciones es una lectura que reubica una serie de problemas y de líneas de trabajo y de investigación y reflexión que pueden ser —y han sido, de hecho— muy fructíferas. Por ejemplo, la más importante quizá es entender que la sucesión de modos de producción es una sucesión no necesariamente lineal, en un sentido histórico concreto, sino que son etapas analíticas y no sucesivas las de los modos de producción. Esta demostración de la posibilidad de salidas alternativas del desarrollo histórico, salidas alternativas de la comunidad primitiva, es lo que ha permitido recuperar un aspecto heterogéneo del devenir histórico. Pero, además, ha permitido resituar algo tan importante como las sociedades del modo de producción asiático; entender que no necesariamente hay que pasar por una línea de modos de producción sucesivos, y que el modo de producción asiático, llamado también tri-

butario u oriental, es la salida más extendida de la comunidad primitiva. Esto es lo que permitido no sólo pluralizar, sino entender de una manera menos esquemática y más ajustada a la realidad histórica este análisis. En este sentido, lo que ya insinuó Hobsbawm me parece más desarrollado por Maurice Godelier o por Samir Amin; y justamente la posibilidad que nos abre Samir Amín, —además de una reubicación de todos los sentidos: histórica, geográfica, etc., del desarrollo concreto de las fomaciones tributarias es también la de formular un nuevo concepto, que es el de encontrar que la línea de desarrollo europeo, que sería la línea que no incluye el modo de producción asiático, es una línea más dinámica y además periférica. Sobre el concepto de juego de periferia y centro de Samir Amín, usado también por otros historiadores en otro sentido, los que han estudiado los modos de producción en América Latina, los estructuralistas como Gunder Frank y Wallerstein, pertenece a otra línea de discusión que tiene interés, pero sobre la cual no es el momento de pronunciarse.

La recuperación, además; no sólo de salidas alternativas, sino también de posibilidades de estudiar, de plantear problemas de formaciones centrales y periféricas; la posibilidad de plantear también la idea expuesta en alguna frase de Marx y retomada por Hobsbawm, de una dinámica de la evolución histórica de las formaciones, dinámica diferente entre unas líneas de desarrollo y otras.

Otra problemática que se ha enriquecido a partir de estos planteamientos es la de las transiciones, que aunque no haya sido elaborada por Marx, existen, sin embargo, elementos para indicarnos por donde iba su pensamiento en este sentido.

Dentro de estas líneas de trabajo me parece también necesario reflexionar sobre las nuevas posibilidades que tenemos a partir de estudios que han hecho los antropólogos e historiadores, o de estudios de interdisciplina, en los que quedan planteados algunos problemas. A mi juicio hay dos de suma importancia: por una lado, la posibilidad que plantea John Murra, a partir de las categorías de análisis de modos de producción, de estudiar empíricamente y reflexionar teóricamente sobre una formación en la que, según él, no se juzgue estrictamente a una de las señaladas por Marx. Lo mismo ha hecho Samir Amín, desde otra óptica. Este sería para mí otro problema a discutir.

La otra posibilidad es ver la relación entre la estructura y la superestructura, en la línea que está desglosando Maurice

Godelier. Este encuentra que un sector de lo ideológico forma parte de la estructura, y que por eso puede realizarse el consenso social, y que es allí donde juegan las posibilidades de consenso y donde se abren las de disenso al mismo tiempo. Esta es otra línea de reflexión que evidentemente parte de la articulación de estructura y superestructura, pero que me parece importante.

Finalmente, creo que a partir de ciertas reflexiones estructuralistas hay algunos intentos logrados de reincorporar el fenómeno de la lucha de clases dentro de estas concepciones demasiado rígidas de la estructura del modo de producción, de la aplicación mecanicista del modo de producción. En este sentido las reflexiones de Brenner por ejemplo, pueden significar un intento valioso en el sentido de ver como dentro de la dinámica propia de una formación, la dinámica del proceso de la lucha social se inserta de una manera relativamente autónoma, pero al mismo tiempo profundamente articulada. Esto, dejando de lado todos los trabajos en los que el punto de partida no son específicamente los problemas del modo de producción y de formación, sino más concreta-cretamente la lucha de clases y la dinámica que imprimen los movimientos sociales, etc.

Juan TRIAS

Voy a desarrollar lo que llamo el principio de especificidad histórica en Marx. Para ello voy a partir de una serie de dificultades que han encontrado los historiadores en su tarea y que yo he encontrado en mi experiencia de historiador relativas al problema de las clases y lucha de clases en la sociedad antigua y en el feudalismo. Voy a citar una serie de casos como introducción a esas dificultades. En primer lugar, los problemas que se han planteado con la definición de la lucha de clases y de las clases y, más concretamente, de la esclavitud en la formación social antigua. Concretamente, lo que ha surgido es si eran válidos los criterios de definición de las clases y de la lucha de clases, que se han empleado para el análisis de la sociedad burguesa; si se podía hacer la distinción entre ciudadanos y esclavos sobre la base de la posesión o no posesión de los medios de producción. Los historiadores que han tratado el tema han concluído que es imposi-

ble establecer la distinción entre ciudadano y esclavos, sobre la base de la posesión o no posesión de los medios de producción. Lo mismo referido al problema de la lucha de clases en la formación social antigua. Resulta que, aún admitiendo que el antagonismo fundamental en la sociedad antigua sea entre ciudadanos y esclavos, sin embargo, la investigación histórica pone de relieve que las luchas de clase no tienen como eje esencial el conflicto entre ciudadanos y esclavos, sino otros tipos de conflicto. Aquí reside una dificultad en el análisis de la formación social antigua.

Lo mismo cabe plantearse si uno analiza el problema del fin del mundo antiguo: ¿Son válidas para la sociedad antigua los dos criterios que han servido para interpretar el paso del feudalismo al capitalismo y el paso del capitalismo al socialismo: es decir, el conflicto de dos clases que lleva al derrocamiento del dominio de una y su sustitución en el poder la otra? En el caso del fin del mundo antiguo, esto se ha revelado inoperante. En el conflicto entre propietarios de esclavos y esclavos es evidente que no se puso fin a esta formación social mediante la conquista del poder por los esclavos. Este es otro caso en el cual el intento de aplicar categorías que eran válidas para el análisis de la transición entre el feudalismo y el capitalismo, entre el capitalismo y el socialismo, se revelaban aquí inoperantes.

Un último ejemplo que querría citar es el problema de la ubicación de la Iglesia, más concretamente del estamento eclesiástico en el feudalismo. Como es sabido, en todas las teorizaciones de la época, inclusive en la institucionalización de la época, la Iglesia aparece como un tercer orden que, además, es el primer orden en la jerarquía social: junto con los que laboran y los que guerrean, están los que oran. ¿Se trata simplemente en esta presentación de los tres órdenes, de una pura invención? ¿Es simplemente una apariencia falsa puesta en circulación por los teóricos eclesiásticos para legitimar sus pretensiones de dirección de la sociedad? ¿Se puede resolver el problema diciendo que la Iglesia es una fracción de la clase dominante, constituida por los señores? Hoy algunos historiadores responden negativamente. Entonces, si se piensa que la Iglesia o el estamento eclesiástico más concretamente constituye una clase diferenciada, ¿sirven para definir el estamento eclesiástico y el papel de la Iglesia los criterios que son válidos par definir las clases en la sociedad capitalista, es decir, la posesión o no posesión de los medios de producción? Parece, evidentemente, que no.

¿De dónde vienen las dificultades? Las dificultades en mi opinión vienen del intento de aplicar unas categorías de análisis, y unas leyes generales que serían presuntamente válidas para todas las sociedades o, por lo menos, para las sociedades antagónicas. Es precisamente el intento de definir unas categorías generales válidas y unas leyes generales válidas para todas las sociedades las que han suscitado las dificultades. Este intento ha sido desarrollado, sobre todo, por ese cuerpo doctrinal denominado el marxismo-leninismo. Este punto de vista ha sido, además, consecuente con los postulados del marxismo-leninismo. Como es sabido, el marxismo-leninismo presenta al materialismo histórico como una rama del materialismo dialéctico. La función del materialismo dialéctico es descubrir las leyes generales de la materia. El materialismo hitórico tendría como función descubrir en el campo de la Historia el juego de esas leyes generales de la materia que ha descubierto el materialismo dialéctico. Es cierto que quienes se reclaman de estos principios afirman que esas leyes generales presentan en cada formación social, en cada una de las grandes unidades de análisis histórico, particularidades, peculiaridades. Pero siempre prima lo que podríamos llamar el punto de vista general, el descubrimiento de leyes generales, de categorías generales, de las cuales las leyes específicas de cada formación o las categorías de cada formación serían única y exclusivamente una manifestación de esas leyes generales. Y, como digo, esas leyes generales confrontadas con el análisis de una serie de sociedades, presentan una serie de dificultades. Porque además, y esto es lo que creo que sucede, detrás de estas famosas leyes generales del desarrollo social, o de esas categorías generales para el análisis del desarrollo social, hay un supuesto que ya había denunciado Marx en relación con los teóricos burgueses y, es la elevación de leyes y categorías específicas o válidas para el análisis de la formación social capitalista, a leyes generales; aunque, evidentemente, no se perciba. Lo que se dice es que esas leyes son simplemente extraídas del análisis de la materia y después, en un segundo plano, del análisis de la Historia.

Creo que esta orientación de buscar leyes generales, categorías generales, es combatida por Marx en una serie de textos de carácter fundamental. Me voy a referir sobre todo a la introducción de 1857, que figura en la edición de los *Grundrisse*, aunque citaré algún otro texto. Desde luego, es indudable que Marx ha elaborado también unos principios generales de interpretación histórica; podríamos decir unos principios generales de interpretación tanto de la estructura

de las sociedades históricas, como de su dinámica; así, los recogidos en el prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, cuando afirma que "el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general". Aquí hay, evidentemente, una afirmación de carácter general sobre cuales son los elementos determinantes de una estructura social, por emplear esta expresión. También en ese prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, encontramos un principio general de interpretación de la dinámina histórica, cuando Marx afirma que "en un determinado estado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es sino su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se había movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en obstáculos. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio en la base económica revoluciona más o menos rapidamente toda la enorme superestructura". Aquí también parece contenerse un principio general de interpretación de la dinámica histórica. Sin embargo, creo que se trata de afirmaciones de carácter muy general: la primacía del modo de producción material como criterio de interpretación y, una referencia muy general también de dónde estaría la clave del cambió histórico. Como prueba de su carácter muy general está la propia afirmación de Marx, en ese prefacio, cuando dice, con referencia a estas afirmaciones que ocupan escaso espacio, que se trata del "hilo conductor" de sus estudios. Marx en ningún momento concede en este texto un carácter acabado a sus afirmaciones, sino, simplemente, el de "hilo conductor". El mismo Marx se refiere en este prefacio de 1859, a su negativa a publicar la introducción de 1857 por considerar que aquello era anticiparse sobre los resultados. Lo mismo cabría decir de otro principio de interpretación general de la dinámica histórica, como es el principio de la lucha de clases. También es, evidentemente, un principio de carácter muy general. Me voy a centrar en un texto que considero capital, que es la introducción de 1857, un texto que Marx dejó inédito porque, precisamente, no quiso publicarlo por no anticiparse sobre los resultados. En esa introducción de 1857 nos encontramos, ya de entrada, con una primera afirmación, una denuncia por parte de Marx de la que él llama eternización de relaciones de producción históricas a través del procedimiento de convertir unas relaciones de producción, que son históricas en relaciones de producción

de carácter suprahistórico. Es decir, válidas para todos los tiempos y lugares, para todas las formaciones sociales, mediante su generalización. A lo largo del texto nos encontramos con una serie de afirmaciones que precisan esto. Es cierto que Marx reconoce la existencia de lo que llama determinaciones generales, como podrían ser el concepto de producción, el de trabajo, u otros de este tipo. Dice que son válidas y útiles en el análisis científico, puesto que ellas nos evitan las repeticiones. Pero, después de reconocer la existencia de estas determinaciones generales, que son válidas para el análisis, precisa que no sólo no aclaran nada, sino que además sólo existen en su especificidad. Dice: "Hay determinaciones comunes a todos los estadios de producción que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero —añade— las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos, mediante los cuales no es posible comprender ningún estadio histórico real de producción" y, "no existe ninguna producción en general". Es decir, hablar simplemente de producción en general es una generalidad que no aclara nada y, además, no existe producción en general, existe producción de un determinado modo, de una determinada manera. Es más, Marx cuestiona la validez incluso de algunas de estas categorías que parecen muy generales y por tanto válidas para el análisis como sucede, por ejemplo, con la categoría trabajo. Parece que la categoría trabajo es válida para el análisis de todas las formaciones sociales históricas, puesto que no hay producción sin trabajo. Sin embargo, Marx demuestra como esa categoría trabajo, como tal categoría, sólo tiene plena validez en el modo de producción capitalista. Dice: "Este ejemplo del trabajo muestra de manera evidente como las mismas categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente a causa de su abstracción para todas las épocas— sin embargo, en la determinación de esta abstracción misma son producto de relaciones históricas y sólo tienen plena validez para y dentro de estas relaciones". Marx demuestra con este motivo que el concepto trabajo sólo se ha logrado por parte de los teóricos, fundadores de la economía clásica, surgidos sobre el terreno del modo de producción capitalista. Es decir, que la categoría trabajo sólo ha sido descubierta en un momento histórico determinado, y cómo tal categoría sólo es válida para el modo de producción capitalista.

Lo mismo cabría decir del concepto de clase social. Hay que recordar como Engels pone de relieve que el descu-

brimiento de la lucha de clases es algo que, en su pleno reconocimiento, sólo se da por parte de los teóricos de la sociedad capitalista; inclusive el concepto de clase parece un concepto muy general.

Esta insistencia en la historicidad de las categorías, en la especificidad de las categorías y de las leyes, es también recogido por Marx en otro texto. se trata del epílogo a la 2ª edición de *El Capital*, donde Marx se refiere a un autor ruso que hizo una recensión de su obra y allí Marx, después de decir que el redactor ha estado muy acertado en la descripción de su método, transcribe estas palabras que él hace suyas: "Pero se objetará: las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas; con toda independencia de que se apliquen al presente o al pasado; precisamente eso es lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas. (...) En su opinión, por el contrario, cada período histórico posee sus propias leyes (...); en cuanto que la vida ha rebasado un período de desarrollo dado, pasando de un estadio dado a otro, empieza también a ser orientada por otras leyes". Es decir, aquí en este texto que Marx hace suyo, se insiste en la idea de que no existen leyes generales del desarrollo social, sino que cada formación social, cada una de esas grandes unidades que el análisis histórico puede individualizar tiene sus leyes específicas y que, inclusive, fenómenos que aparecen en una y otras formaciones sociales, como el de la población que cita Marx, no obedece a unas leyes generales, sino que obedecerá a leyes específicas en cada formación social.

Creo que estos textos que tienen alcance teórico, puesto que se trata de prólogos a *El Capital* y de la introducción de 1857, ponen de relieve la insistencia de Marx en la idea de leyes específicas y no leyes generales, categorías específicas y no categorías generales.

En la parte final de la citada introducción de 1857, refiriéndose a lo que él llama el método de la economía política, hace diferentes consideraciones en las cuales yo no voy a entrar aquí, pero hace también una referencia muy precisa a lo que podríamos denominar el método que debería seguir el estudio histórico. Escribe: "La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Sus categorías (...) permiten comprender al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas (...). En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono". Como

se ve aquí, con esta referencia a la anatomía del hombre y a la del mono, el principio de estudio es partir del organismo último aparecido en la evolución, un organismo individual, el hombre, para estudiar a continuación otro organismo del pasado, el mono. El estudio de la historia se efectuaría a partir de un análisis de la sociedad burguesa, de sus leyes específicas, remontándose luego al estudio de las sociedades del pasado. No como procede ese materialismo dialéctico que va, no de lo individual a lo individual, del presente al pasado, sino de lo general a lo particular. En él se buscan las leyes generales de los organismos vivos; se trataría de descubrir primero esas leyes generales y, después, ir viendo como dichas leyes se encuentran en cada uno de los diferentes organismos. Me parece que esto contradice este método de Marx.

Marx admite en este mismo texto que la sociedad burguesa, por ser la última aparecida y por su complejidad, permite un estudio del pasado; inclusive, en un momento determinado, llega a hablar de la pasibilidad de aplicar algunas categorías válidas para el análisis de la sociedad burguesa a sociedades anteriores. Pero, después de haber dicho esto, introduce las reservas: "En consecuencia, si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta validez para todas las formas de sociedad, esto ha de ser aceptado *cum grano salis* y luego añade: "Ellas pueden contener dichas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etc., pero la diferencia será siempre esencial". Me parece que estos textos ponen de relieve la necesidad de elaborar, en el estudio de cada formación social, leyes específicas de esa formación social, categorías específicas de esa formación social, y no buscar el juego de leyes generales, porque lo que sucede muchas veces es que detrás de ese juego de leyes generales hay una operación encubierta, que consiste en elevar las leyes específicas de una formación social, a leyes generales. Creo que esos obstáculos a los que aludía al principio vienen derivados, en alguna medida, de categorías que eran válidas para analizar la sociedad capitalista, tales como la definición de las clases de la sociedad capitalista, el problema de la lucha de clases en la sociedad capitalista, la transición a la sociedad capitalista o de la sociedad capitalista. Esas categorías se elevaban a leyes generales, a categorías generales que se intentaban aplicar a las otras sociedades. Cualquiera que haya leído algo de la literatura soviética, de la literatura de los que se reclaman del marxismo-leninismo, verá como una serie de notables historiadores tienen que hacer auténticas piruetas para poder encajar los datos del análisis histórico en estas leyes

generales; pues estas leyes generales no resultan ser otras que las leyes de la sociedad burguesa.

Santos JULIA

Más que proponer ninguna interpretación de ningún pasaje de Marx, voy a hacer una pregunta: ¿Tiene algún sentido para el oficio de historiador hablar hoy del materialismo histórico con una significación unívoca, es decir, sabiendo exactamente de qué estamos hablando? La pregunta está ahí. Mucha gente ha dicho que no y, en un libro reciente, un sociólogo norteamericano, desgraciadamente muerto cuando aún podía decir muchas cosas, A. Gunners, discutiendo con un historiador inglés, Perry Anderson, le decía:"Usted dice que Marx no comprendió los últimos acontecimientos políticos y sociales, y el último desarrollo del capitalismo de su época; usted dice que en Marx no hay una teoría política, ni una política de Estado; usted afirma que la teoría del valor de Marx es muy fallida, tiene muchas carencias y, sin embargo, afirma que hay que seguir siendo fieles a lo fundamental de Marx, al fundamento del marxismo. ¿Me quiere decir qué es eso del fundamento del marxismo, si en Marx no hay una teoría de Estado, si la teoría del valor no vale y si los últimos desarrollos de capitalismo no los comprendió?" Realmente la pregunta es razonable, porque ya dentro del quehacer histórico, dentro de la interpretación de la Historia, un marxista como por ejemplo Thompson puede estar utilizando un concepto de clase social que está exactamente en las antípodas del concepto de clase social que utilizan unos marxistas como Hindess y Hirs. Esa cosa que les ha salido en Inglaterra a Althusser y a los franceses, esa especie de protuberancia con la que no han querido tener nada que ver, pero que es una protuberancia y que se dicen marxistas. No basta, naturalmente, con resolver el tema diciendo que unos son empedernidos falsarios como se llaman entre sí unos y otros; como Thomson puede llamar a Anderson, o puede llamar a esta gente ignorantes, analfabetos, etc. No se puede resolver el tema por el mero insulto, aunque el insulto le dá cierta gracia a la polémica, porque muestra dónde se sitúa cada cual y cuál es el suelo del que parte, y a donde va.

Pero hay que abordar el tema con un poco más de pretensión de llegar, por lo menos, a saber de qué estamos hablando. Si el concepto de clase de Thompson es un acontecimiento, como eso que surge cuando los obreros se ven en

las tabernas y planean una huelga, o cuando se encuentran en las casas escondidos de la vigilancia de la policía —que ahí es cuando se forma la clase— y que sin eso, sin una conciencia compartida, la clase no existe. Si ese concepto es marxista, entonces el de Hindess no es marxista, porque Hindess se carcajea de ese concepto de la clase. Eso es de investigadores que no salen del positivismo y de contar a los obreros que se reúnen o que se sindican; la clase es otra cosa. La clase parece ser algo más serio. Sería como el cimiento de la sociedad, lo que está más al otro lado de la conciencia. Pienso que, efectivamente, el problema no es soluble, ya que el marxismo, el materialismo histórico está, desde su origen, impregnado de una ambigüedad radical.

La ambigüedad radical es la que hace que el mismo autor, es decir Marx, en el intervalo de 10 años dé una explicación de la Historia, en la que parece que una clase toma las riendas de los acontecimientos, se monta encima de los fenómenos sociales y los dirije hacia un fin, que es por ejemplo tal como aparece la clase obrera en el *Manifiesto Comunista*, en *La ideología alemana*. Y que, al cabo de 10 años, dé una interpretación de la Histora en lo que es la condensación, como la destilación de su concepción de la Historia, el famoso prefacio y los textos de los *Grundrisse*, en los que toda la Historia se explica sin mentar para nada la palabra clase social. Es decir que, en el intervalo de 10 años, hay una interpretación de la Historia en la que la clase obrera aparece como rompiendo todo el porvenir, como que todo depende de que su práctica sea realmente la práctica revolucionaria que de ella se espera. Este señor, después del 48 se silencia relativamente y emerge al cabo de unos cuantos años y dice: mi concepción de la Historia es ésta, los hombres entran en unas relaciones necesarias independientes de su voluntad; esas relaciones son las relaciones de producción que se basan en unas fuerzas productivas, las fuerzas productivas tienen un desarrollo que está implícito prácticamente en ellas. El cambio en la sociedad aparece cuando las fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción. Es la Historia concebida como un himno en el que, sin embargo, los sujetos han desaparecido, no está la clase por ningún lado. A no ser, claro está, que después vengamos nosotros, que somos todos epígonos, y digamos: no, es que la clase está dentro de las relaciones de producción; pero oiga usted ¿cómo está? Lo que está aquí es que las fuerzas productivas, en la medida en que se desarrollan... Pero el texto es el texto, y el texto, efectivamente, interpreta la Historia sin la clase cuando hacía 10 años la clase no sólo

era el fundamento interpretativo de la Historia, sino que era su sujeto. Es decir, que la Historia acaecería según ese sujeto histórico, que era la clase, iba a hacer que acaeciera ¿Qué pasa aquí entonces?

Desde mi punto de vista, pasa que Marx ha salido de una concepción de la Historia, que es heredera de la dialéctica hegeliana, por supuesto de la crítica filosófica a la dialéctica hegeliana y, sobre todo, de la historiografía francesa, en la cual la Historia aparecía desde la Ilustración —tanto en la Ilustración francesa como en la Ilustración escocesa, que andan por ahí resonando profundamente en todo lo que Marx escribió en esos años— como progreso y desarrollo, como un cambio en el que la meta estaba ya dada previamente en lo que había acaecido. Es la metáfora del hombre y del mono, que sale varios años después. Es decir, la Historia pasada está en la Historia presente, porque la Historia presente es el sentido de la historia pasada, es una Historia con sentido. El sentido de esa historia le viene dado por —y aquí es donde Marx es el heredero de los historiadores de la Revolución francesa— el inacabamiento de lo que había sido tarea de la clase burguesa. Creemos, pues la otra clase, el correlato negativo de la clase burguesa. La negación de la clase burguesa es lo que hará que la Historia continúe; que lo que tenía que pasar realmente pase. El concepto, la noción de proletariado se calca sobre el concepto o noción de la clase burguesa. Es una clase que nace de la formación de otra sociedad, es una clase que empieza, y él va señalando cada uno de los paralelismos con la clase burguesa. Esta es la concepción del Marx originario, del Marx que va de los años 44 al 48. Pero en ese momento se produce una falla de la Historia; las revoluciones del 48 fracasan, las revoluciones del 48 no llevan más para allá, sino que llevan más para acá aquella marcha que se había previsto del proletariado, que sustituiría a la clase burguesa. Al traerla más para acá, Marx rompió hasta cierto punto o empezó un camino distinto, que era el de prescindir de las clases para fijarse en lo que había sido el soporte de la concepción histórica en cuanto concepción sin sujeto que la realice. Entonces aparece el énfasis en las fuerzas productivas, en unas relaciones de producción que parecen abstractas, etc.

Sin duda, pienso que hay ahí una contradicción, una contradicción irresoluble entre la concepción de la Historia como creación de una clase y la concepción de la Historia como esa especie —queramos o no— de determinismo dado por el desarrollo de las fuerzas productivas. ¿Cómo se podría asumir esta contradicción?. Pues afirmando las dos partes de

ella, lo cual es un ejercicio penoso y creo que teóricamente sin gran porvenir. Pero para la práctica del historiador creo que la cuestión radica en asumir las dos partes de la concepción marxista. ¿En qué sentido? Pues en el sentido de que si la concepción primera, aquella concepción que emerge todavía de vez en cuando en los escritos de Marx, cada vez que hay un movimiento mínimo de clase obrera o de gentes de clase media que van a la lucha, ya está prediciendo que esa es la última revolución. Eso que vuelve continuamente, si se niega se está negando la existencia de algún sujeto histórico. Es decir, se está negando que los hombres de alguna manera hagan su propia historia. Pero si se niega lo otro, si se niega que realmente quizá la introducción de la máquina de vapor, o la introducción de la fábrica, o la introducción hoy de los ordenadores es más capaz de transformar las condiciones reales de la existencia humana, estamos entonces afirmando un voluntarismo sin objeto, estamos afirmando el puro reino de la voluntad. Mientras que si decimos que lo único que realmente importa es el desarrollo de las fuerzas productivas y que en último término las fuerzas productivas es lo que va a hacer que la historia continúe, estamos negando la posibilidad de que la historia tenga —se defina como se defina— algún sujeto. En ese sentido, naturalmente esto es una vieja discusión anterior a Marx, es la discusión famosa de la libertad y de la necesidad, que ha tenido interpretaciones míticas, ha tenido interpretaciones teológicas, y ahora aparece como un intento de abordar la cuestión en términos científicos o de ciencia social; pero estamos repitiendo la vieja discusión de siempre. Es la discusión de la gracia, si la gracia es gratuita o merecida, si el hombre es libre, y si no es libre, cómo se condena, discusión que entretuvo tanto a la gente de la Edad Media y de la primera modernidad y que todavía entretiene a mucha gente. Luego, estamos repitiendo la discusión mítica de: ¿qué pintan los dioses si el hombre es libre? ¿qué pintan los dioses si el hombre puede construir su propia historia? No digo que sea la misma discusión, digo que el tema de fondo está ahí.

Entonces, no veo más remedio que recurrir a la metáfora: ¿qué es el marxismo? Marx tiene una metáfora preciosa para decir en qué medida una formación social, un modo de producción determina las condiciones de los otros modos de producción que pueden coexistir con él. Y entonces, como no le preocupa, o le dá igual, o porque era un gran escritor, recurre a la metáfora, y dice: "En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas

las otras su correspondiente rango e influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores, y que modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve".

En mi opinión, el materialismo histórico es exactamente lo que Marx decía que era el modo de producción determinante, una iluminación general en laque se bañan los colores, y es un éter que da peso a todas las formas de existencia que en ese éter toman relieve. Esto no es sólo una metáfora, quiero decir que el marxismo es lo que ha hecho posible —el materialismo histórico— plantear el tema en toda su radicalidad; la respuesta que se de depende de una gran cantidad de variables. Aquí es relevante otra cita de este mismo texto: "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones". Esto es una frase maravillosa, porque es una frase invulnerable, pero nada se dice de las múltiples determinaciones. ¿Qué múltiples determinaciones son las que hacen que lo concreto sea concreto? En este sentido, este es precisamente nuestro trabajo: establecer una jerarquía y un rango a la múltiple determinación. La Historia es una determinación múltiple, cuyo rango y jerarquía depende de la determinación del lector de la Historia, del historiador, del intérprete, del que hace hablar a los tiempos pasados. Entonces, no hay materialismo histórico, ni como leyes específicas, ni como leyes generales. El materialismo histórico es una especie de éter en el que hay que construir la multiplicidad de determinaciones.

J. J. CARRERAS

Uno de los motivos por el cual aquí nos reunimos es porque Marx tiene una posteridad, eso es evidente. Es muy posible que Marx, en toda esta taxonomía de modos de producción de la escuela de Amín, por ejemplo, quizá se encontrase un poco desconcertado, por no hablar ya de las refencias anglosajonas de los estructuralistas ingleses que ha hecho Santos Juliá.

Tenía un poco la tentación de empezar con una crítica filológica, porque Santos Juliá, que es bastante exacto citando textos, ha dado muestra de esta especie de cruce

o entrecruce entre lo que dijo Marx y lo que dicen sus intérpretes. Nos ha leído un texto precioso sobre el éter y, rápidamente, lo ha traducido al lenguaje althusseriano, y ha dicho: aquí se vé un modo de producción determinante. Marx no habla de modo de producción en absoluto. En el texto alemán y en el texto castellano, que está bastante bien traducido, Marx dice producción, que hay una producción, pero ahí no se puede deducir que haya un modo de producción determinante, que Marx ahí supone que hay modos de producción coexistentes y que hay uno determinante, que es el que dá a los demás sus proporciones. Se está viendo a Marx excesivamente a través de los intérpretes actuales de Marx.

En gran parte la grandeza de Marx es esto, que Marx es capaz de haber suscitado una serie de interpretaciones en las cuales, insisto, Marx seguramente no se reconocería jamás, o se reconocería con mucho esfuerzo.

Ha habido también otro peligro en esta especie de reinterpretación marxista, que es el de, por decirlo así, concebir como descubrimientos del marxismo cosas que seguramente Marx se habría horrorizado de que se lo hubiesen atribuído a él. Marx era un hombre enormemente leído, muy documentado en su época, de gran cultura, y sabía perfectamente bien todo el problema del consenso social, por ejemplo. Parece como si Gramsci hubiese descubierto que una sociedad no puede sentarse sobre las bayonetas. Hace falta que la sociedad, cualquier tipo de sociedad, aparte de las fuerzas represivas, tenga alguna cohesión, alguna ideología. Ese era un viejo problema: cómo se constituye una sociedad, por qué los hombres obedecen. Ya se sabía desde la Reforma, los jesuítas sabían perfectamente bien que la sociedad no puede mantenerse sólo por la fuerza. Entonces, ¿qué sucede ahora? Pues que de pronto viene un marxista y empieza a hablar de consenso, etc., y entonces se atribuye como descubrimiento del marxismo, por ejemplo, los fenómenos de la hegemonía ideológica, o del consenso, o del disenso. Y esas cosas también, seguramente, habrían molestado a Marx. Marx no había hablado de esas cosas, aunque las deja entrever, en *La ideología alemana*, en la famosa frase de "las ideologías de la clase dominante son las ideologías dominantes". Hasta cierto punto, esto eran cosas que ya conocía y discutía la ciencia social de su época desde Rousseau: "el hombre nace libre y en todos los sitios está con cadenas", cómo explicar ésto. Es un viejo problema de la ciencia política. También se sabía que la sociedad no puede basarse sólo en la represión política ni

el control económico; lo que hace falta es una hegemonía ideológica. Eso, naturalmente, ya lo sabía Marx. Entonces, otro problema de esta reinterpretación de Marx es atribuir abusivamente al marxismo descubrimientos de cosas que ya conocía Marx.

Insisto mucho en esta especie de ver a Marx a través de los intérpretes de Marx. Creo que con motivo del centenario deberíamos hacer una pequeña reflexión sobre lo que dijo Marx. En este sentido me puede servir como punto de partida las combativas declaraciones de Santos Juliá. El ha dicho cosas muy justas y otras bastante desacertadas, con lo cual la mesa ya toma una forma bastante triangular. En primer lugar, aquí se ha acentuado mucho las "Formen", pero aquí pasa una cosa, y es que Marx no le dió demasiada importancia a esta parte.

En los *Grundrisse* hay un apartado donde están las "Formen", después hay una parte que es del 56-58 y ya en el 59 Marx hace una especie de boceto final del capítulo de las "Formen" y suprime casi todo el capítulo. Todos sabemos el resultado final que tuvieron las "Formen", ya que en el famoso capítulo 24 de *El Capital* han desaparecido y sólo hay un par de referencias. Por lo tanto, no hay que dar más importancia a las "Formen" de la que realmente le dió el propio Marx. Cuando se enfrenta con las "Formen", Marx, lo que tiene en la cabeza es un problema muy concreto: demostrar que el modo de producción capitalista no es eterno, que es algo histórico y, además, demostrar qué había antes del modo de producción capitalista y que este modo de producción capitalista, evidentemente, ha salido de eso que había antes, y a ese "antes" se le llama formas, que han precedido al modo de producción capitalista. El subtítulo que acompaña al texto original (que en las traducciones parciales de las "Formen" se quita, no sé por qué, en la edición de Hobsbawm, por ejemplo, no está) dice algo así como: materiales para la acumulación originaria del capital, que es lo que le interesa a Marx, ya que para Marx la visión de la Historia era, evidentemente, lineal. Hobsbawm dice una cosa muy curiosa en el prólogo: Los marxistas-leninistas, los stalinistas, sostienen que hay una especie de escalera, por la cual tienen que pasar todos los pueblos, constituída por los distintos modos de producción. Marx creía que había sólo una escalera, pero que también había solamente un pueblo que la recorría: el europeo occidental. El resto de las formas alternativas para Marx están sometidas o integradas en un magma que era la formación primaria. Por consiguiente, para

Marx el problema de esos desarrollos alternativos carecían de relevancia. Marx, en su famosa serie de modos de producción que escribe en el año 59, asume incluso en la terminología los resultados de la historiografía de su época y la visión histórica de su época. ¿Qué nos dice Marx? En primer lugar nos habla del modo de producción asiático, el cual escondía para Marx un viejo problema de la historiografía europea desde finales del XVIII. En el XVIII Asia es utilizada de una manera bastante cómoda para atacar los regímenes existentes. Todos conocemos las cartas persas, toda esta literatura del XVIII; pero ya desde finales del XVIII Asia empieza a ser algo incómodo, porque en las teorías del progreso no se sabía donde meterla. Asia quedaba un poco detrás. Ese es un problema que se plantea Hegel también. Había una visión lógica y bastante racional de lo que era el desarrollo europeo, pero había también una especie de trastienda que era Asia: era un poco lo primitivo y, al mismo tiempo, lo estático. De ahí el modo de producción asiático. Después viene el antiguo, que Marx jamás llamó esclavista. Marx utiliza la expresión más típica de la historiografía clásica: *antike*, o el modo de producción clásico; a continuación el feudalismo, y luego el modo de producción burgués, o el capitalismo.

Marx, bautiza el modo de producción que él estudia —porque todavía no tenía nombre propio— y le dá una designación de tipo económico: modo de producción capitalista. Para el feudalismo recoge la tradición y para la antigüedad, el modo de producción clásico, que responde a los estudios que había hecho el propio Marx. Por lo tanto, Marx asume conscientemente una evolución cuyo contenido es el progreso y la progresiva libertad del hombre a través, naturalmente, de todo el mecanismo dialéctico que Marx, como buen hegeliano, conocía perfectamente bien; progreso que remataba la hitoria de su época y anunciaba el futuro de la emancipación proletaria con toda la especulación en torno a la clase obrera, a la cual nos referiremos ahora.

Para Marx hay una visión lineal de la historia que culmina en el presente, y es la que dá sentido a la evolución histórica mundial. Las demás evoluciones históricas, carecen de relevancia porque son meras vías alternativas dentro de un magma previo, cuyo único sentido para Marx es demostrar que el fenómeno de la separación de los productores de sus medios de producción es típico del capitalismo; y como tiene un origen también tendrá un fin. Eso es lo que le interesa a Marx: la historicidad del modo de producción capitalista. Demostrar que el capitalismo tiene esencia mortal, que no es

algo eterno ni natural, que es algo histórico. En este sentido, todo lo que está detrás tiene, en cierta manera, relevancia histórica en el sentido de que desemboca en el mundo capitalista.

Los modelos alternativos para Marx son meras insinuaciones en un texto enormemente complejo. Sin meternos en discusiones filológicas creo que Santos Juliá lo ha interpretado mal. Cuando Marx escribe *El Capital*, que es su obra seria, al hablar en general de las formaciones precapitalistas, habla de relaciones de servidumbre y dominio, que es un poco una de las formaciones primarias y secundarias de la carta a Vera Zasulich. Cuando Marx habla en *El Capital*, otras veces, de las épocas de evolución histórica, vuelve a repetir tranquilamente la vieja serie del 59, que es un poco la conciencia europea del progreso, que culmina en su famoso *Manifiesto Comunista*, como un canto a la burguesía, al mundo industrial moderno que está naciendo. Es un poco la grandeza y, si queremos, también las limitaciones de Marx. Está claro que en Marx no hay en absoluto ninguna intuición de lo que van a ser la creación de mecanismos de dependencia, la aparición del Tercer Mundo, etc. En este sentido, las líneas famosas de Marx sobre la India, con nuestra actual sensibilidad, a veces rozan casi en el cinismo; pero en el fondo son la aceptación de que la Historia —como decía Hegel— a veces se desarrolla por su parte mala. En este sentido, la destrucción de las comunidades indias, etc., indica sencillamente que la línea de la Historia está en el mundo burgués occidental, y que todo aquello que ha quedado atrás, que ha quedado de lado —como es el modo de producción asiático— tiene que ser introducido en este modo de producción capitalista en desarrollo. La irrupción del capitalismo europeo en la India producirá un cpaitalismo indio; entonces en cierta manera la India se incorporará al modo de producción europeo. Naturalmente, se ha saltado un paso que es el feudalismo, pero se ha saltado precisamente en la medida en que la India se ha incorporado a la punta de lanza del desarrollo mundial, que es la Europa occidental y América. Esto para Marx es una evidencia, y no creo que haya textos en toda la obra de Marx que puedan contradecir esta afirmación. Pueden encontrarse insinuaciones de modos de producción alternativos, pero eso son cosas que no tienen relevancia histórica mundial para Marx. Son, hasta cierto punto, consideraciones un poco al margen de lo que a él realmente le preocupaba. Naturalmente, podemos afirmar que para nosotros esto ahora es distinto. Podemos buscar, con cierta ternura a veces, es-

tos anticipos, estas frases de doble sentido, que pueden permitir suponer que a lo mejor en Marx, en un momento dado, hay ciertos modelos alternativos. Podemos estudiar las cuatro versiones de la carta a Vera Zasulich, con lo cual se demuestra que para Marx la cosa era complicada. El problema de si Rusia puede saltar o no el estadio capitalista, podemos discutir todo lo que queramos, pero nos encontramos con que unos años después se edita el *Manifiesto Comunista* en ruso, y entonces Marx y Engels hacen una especie de entradilla, un prólogo muy corto donde se dice que en Rusia puede darse una revolución socialista, pero a condición de que sea el signo que anuncie la revolución socialista en Europa occidental. Por lo tanto, en la medida en que la revolución socialista comience en Europa occidental, los rusos pueden saltar directamente de la autocracia zarista al régimen capitalista. Exactamente lo que había dicho, pero con más cinismo y crueldad de la India. La India, que vive todavía en un modo de producción asiático, puede pasar al capitalismo directamente, sin pasar por el feudalismo, porque ha sido laminada literalmente por la expansión capitalista europea colonial. Por lo tanto lo que dá sentido lo que hace que las distintas naciones se vayan subiendo al tren de la historia es la evolución lineal que parte de esta especie de trastienda que es el modo de producción asiático, se concreta en el antiguo, pasa al feudalismo y desemboca en el modo de producción capitalista. Para mí esto es una evidencia bastante clara.

En la interpretación de estos diez años famosos —del 48 al 58— Santos Juliá nos presenta a un Marx un poco pintoresco y que no sé que apoyo textual tiene. Un Marx que está esperando continuamente la revolución final. Yo creo que esto —con todos los respetos a Santos Juliá— se basa sencillamente en la interpretación de Marx a través de versiones un poco manidas. Marx es un hombre que escribe mucho, en condiciones muy diferentes y, como dirían los pedantes, escrituras y estatutos diferentes. Como dice muy acertadamente Santos Juliá en un artículo, que por lo demás me ha divertido mucho, publicado "En Teoría", no se puede sencillamente decir que el *Manifiesto Comunista* no ofrece problemas porque es un panfleto: eso no es un argumento. Estoy de acuerdo con Santos Juliá. El *Manifiesto Comunista* tiene una serie de estudios previos, de discusiones, de correspondencia muy cruzada entre los dos, por lo tanto no es un panfleto, sino un estudio serio. Es un documento que se publica anónimo, en principio, no lo va a firmar Marx. Además, Marx en este momento tiene un problema político, muy radical en cierta

manera, el de la agrupación y control de la famosa Liga de los Comunistas y, naturalmente, los comunistas son los que decían lo que Santos Juliá dice que decía Marx. Los comunistas, estas personas a las que Marx llamaba artesanos, gentes sin conciencia, de lo único que podemos echar mano mientras no exista el auténtico proletariado. Parece como si Marx hubiese leído el artículo de Santos Juliá si leemos la correspondencia, porque todo lo que dice Santos Juliá de Marx es que se estaba inventando el proletariado. Creo que no se lo inventaba, lo estaba buscando, y la prueba de que no creía haberlo encontrado es lo que dicen Marx y Engels de los artesanos de París. Se sonroja uno un poco de esta correspondencia privada.

¿Entonces, qué sucede? Pues que naturalmente esta es la gente que quiere la revolución aquí y ahora. Y toda la polémica de Marx durante el 47, o mas exactamente, desde el 46 hasta el 50, es sencillamente decir: señores no se puede hacer la revolución socialista ahora, no se puede intentar ahora la revolución final. Hay que hacer en Alemania una revolución burguesa y solamente burguesa. A comienzos del 48 Marx se traga —por decirlo así— el programa de su propio partido, con gran escándalo entre los artesanos, a los cuales ha tenido que contentar acortando un poco los períodos de la revolución en el *Manifiesto*. Este es un texto que está escrito muy fundamentado teóricamente, pero con unas servidumbres prácticas —como dicen los althusserianos— muy grandes; porque Marx tenía que contentar a unos artesanos que querían hacer la revolución prácticamente al día siguiente.

Hay unas reuniones en Londres y en Bruselas, auténticamente dramáticas y cuyos protocolos se conservan, que nos anticipan un poco lo que iba a pasar después en la II Internacional en la cual, poco más o menos, le dicen a Marx que hay que hacer la revolución ya.

En Inglaterra es en el único sitio donde Marx tiene alguna esperanza: ahí sí le doy la razón a Santos Juliá. Quizá en Inglaterra, la forma más perfecta del Estado burgués, que es al mismo tiempo la de su supresión, la República Democrática, signifique ya inmediatamente la revolución proletaria. Naturalmente, las opiniones de Marx cambian, después viene una serie de problemas, viene el fracaso de la revolución burguesa en Alemania, primera versión; el intento de realizar en Alemania una revolución pequeño-burguesa republicana. Pero es evidente que Marx, si se leen los textos, en ningún momento

pensó en la revolución proletaria. Albergó demasiadas esperanzas en la revolución burguesa y pequeño burguesa, eso es evidente. Aunque parezca mentira, uno de los conceptos peor estudiados en Marx es el concepto de la revolución burguesa. Un concepto que se maneja con cierta alegría y que a veces no se basa más que en una serie de textos dispersos.

Viene después marzo del 50, Marx está en Londres, tiene problemas con la "Liga de los Comunistas". Marx está en una situación muy tensa personalmente y escribe el famoso texto de *La lucha de clases en Francia*. Este texto es muy complejo, tiene dos partes: la inicial, que está escrita en enero de 1850; la otra, en marzo. Al final del libro aparece la expresión dictadura del proletariado y revolución permanente; también viene la famosa alocución a los comunistas que han quedado en Alemania, donde reaparece la expresión "revolución permanente" y "dictadura del proletariado". Aquí también hay que hacer un estudio muy crítico de los textos, y darse cuenta en qué condiciones Marx escribe estas cosas. Por lo tanto, creo que Marx jamás albergó esperanzas fundadas y razonadas sobre el triunfo de la revolución aquí y ahora. Marx continuamente insiste en la necesidad de que la sociedad burguesa se desarrolle hasta su máximo grado para posibilitar entonces, no la revolución proletaria, sino la institución de la república democrática que, a través del sufragio universal, llevará a la larga, y en la medida en que las fuerzas productivas se desarrollen, a la clase obrera al poder. Una revolución que si es como piensa Marx, será casi siempre pacífica. Como ejemplo pone a América y a Inglaterra y afirma que en cierta manera las cosas puedan ser quizá así en el continente.

En todo caso —y aquí viene la segunda afirmación de Santos Juliá—, Marx después no habla ya de clases. En *El Capital* no habla de clases. Creo que Marx sigue hablando luego de clases. *El Capital*, como todos sabemos, se termina de una manera quizá predestinada. *El Capital* no puede entenderse sin clases y sin concepto de clase. ¿Cuál es la primera condición para que se forme el capitalismo, según Marx?: la expropiación inicial, que es la constitución de la clase obrera. Dicho sea de paso, lo que dice Thompson, que, naturalmente, para los estructuralistas es un auténtico disparate, está perfectamente en la línea de ese Marx premarxista, como diría Althusser. En *La miseria de la Fislosofía* Marx dice que hay la clase *en sí*, y la clase *para sí*. Cuando Marx se plantea el problema de por qué los campesinos parcelarios no se cons-

tituyen como clase en Francia, añade porque no pueden reunirse, resistir juntos al agente impositor de impuestos. Creo que, en cierta manera, esta teoría de clases sociales es más marxista que la althusseriana.

Que hay un corte en la vida de Marx es evidente. Con conocer superficialmente la biografía de Marx nos damos cuenta. Ahora bien, que este corte significa que Marx hace desaparecer las clases, me parece una simplificación abusiva por dos razones: primero, porque no puede leerse *El Capital*, con cierto sentido común, sin tener en cuenta la existencia de clases; segundo, porque *El Capital* termina, precisamente, en el momento en que Marx empieza a hablar de las clases. Por otra parte, cuando Marx escribe *El Capital*, está precisamente trabajando en la I Internacional. En la I Internacional Marx escribe cantidad de publicística y cantidad de referencias en las cuales se maneja y se sopesa la importancia de las clases sociales. Es más, el mecanismo destructor del capital, al final, se señala precisamente por la aparición de una clase explotada: la famosa visión apocalíptica del final del capitalismo, que se enfrenta con unas relaciones de producción final injustas. Una de las contradicciones esenciales del capitalismo, la contradicción entre la explotación privada de los medios de producción y el carácter social de la producción, no tiene sentido más que si entran en juego las clases sociales, que en cierta manera, unos producen y otros se lo apropian privadamente. Por lo tanto, creo que *El Capital* no puede ser leído sin tener en cuenta las clases. La historia sin sujeto es otro recuerdo althusseriano. Bueno, si decimos: la historia no tiene sujeto, porque los sujetos son hablados a través de las estructuras, de la misma manera que los hombres son hablados a través de la lengua o de la gramática, pues son visiones estructuralistas o lingüísticas de *El Capital*, que pueden ser muy legítimas.

Pregunta...

R. J. J. Carreras.— Estoy de acuerdo con usted cuando dije que eran marginales las "Formen", quería decir que en la visión general histórica de Marx las vías alternativas no tienen relevancia histórica universal. Luego está el problema del cambio de Marx. Naturalmente que hay un problema en el Marx tardío. El problema en el Marx tardío no es tanto la desaparición o superación de las clases, es el problema de la incorporación de la relectura de la lógica de Hegel; entonces es el famoso epílogo del 75, la famosa recesión rusa que

aquí se ha citado. Ahí sí que hay problemas muy serios, hay —como dice Santos Juliá— el viejo problema de si los dioses hacen la historia, o la hacemos nosotros. Los plantea, en parte, a través del que hace la recensión, pero quizá se los esté planteando a sí mismo.

Yo he dado una versión respondiendo un poco al ritmo que imprimió a la suya Santos Juliá, pero naturalmente que hay problemas muy serios; sin embargo, eso sería ya otro coloquio, sería un coloquio sobre el objeto, el sentido de *El Capital*.

En absoluto niego que en la famosa recensión rusa, que Marx asume como reflejando sus puntos de vista, haya problemas muy serios. Creo que la solución para resolver lo que se plantea entre libertad y necesidad, va un poco en el sentido de la interpretación que hace Lukács.

Respecto al texto en *El Capital*, a la apreciación de que no aparecen sujetos, solamente en la función de categorías, naturalmente, Marx expone el modo de producción capitalista, como él dice muchas veces, no como un modo de producción a manera de modelo, tal como se utiliza ahora. Con lo cual no quiere decir que no sea más operativo utilizar los modos de producción a manera de modelos, eso es otra cuestión. Sí es más operativo olvidarse de cómo lo hizo Marx, y pasarse a los modelos, en esta especie de obsesión que hay ahora en definir los modos de producción como modelos. Pero, en cierta manera, para Marx el modo de producción no es un modelo y sí es un objeto teórico. Para Marx el modo de producción capitalista es la exposición de la realidad en cuanto se ajusta a un concepto, y este concepto es el modo de producción capitalista. Marx lo dice multitud de veces. No hay que llegar a Althusser, se queda uno en Rosental, que además es un teórico soviético muy acreditado, y que nos dice que Marx pudo exponer *El Capital* históricamente sólo en la medida en que lo había comprendido teóricamente, y ahí hay una dificultad; esta dificultad es de un tipo que en cierta manera a mí se me escapa, porque es una dificultad de tipo filosófico. Yo me consuelo pensando que tiene una solución dialéctica.

Sobre el modo de producción quiero decir lo siguiente: Marx se preocupa, evidentemente. El problema de la sociedad primitiva es lo que más le preocupa a él al final. En el 67, que empieza con Maurer; en el 72, que empieza con toda la cues-

tión de Morgan y está toda la correspondencia entre ellos, en parte traducida por Engels. Hay dos cuestiones: Marx se da cuenta de que tiene un hueco en su visión de la Historia. Con el paso de los años, se iba dando cuenta de que él había asumido una periodización lineal eurocéntrica, y que había algo más que aquello; pero por razones que ahora no nos van a acupar, eso no se refleja en su visión final de la Historia. La visión de la Historia que nos queda de Marx, en la medida en que es científicamente significativa, es *El Capital*. Y es esa serie de visiones prospectivas de la Historia, que parten de un modo de producción asiático nunca claramente definido y una progresión que culmina en la Europa capitalista del siglo XIX que él vivió, y que está destinada a conformar —como dice Marx en el *Manifiesto* de una manera muy bella— el mundo a su imagen y semejanza. Para mi es claro que hay en la biografía de Marx unos problemas intelectuales graves al final; que estos problemas se reflejan en un volumen de escritos muy grande, de acuerdo, pero también que tienen connotaciones políticas. Hay que darse cuenta de que para Marx, en el fondo, lo que pasase en la India le tenía, políticamente, sin cuidado; lo que pasase en Rusia no. Entonces para Marx el problema era como neutralizar a Rusia. Marx, en los años 80, cuando confía en el desarrollo de las fuerzas productivas en Inglaterra; cuando cree, a pesar de todos los pesares, a pesar de la enorme desilusión que se lleva con las elecciones del 76, que dan una mayoría de tipo conservador, a pesar de todo eso, en el 81 Marx cree que la revolución está ciertamente llegando a Inglaterra. Entonces, lo que pase en Rusia tiene mucha importancia; por lo tanto aquí hay un cruce de lo político con sus inquietudes científicas. Seamos marxistas como el propio Marx.

Acepto que mi contraste ha sido muy superficial, que en *El Capital* hay problemas muy serios, y que Marx concede mucho interés y se plantea incluso un problema de tipo inlectual y personal grave con el modo de producción asiático; pero también hay connotaciones políticas.

Pregunta...

R. Juan Trías.— Lo que yo quería plantear era que existen una serie de problemas que arrancaban de una experiencia histórica, o más bien de una experiencia de la investigación histórica. He citado tres de estos problemas: el de la Iglesia en la llamada Edad Media; el del fin del mundo antiguo y el problema de las clases y la lucha de clases en la

Antigüedad. Son temas que habían planteado problemas a la investigación histórica, sobre todo a historiadores marxistas, que encontraban dificultades a la hora de encajar esos fenómenos. Este es un hecho constatable, sobre todo para el que haya leído la literatura soviética, especialmente la de aquellos autores que se reclaman del marxismo-leninismo. Había unos problemas, los del fin del mundo antiguo; allí la lucha de clases entre propietarios y esclavos no parecía traducirse en una revolución, no parecía haber una conquista del poder político por los esclavos. Ciertos esquemas de interpretación fallaban. Yo partía de este hecho, de todas las dificultades que suscitaba esto, y lo atribuía al intento de aplicar unas categorías generales y unas leyes generales al estudio de todas las sociedades históricas. Había dos cuestiones, una de carácter filosófico general que yo no he podido exponer aquí; pero si uno lee los manuales del marxismo-leninismo allí hay una construcción muy coherente de arriba a abajo. Está el materialismo dialéctico que descubre las leyes generales del movimiento; el materialismo histórico, que descubre las leyes generales del movimiento de la Historia. Entonces, hay siempre un punto de partida de lo general a lo particular, eso también se puede constatar leyendo ese tipo de literatura. Siempre prima la búsqueda de lo general sobre lo particular. Lo que hay detrás de eso general no es otra cosa que elevar leyes o categorías, que son válidas para el análisis de la formación social capitalista, a leyes históricas generales. A partir de esta reflexión, yo insistía en una línea de desarrollo que me parece que está presente en Marx. Creo que en algunos textos que me parecen importantes, Marx insiste en eso que yo llamaba el principio de especificidad histórica; es decir, poner en cuestión la existencia de leyes generales del desarrollo social, por lo menos en el sentido en el que se han plasmado en el materialismo dialéctico y en el marxismo-leninismo, que insisten continuamente en la idea de leyes generales, y en que lo demás no es otra cosa que concreción, aplicación, etc. de esas leyes generales.

Evidentemente, se pueden encontrar en Marx otros textos en los que insiste, en determinaciones generales. Lo único que a mí me interesa era que existe otra línea que podía arrancar de Marx y que encontraba una cierta apoyatura en Marx. Me parece que en general Marx escapa bastante de la tentación de formular leyes generales. El caso de Lenin es una cosa contradictoria, porque Lenin en sus primeros escritos insiste mucho en esta idea de especificidad de leyes. Sin embargo, hay otros textos que abonan otras interpretaciones.

Reyna Pastor.— Yo sobre este tema quisiera decir algo. Creo que tu haces un planteo a partir de una problemática concreta, por ejemplo el final de la Edad Antigua y el problema de las clases en la Edad Media: estos son temas que no abordó Marx, pero muchas veces lo que falta cuando uno toma un problema de la historiografía actual es el conocimiento empírico de esos problemas, los estudios concretos sobre ese momento histórico, sobre ese problema histórico. Creo, sin embargo, que sobre la transición del mundo antiguo a la forma feudal hay una serie de trabajos que nos permiten acercarnos más hacia leyes específicas, pero también acercarnos a la interpretación marxista general. Porque es evidente que no hay un enfrentamiento entre amos y esclavos. Primero, hay un cambio fundamental en la forma misma del esclavismo sobre el siglo tercero, donde el esclavo pasa a ser, no sólo medio de producción, sino reproductor de la mano de obra. Además, el esclavo nunca fue sólo medio de producción, sino que también fue productor para hacer medios de producción, reproductor de la mano de obra y productor directo. Esto es un cambio que hay que tener muy en cuenta.

Por otra parte, los estudios de Mazarino, y los estudios de Barbero y Vigil entre nosotros, están señalando la importancia de los movimientos bagvadas y de todos los movimientos serviles y de esclavos, según los lugares, al final de la Antigüedad, que estarían señalando una lucha de clases muy importante. Lo que pasa es que existe una dificultad enorme de fuentes para conocerlas. Concretamente, el problema de la transición son problemas, que pueden en este momento a través de la historiografía acutal, acercarse mucho más a la dinámica fundamental del marxismo.

En relación con el otro problema concreto, el de la Iglesia en la Edad Media, pienso que ver los tres órdenes es un problema que queda en la esfera de lo ideológico. La Iglesia es indiscutiblemente señorial, la Iglesia pertenece a la clase del poder, aunque haya también en su estructura vertical elementos que están fuera de la estructura de poder, o que están conectados de una manera distinta que la clase productora. Entonces, me parece bastante más complejo, y a la vez bastante más sencillo. Creo que sí, que la Iglesia es clase de poder, y que no hay tal división tripartita, sino en la esfera de lo ideológico.

Juan Trías.— Yo planteaba unos problemas que existen en realidad y sobre los que podría aportar textos significati-

vos. Hay que ver, por ejemplo, cómo la máxima historiadora soviética Schtajerman o Kovaliov, tienen que hacer auténticas piruetas para, al final, agarrarse al clavo del primer párrafo del *Manifiesto*, en el cual se dice que la lucha o acaba con el triunfo de una clase, o con la destrucción de las dos. Y entonces dicen: pues se han destruido las dos. Es la consecuencia de ese intento de meter la Historia en unas leyes muy generales. Con lo cual no niego que todos estos historiadores han hecho una gran labor, lo que pasa es que algunos de ellos se han encontrado con todos estos problemas de interpretación, a causa de este cuadro doctrinal.

Santos Juliá.—Quisiera decir una cosa al profesor Carreras: yo no digo que Marx deje el concepto de clase después, sino que lo deja como determinante de esa concepción histórica lineal, con lo cual estoy de acuerdo. Lo que ocurre es que, en un primer momento, la clase aparece como determinante de ese proceso. La Historia se explica en términos de luchas entre clases; después, la determinación ya no viene por ahí. Entonces, de la clase se habla en libros políticos o cuando surge algún movimiento revolucionario. Por supuesto que no es la revolución proletaria, ni la revolución final; esto forma parte de la mitología posterior. Pero ya no es tampoco la revolución burguesa, como si ninguna revolución burguesa hubiera sucedido. Marx piensa que la revolución burguesa tiene que ocurrir, pero que ya ha ocurrido en otros sitios, y las condiciones en Inglaterra estaban maduras practicamente. Entonces, la conciencia se reparte para explicar esta cosa de lo tardío de la revolución pues la conciencia política está en una nación, la conciencia económica en otra, la conciencia social está en otra; pero es la conciencia del mismo sujeto, que cuando funde las tres, no se sabe cómo, entonces aparecen otros determinantes: las fuerzas productivas, según ese texto que he citado, en un estadio dado de su desarrollo. Y esta es una afirmación para dejarle a uno un poco atónito. La mejor interpretación que he leído de todo esto es la de un lógico positivista inglés, muy reciente, que va desmenuzando el problema palabra por palabra. Si eso no implica una característica propia de las fuerzas productivas que se desarrollan, pues no sé que sentido tiene la frase donde realmente la determinación última está en que las fuerzas productivas se desarrollan; que el desarrollo de las fuerzas productivas es, según ese mismo texto, lo que las hace entrar en contradicción con las relaciones de producción que han podido quedar atrasadas o adelantadas; que no hay una relación realmente determinante en-

tre una cosa y otra, pero que efectivamente dependen en último término de las fuerzas productivas.

Yo la clase obrera la presenté aquí un poco, en el sentido de insisitir en el aspecto de sujeto de esta progresión histórica. En realidad sí, efectivamente, es la lucha de clases lo que dice Marx, pero fíjense que la metáfora de él es quizá más dura que la que yo empleaba: *El proletariado es el sepulturero de la clase burguesa que cava su propia tumba.* Es la dialéctica de quien tiene el azadón y echa tierra al otro. El sentido de mi intervención iba hacia no reducir el marxismo a un método de conocimiento de la realidad, o de interpretación de la Historia. Porque si fuera un método de interpretación de la Historia, no reconoceríamos lo que hizo Marx, quienes estamos en ese éter, que me parece que es mucho más que reducirlo a un método determinado de interpretación de la Historia.

Pregunta...

R. J. J. Carreras.— Marx se caracteriza bastante por huir de las definiciones. En ningún texto de Marx hay definición de conceptos, cómo qué son las fuerzas productivas, las relaciones de producción. Hay que operar con ellos teniendo en cuenta cómo los aplica, porque nunca llegó a definirlos, y éste es uno de los problemas filológicos del marxismo.

En Marx no hay una definición concreta de la Historia, a no ser que tomemos por definición las generalidades de *La ideología alemana*, que son más proyectos de investigación, que resultados de investigación.

Pregunta...

R. Juan Trías.— Yo he hablado de leyes específicas de cada formación social. Claro que la Historia tendría leyes y tendría categorías, pero lo único que yo he puesto en cuestión es que haya leyes y categorías válidas para la Historia en general. He insistido en que las leyes y categorías son específicas de cada formación social. Me he apoyado en una serie de textos de Marx en los que insiste en que no existen leyes generales, que las categorías de carácter general son discutibles, que hay que elaborar un esquema de categorías para el análisis de cada formación social y buscar las leyes específicas de cada formación social. Evidentemente, buscar leyes y categorías implica que hay un ámbito de generalización.

R. Reyna Pastor.— El tema de la mesa redonda es la concepción de la Historia en Marx, no el marxismo en los historiadores.

R. Santos Juliá.— Sería una discusión muy larga de si hay ciencias sin leyes. Incluso en las ciencias con leyes, ¿cuál es el grado de indeterminación de las leyes de las ciencias y en qué medida las ciencias que no son exactas pueden aspirar al estatuto de científicas por el hecho de tener leyes o por otro tipo de práctica? Hoy, realmente, la concepción de la ciencia no reside exclusivamente en el hecho de que haya leyes. Hay otros paradigmas, por otra parte, para decidir si algo, una actividad o un oficio, tiene estatuto científico o no . Yo pienso que esto no es una ciencia realmente. Creo que la Historia y las llamadas ciencias sociales... a lo mejor no son ciencias en el sentido en que lo es la ciencia experimental que puede repetir fenómenos. En este sentido yo sí insistiría en que la práctica del historiador es el manejo de múltiples determinaciones para dar cuenta de lo concreto. Esa es la práctica, me parece a mí, del historiador. El problema del historiador está en que, al enfrentarse con algo concreto, tiene que tomar en cuenta determinaciones irrepetibles, históricamente irrepetibles, que no se dan de la misma forma, o, que si se dan, no acontecen de la misma manera en una sociedad que en otra, en un tiempo que en otro. Las variables de tiempo y espacio son de tal categoría, que cambian la propia entidad de los determinantes, que configuran lo real en un momento dado. Entonces, el juego con las categorías de tiempo y espacio, y por tanto el proceso de estructuración de lo real, exige el estudio de la genealogía de lo real, es decir de lo pasado y de las condiciones en que esa genealogía dá lugar a una formación —por decirlo rápidamente— que se puede denominar una estructura. Lo variable es de tal calibre, que el recurso a las leyes no te lo explica en la medida en que debas explicar lo concreto, si lo que quieres es explicar no lo concreto, sino las condiciones de la compresión de lo concreto. Si al final tú lo que quieres es tener un cuerpo teórico que te permita abordar lo concreto, entonces ya estamos haciendo otra cosa, ya estamos haciendo teoría. La teoría juega un papel fundamental en el conocimiento de lo concreto, pero el proceso de comprensión, de reconstrucción y de narración —porque la Historia es un relato, y en ese sentido la Historia tiene también todo el viejo contenido de los relatos— te exige ponerse a trabajar, y las leyes te sirven o no te sirven, funcionan o no funcionan, existen o no existen.

III. El marxismo en España

ALCANCE Y LIMITES DE LA DIFUSION DE LAS OBRAS DE MARX Y ENGELS EN ESPAÑA

Pedro RIBAS
Profesor Adjunto del Departamento de Filosofía,
de la Universidad Autónoma de Madrid

Antes de entrar propiamente en el tema quisiera hacer una observación que nos ayude a situar adecuadamente este mismo tema. La observación es la siguiente: la difusión de la que voy a hablar aquí no es separable del movimiento obrero, lo cual era mucho más evidente en la época de las internacionales que en la actualidad. Digo esto porque es corriente hablar de historia de las ideas como si las ideas se moviesen por sí solas. El protagonista del movimiento de las ideas marxistas es la clase obrera en cuanto formación social surgida bajo el industrialismo moderno. Con ello no quiero decir ni que todo el proletariado moderno haya asumido el marxismo (bastaría el ejemplo del proletariado inglés para rebatir esto) ni que el marxismo haya influido sólo en ambientes proletarios (recuérdese a este respecto la penetración en las universidades europeas a partir de los años 60 de este siglo). Pero lo que es innegable, yendo ya al caso concreto español, es la interdependencia entre partido marxista y difusión del marxismo. Mientras que en algunos países europeos, como Alemania e Italia, se formaron partidos obreros de orientación marxista (1) cuyos programas se inspiraron en el pensamiento de Marx y se impusieron tanto al utopismo como al anarquismo, en España el movimiento obrero giró mayoritariamente en torno al anarquismo. Esta predominancia del anarquismo duró desde los años 80 del siglo pasado hasta los años 30 de este siglo. En la explicación de este arraigo delanarquismo no puedo entrar ahora. Simplemente me limito a señalar el hecho, un hecho que no es indiferente para la penetración del marxismo en España, sino que gravita pesadamente sobre esa penetración hasta el punto de que ese hecho constituye la prin-

cipal dificultad con que tropezó la difusión del marxismo en España. Si en este país hubiese surgido un potente partido socialista, a semejanza de Alemania o Italia, la difusión de la obra de Marx y Engels habría sido, con toda probabilidad, igualmente importante. Pero vayamos a algunos hechos concretos.

Comencemos por la I Internacional, ya que fue a través de esta asociación como el nombre de Marx comenzó a ser conocido entre el proletariado europeo. Por lo que a España se refiere, no aparece ningún nombre español en el acto fundacional de la Asociación Internacional de Trabajadores. El primer nombre español que he visto en las actas es el de Mollard, de Barcelona, que aparece en septiembre de 1866. (2) De cualquier forma, tanto los representantes del proletariado español que nos han dejado memorias —Lorenzo, por ejemplo— como los historiadores de la I Internacional en España coinciden en afirmar que el marxismo era prácticamente desconocido entre las asociaciones obreras de la región donde más abundaban tales asociaciones, es decir, en Cataluña. Perder la batalla en Cataluña significaba para los internacionalistas marxistas quedarse al margen del grueso del movimiento obrero.

Y esto fue lo que ocurrió. Los grupos marxistas de las Tres Clases del Vapor fueron tachados de "adormideras" por los anarquistas (3). Parece un hecho probado que el socialismo marxista no pudo levantar cabeza en Cataluña hasta después de 1920, es decir, hasta la época de la III Internacional. Los años de auge de la I Internacional en España son años de auge del anarquismo. Explicar el porqué de este hecho es explicar el porqué del arraigo del anarquismo y del fracaso del socialismo en Cataluña. No puedo entrar aquí en este complicado asunto, sobre el que sospecho que falta mucho que aclarar. Me limitaré a decir que, a nivel de difusión de ideas, está claro que los anarquistas mostraron una capacidad difusora incomparablemente superior a la de los socialistas. Y no me refiero sólo a las tiradas de libros y folletos, sino especialmente a revistas y periódicos. La *Revista Social*, por ejemplo, tiraba un mínimo de 18.000 ejemplares en 1882 (4). Según M. Nettlau, la Comisión Federal había publicado a lo largo de unos 20 meses, alrededor de 1883, dos millones de ejemplares de periódicos y 100.000 volúmenes (no indica si de libros o folletos) (5). Aunque no conozco ningún estudio específico sobre ediciones de escritos anarquistas más divulgados, los trabajos del propio Nettlau, de Termes y de

Alvarez Junco ofrecen una documentación que comparada con los datos hoy ya disponibles sobre los socialistas, permite afirmar que el anarquismo constituye un fenómeno cultural de dimensiones colosales en la España contemporánea.

Las dimensiones culturales del marxismo son, en cambio, muy modestas. Pero, una vez señalada esta modesta dimensión, que se refiere no sólo al período de la I Internacional, sino también al de la segunda, vayamos a los núcleos a través de los cuales comienza a penetrar en España el pensamiento de Marx y Engels. El primer núcleo importante es el del semanario *La Emancipación*, dirigido por José Mesa. La venida de Paul Lafargue a España en 1871 fue una circunstancia decisiva en orden a clarificar la posición política del grupo de redactores en torno a Mesa y en orden a provocar su distanciamiento respecto de los anarquistas. Sin embargo, este núcleo no tuvo suficiente fuerza para sostener el semanario. Una vez desligado de los anarquistas, sólo pudo sobrevivir unos meses, a pesar del aliento e incluso del apoyo material recibido de Engels. De cualquier forma, en el semanario *La Emancipación* apareció por primera vez en castellano el *Manifiesto del Partido Comunista* y se publicaron algunos fragmentos de *El Capital*. Por otro lado, este semanario distribuía en España la traducción francesa del primer libro de *El Capital*, cuya edición se realizó en fascículos que aparecieron entre 1872 y 1875.

En 1879 se fundó el Partido Socialista. Se trató de una fundación nada espectacular, ya que estaba formado por un pequeño grupo de amigos reunidos secretamente en una fonda madrileña. Pero este pequeño grupo lograría con los años ramificarse en algunos otros núcleos como los de Vizcaya y Asturias que darían cierta notoriedad nacional a los socialistas. Con la aparición de *El Socialista* en 1886, el modesto partido conseguía tener un órgano oficial, un semanario que tuvo que esperar hasta 1913 para convertirse en diario. En este semanario aparecen obras de Marx como *La guerra civil en Francia*, que no es la primera traducción, puesto que ya en 1871 *La Federación*, de Barcelona, había ofrecido una traducción; aparecen también en *El Socialista*, el *Manifiesto inaugural de la Internacional*, el *Manifiesto Comunista* y, de Engels, *Socialismo utópico y socialismo científico*. En 1887 *El Socialista* publica, esta vez no en el periódico, sino como empresa editora, la versión castellana del resumen de *El Capital* efectuado por el francés Gabriel Deville.

Es curioso que esta traducción del resumen aparezca justamente en el momento en que los republicanos estaban

ofreciendo a sus lectores la primera versión castellana del libro de Marx, versión que salió en cuadernos, como folletín del diario *La República*, entre 1886 y 1887. Fue el abogado republicano Pablo Correa y Zafrilla quien efectuó esta primera traducción de *El Capital*, que es una auténtica rareza en las bibliotecas españolas actuales. Bien es verdad que su importancia reside más en el hecho mismo de haber sido la primera que en sus virtudes como traducción, ya que, en primer lugar, es incompleta; en segundo lugar es traducción del francés, y no del alemán, aunque Correa y Zafrilla pretendía hacerla pasar por traducción directa del alemán; en tercer lugar, la versión está hecha sin ningún rigor y con intolerables deformaciones. Ignoro si fueron estas características las que movieron a los socialistas a silenciar esta traducción en *El Socialista* mientras hacían generosa publicidad del resumen de Deville. (No es que pueda sostenerse que los socialistas la ignoraron, ya que Pablo Iglesias la menciona en una carta a *Le Socialiste* el 20-2-1886. Véase esta carta en *Pablo Iglesias, Escritos* 1, Madrid, Ayuso, 1975, p. 52). En cualquier caso, es un hecho que la primera versión castellana del libro más importante de Marx no fue obra de los marxistas españoles, sino que fue una iniciativa de los republicanos.

La segunda versión al castellano fue ya producto de una iniciativa socialista, concretamente del tipógrafo García Quejido. Pero el traductor no fue ningún miembro del Partido Socialista Español, sino el socialista argentino Juan Bautista Justo. Esta segunda traducción castellana, la efectuada por Justo, es la primera versión directa del alemán y es la primera traducción rigurosa, no de la primera edición alemana, que era la traducida por Joseph Roy al francés —y, por tanto, también la de Correa y Zafrilla al castellano—, sino de la cuarta edición alemana. Pero tampoco en esta ocasión se tradujo más que el primer libro de *El Capital*, a pesar de que por esas fechas, es decir, 1897-98 habían aparecido ya en alemán los libros dos y tres de *El Captial*. Juan José Morato escribe en su breve biografía de Justo que la intención de García Quejido y de Justo era traducir también los libros 2 y 3, pero el proyecto se quedó sólo en el primer libro porque el negocio resultó ruinoso (6).

Aún así, el mismo Morato hablaba en 1901 de "popularidad" de *El Capital*, aludiendo precisamente a la traducción de Justo. Me refiero a un artículo que Morato publicó en *La Aurora Social*, semanario socialista de Gijón, con el título de "La 'popularidad' de *El Capital*" (7). Ante la sorpresa de Adolfo Posada, un intelectual que no lograba entender que

un libro de tan difícil lectura como *El Capital* fuese popular o fuese al menos la base teórica de un partido popular (8). Morato escribe que en unos diez años los obreros han adquirido 2.000 ejemplares del resumen efectuado por Deville y unos 1.200 de la traducción directa realizada por el argentino Justo. Y añade estas palabras: "¿Quiere esto decir que el libro de Marx haya sido por todos comprendido? No. ¡Cuán pocos de sus lectores habrán sido capaces de entender a Marx! ¡Cuántos de ellos habrán leído o estudiado parte del libro solamente!"

A continuación, Morato alude al esfuerzo de popularización de *El Capital* realizado en otros países europeos. Recordemos, a este respecto, que en Alemania Johann Most había publicado en 1873 uno de los primeros resúmenes de *El Capital* comprendiendo muy bien que el gran libro de Marx tendría deficultades para los lectores a quienes se dirigía primordialmente. Más tarde Kautsky realizaría otro resumen para los lectores de lengua alemana, un resumen que en pocos años alcanzaría 25 ediciones, además de ser traducido a 11 lenguas. En Francia fue muy popular el resumen de Deville y también el de Lafargue. En Italia, el de Carlo Cafiero. En Holanda, el de Domela Nieuwenhuis. En Inglaterra, el de Edward Aveling. En España no surgió ningún resumen popular hecho por un autor español. Esto es todo un indicio de la poca elaboración que tuvo aquí la obra de Marx. Morato remite al *Informe* de Jaime Vera como escrito capaz de suplir brillantemente un resumen de *El Capital*.

La verdad es que los resúmenes de *El Capital* sí fueron populares. En una carta del editor Sempere a Unamuno, en 1909, se dice que entre 1903 y 1909 se vendieron en España 9.000 ejemplares del resumen de Deville. Claro que en esta misma carta queda patente cuán superior era la popularidad del anarquista Kropotkin en comparación con la de Marx. Pero, aún aceptando lo modesto de una tirada de algo más de 1.500 ejemplares por año, hay que reconocer que representa una difusión considerable. Salvo en el caso de estas dos ediciones del resumen de Deville, la de los socialistas en 1887 y la de Sempere en 1903 y siguientes, no conozco datos cuantitativos sobre las tiradas. Lo que sí puedo decir es que hasta 1937 se editó por lo menos 16 veces un resumen de *El Capital*, que fue casi siempre el de Deville, excepto en tres ocasiones que fue el del italiano Carlo Cafiero. En cualquier caso, los resúmenes de *El Capital* fueron mucho más divulgados que la edición no resumida, ya que, frente a las 16 ediciones re-

sumidas que acabo de mencionar, sólo he hallado 6 no resumidas. Y todavía conviene añadir que, de las 22 ediciones que suman los 16 resúmenes y las 6 ediciones no resumidas, sólo una abarca los tres libros de *El Capital*. Si se puede hablar, pues, de popularidad de *El Capital*, esta popularidad se refiere sólo al primer libro.

¿Cuáles fueron las obras más difundidas entre 1869 y 1939? Según mis datos (10), el primer lugar lo ocupa el *Manifiesto del Partido Comunista*, con gran diferencia respecto del segundo libro más difundido, que es *El Capital*. Después siguen folletos como *Salario, precio y beneficio*, *Trabajo asalariado y capital*, *Manifiesto inaugural de la Internacional* y *La guerra civil en Francia*. También tuvo una difusión extraordinaria el folleto de Engels *Socialismo utópico y socialismo científico*, que es en realidad un título que no procede de Engels, sino de Lafargue, quien denominó así un extracto del *Anti-Dühring* formado por tres capítulos de este libro de Engels. Si ahora distribuimos los escritos por años, partiendo de 1869, que es la primera fecha en la que he hallado un texto de Marx traducido al castellano, observamos lo siguiente: entre 1864 y 1929 los textos de Marx traducidos al castellano se publican con bastante uniformidad, resultando algo menos de uno por año como media. En cambio a partir de 1930, y más concretamente, entre 1930 y 1938, no sólo se llega a una edición por año, sino a 12. Con los escritos de Engels ocurre aproximadamente lo mismo. Si ahora unimos, pues, los escritos de Marx y Engels y los distribuimos por décadas, durante las 6 décadas que van de 1869 a 1929 obtenemos una media de 12 ediciones de Marx y Engels por decenio. Pero en la década de 1930 a 1939 llegamos a 147, lo cual representa un salto espectacular, un salto que va de 12 a 147. Estos datos permiten sacar la fácil conclusión de que si cabe hablar de difusión masiva de escritos de Marx y Engels, esta difusión ocurre en los años de la segunda república y de la guerra civil.

Si, después de considerar la difusión de las obras de Marx y Engels, pasamos revista a las obras que *sobre* Marx y Engels aparecieron en el mismo período, nos encontramos con idéntico fenómeno, es decir, estas obras aparecen, en su inmensa mayoría, en un breve intervalo que va de 1930 a 1937. La biografía de Mehring, los estudios de Lenin, de Rosa Luxemburgo, de Riasánov se publican en los años 30. Pero el fenómeno que quisiera subrayar es la ausencia de estudios autóctonos de envergadura sobre Marx y Engels. Antes ya he dicho que no surgió aquí un resumen de *El Capital* escri-

to, por un autor español. Pero tampoco aparecieron ensayos biográficos, estudios sobre el materialismo histórico, tan abundantes en otros países, o sobre la filosofía de Marx. Esta ausencia es lo que los historiadores han llamado la debilidad teórica del socialismo español. Así, por ejemplo, Ramón Carande escribe en 1915: "No es sorprendente ... que el nombre de Marx evoque, para muchos lectores españoles, nada más que movimientos políticos y organización proletaria: la Internacional a lo sumo. De Marx como filósofo y economista, como forjador de la ciencia social, sabido es que, en España, apenas se ha escrito; sin perjuicio de que, más de una vez, se haya proclamado, en periódicos y conferencias, como incuestionable la bancarrota del marxismo. En cuanto al caudaloso venero de investigaciones que ha brotado en muchos países, de la polémica habida entre marxistas ortodoxos y heterodoxos, aquí no ha alimentado fruto original alguno, ni, lo que es previo, han llegado a ser bien conocidos los frutos ajenos." (11)

Más recientemente, Luis Araquistain, tras proclamar que no hubo una "España marxista", contra lo que pretenden los partidarios de la llamada "cruzada nacional", escribe lo siguiente: "España es el país europeo donde menos se ha leído y escrito sobre marxismo, quizá con la única excepción de Portugal." (12)

Por su parte, G. H. D. Cole, en su ya clásica *Historia del pensamiento socialista* escribe estas palabras: "Pero como fundamento teórico para un movimiento tan amplio como el anarquismo español, los trabajos de esta etapa, hasta 1914, no significan demasiado. Los españoles produjeron muchas traducciones de obras anarquistas —Kropotkin, Reclus, Malatesta, Malato y otros muchos—, pero escribieron pocas cosas de importancia, excepto en sus revistas ocasionales. Los socialistas produjeron menos aún: a través de todo el período que analizamos en este capítulo (el de la II Internacional, P. R.), no conozco ningún trabajo socialista importante." (13)

Se podría pensar que una de las razones de esta falta de elaboración teórica del pensamiento de Marx se halla en la escasez de intelectuales en las filas del socialismo, lo cual se hallaría en consonancia con el hecho de que entre el reducido número de fundadores del PSOE sólo Jaime Vera puede ser calificado de intelectual. Es evidente que de trabajadores manuales no podía esperarse que surgiera esa elaboración teórica. La escasa teoría que surgió de entre los hombres del partido socialista de primera hora salió precisamente de Jaime

Vera. Unamuno, que se afilió al PSOE en 1894 pudo significar una importante adquisición del partido y una profundización de la teoría. Pero la entrega de Unamuno al socialismo, que comenzó con fuerza y sinceridad, fue poco duradera. A los tres años de su ingreso en el partido acabó su militancia en él. Durante esos tres años no produjo ninguna obra teórica sobre el marxismo, sino una serie de artículos en los que ciertamente se proclamaba marxista, pero, a la vez, muestra cuán superficialmente había leído *El Capital*. A este respecto quiero citar las palabras de Perry Anderson en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*:

"El caso español ... sigue siendo un importante enigma histórico. ¿Por qué España nunca dio un Labriola o un Gramsci, pese a la extraordinaria combatividad de su proletariado y su campesinado, aún mayor que la de Italia, y a una herencia cultural del siglo XIX, que si bien ciertamente menor que la de Italia, estaba lejos de ser despreciable? Sería menester dedicar una investigación a fondo a este complejo problema. Su solución sería importante para un análisis más amplio de las condiciones del surgimiento y el desarrollo del materialismo histórico como teoría. Aquí podemos solamente señalar en lo que concierne al problema de las herencias culturales relativas que, sorprendentemente, mientras Croce estudiaba y difundía la obra de Marx en Italia en el decenio de 1890-1900, el intelectual análogo más cercano en España, Unamuno, se convertía también al marxismo. Unamuno, a diferencia de Croce, participó activamente en la organización del Partido Socialista Español en 1894-97. Sin embargo, mientras el compromiso de Croce con el materialismo histórico iba a tener profundas consecuencias para el desarrollo del marxismo en Italia, el de Unamuno no dejó huellas en España. El enciclopedismo del italiano, tan en contraste con el 'ensayismo' del español, fue sin duda una de las razones de las diferencias en los resultados. Unamuno era un pensador mucho menor. Hablando con mayor generalidad, sus limitaciones eran sintomáticas de la ausencia de España de una importante tradición de pensamiento filosófico sistemático, algo de lo que la cultura española, pese a todo el virtuosismo de su literatura, su pintura o su música, había carecido desde el Renacimiento hasta la Ilustración. Fue quizá la ausencia de este catalizador lo que impidió la aparición de una obra marxista de importancia en el movimiento obrero español del siglo XX." (14)

Creo que no fue sólo la ausencia de intelectuales lo que explica la falta de teoría en el marxismo español. Y no lo

creo porque justamente cuando el partido cuenta ya con cierto grupo de intelectuales, como Besteiro, como Fabra Ribas, Núñez de Arenas o Fernando de los Ríos, la teoría no mejora notablemente. Hablando de traducciones de Marx y Engels más bien se produce un bache sorprendente entre los años 1912-1923, que es una época en que el PSOE contaba ya con hombres capaces de traducir directamente del alemán. Intelectuales como Besteiro jamás emprendieron la tarea de traducir a Marx y Engels al castellano o de divulgar su obra a la manera en que lo hicieron un Kautsky, un Lafargue o un Labriola.

Tal como queda dicho ya, la difusión de escritos de Marx y Engels a escala importante ocurre en el período de la III Internacional. El despegue no se nota apenas durante la dictadura de Primo de Rivera por las evidentes limitaciones políticas que impone la dictadura. Al proclamarse la II República, en cambio, se produce la gran eclosión, que no es sólo de obras de Marx y Engels, sino de Lenin, de Trotsky, de Stalin, de Bujarin, de Dimitrov, de Rosa Luxemburgo. La difusión de Marx y Engels no solamente experimenta un salto espectacular, sino que deja de ir acompañada tan sólo de los autores de la segunda Internacional, es decir, los Kautsky, los Vandervelde, Plejanov, para rodearse de Lenín, Luxemburgo, Bujarin.

Me parece importante subrayar esta circunstancia porque ella dá una dimensión distinta a la obra de Marx. Durante la segunda Internacional Marx había sido visto predominantemente desde un marco teórico positivista, un marco que acentuaba el gradualismo de las conquistas políticas y sociales del proletariado, en paralelo con el gradualismo de las transformaciones ocurridas en las especies biológicas a lo largo de su evolución. El acento puesto por Lenín en el Marx revolucionario rompe totalmente con ese marco gradualista para poner en primer plano, no la caída del capitalismo por sus contradicciones internas, sino el papel revolucionario del proletariado. En cualquier caso, a nivel, de difusión de ideas, son las organizaciones de la III Internacional las que toman la iniciativa, y ante todo el PCE.

Si se hace un estudio de las ediciones de escritos de Marx y Engels aparecidos en las distintas editoriales españolas de los años 30 el primer lugar lo ocupa Ediciones Europa-América, la editorial del PCE, con gran diferencia respecto de cualquier otra editorial. No tengo datos sobre las tiradas de los folletos aparecidos en esta casa editorial del PCE, pero

su presencia en múltiples bibliotecas españolas parece indicar unas tiradas notables, cosa que además podía verse favorecida por el precio realmente popular de los folletos. El *Manifiesto Comunista* publicado por Europa-América alcanza en 1938 una novena edición. Esto hace pensar en una enorme difusión en un breve período de tiempo, ya que la primera de estas nueve corresponde a 1936, lo que significa que las nueve ediciones se producen a lo largo de tres años. Por otro lado, durante esos mismos tres años hay, por lo menos, otras cuatro editoriales que han publicado el *Manifiesto*.

Esto no es más que un ejemplo del espectacular salto que se produce en los años 30 en la difusión de escritos de Marx, tal como ya he señalado antes. Pero el ejemplo de estas nueve ediciones del *Manifiesto* en tres años lo aporto aquí como muestra de la labor difusora del PCE, labor que fue, a juzgar por ejemplos como este del *Manifiesto*, de una importancia cuantitativa considerable.

Hay, en cambio, un aspecto que me parece menos logrado en la difusión que efectúa la editorial Europa-América. Me refiero al lanzamiento de folletos, como el propio *Manifiesto Comunista*, sin acompañarlos de estudios que ofrezcan una mínima perspectiva sobre la génesis histórica y la actualidad de los escritos de Marx. A menudo, las ediciones producen la impresión de un simple traslado de obras que se presentan al lector desde el supuesto de su aplicabilidad sin más a la situación española. En realidad, este aspecto no es exclusivo de la editorial Europa-América, sino que puede extenderse a la difusión de literatura marxista en general y alude, en definitiva, a la falta de elaboración teórico-crítica entre los marxistas españoles.

En este sentido, me parece más acertada la labor de la editorial Cenit, que combina las traducciones con estudios complementarios, como ocurre, por ejemplo, con la edición del *Manifiesto* que efectúa esta editorial en 1932 y que lleva un estudio histórico de Wenceslao Roces, las notas de Riasánov y un ensayo de Antonio Labriola. La edición de *El Capital* realizada por Roces llevaba también abundantes apéndices destinados a ofrecer al lector datos adicionales sobre el concepto de valor. Pero no me refiero sólo a esto, sino a la propia concepción de la colección, que combina la difusión de escritos de Marx y Engels con la publicación de estudios tan importantes como la legendaria biografía de Mehring.

Podríamos continuar hablando de la fuerza que adquiere el marxismo en los años 30 y referirnos a las polémicas que,

por fin, surgen en las revistas marxistas. Y más bien habrá que comenzar diciendo que, por fin, hay revistas teóricas marxistas en los años 30, como *La Nueva Era*, *Comunismo*, *Leviatán*, *Democracia*, *Bolchevismo*. La abundancia de revistas marxistas en esos años corre paralela con la floración de literatura marxista en esa década. Creo que esa floración expresa ostensiblemente la fuerza que adquiere el marxismo en los años de la segunda República y que, sobre, todo, expresa el empuje revolucionario de las diversas organizaciones obreras marxistas. En este sentido la capacidad de difusión de ideas marxistas por parte de estas organizaciones, tanto a nivel de libros y folletos como de prensa, sospecho que se aproxima, por primera vez, a la capacidad de difusión de ideas de que gozaban los anarquistas desde hacía medio siglo.

NOTAS

1. Recordemos que entonces, es decir, antes de 1880, la palabra "marxista" tenía un sentido negativo, de sectario. Véase a este respecto Georges Haupt, "Marx y el Marxismo", en "Historia del marxismo", Barcelona, Bruguera, vol. 2, págs. 197-233.
2. "Le Conseil Géneral de la Première Internationale", 1866-1868. Procés verbaux, Moscou, Les Editions du Progrès, 1973, p. 28.
3. Véase M. Izard, "Industrialización y obrerismo", Barcelona, Ariel, p. 143.
4. Véase M. Nettlay. "La première Internationale en Espagne", Dordrecht, Holanda, D. Reidel Publishing Company, 1969, p. 372.
5. "Ibid"., p. 426
6. Véase Juan José Morato, "Líderes del movimiento obrero español", Madrid, Edicusa, 1972, p.311.
7. "La Aurora Social", núm. 88 (22.6.1901)
8. Véase Adolfo Posada, "Socialismo y reforma social", Madrid, Librería de Fernando Fé, 1904, p. 79.
9. Carta del 9.3.1909, conservada en el Archivo de Unamuno, Salamanca.
10. Véase mi estudio "La introducción del marximo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico, Madrid, Ediciones de la Torre, 1981.
11. R. Carande, prólogo al libro de Tugan-Baranovski, "Los fundamentos del marxismo", Madrid, Hijos de Reus, 1915, págs. VI-VII.
12. "El marxismo en España", folleto editado por los socialistas españoles en Francia, Toulouse, s. a. (1957?), pág. 6.
13. "Historia del pensamiento socialista", Madrid, Fondo de Cultura Económica, vol. IV, p. 227.

EL MARXISMO Y EL MOVIMIENTO OBRERO ESPAÑOL: ENSAYO DE VALORACION

Antonio ELORZA
Catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense

Hace aproximadamente un cuarto de siglo que un conocido comunista español escribía: "La práctica ha demostrado la exactitud científica del marxismo; ha confirmado que el desarrollo social no es un caos de casualidades sino que obedece a leyes objetivas, susceptibles de ser conocidas, cada vez mejor, y que, en consecuencia, la vida de la sociedad puede ser objeto de previsión y dirección científica, como los procesos naturales; ha confirmado que, en la etapa actual de la humanidad el socialismo es el sistema social llamado a hacer el relevo del capitalismo en todo el mundo; ha confirmado que el camino para llevar a cabo ese relevo, para vencer la resistencia de las clases que se oponen a las leyes objetivas de la historia, es el camino indicado por el marxismo-leninismo, por su teoría de la revolución socialista y de la construcción del socialismo. No es exagerado decir que, objetivamente considerado, el marxismo ha llegado a ser en nuestros días tan indiscutible como puede serlo, por ejemplo, la teoría del átomo" (1).

Por supuesto, tan estupenda profesión de fe no sería suscrita hoy por su autor, Fernando Claudín, pero tampoco por la inmensa mayoría de los intelectuales que permanecen incorporados de un modo u otro a las organizaciones y al movimiento de transformación social y política de España. Muchas cosas se han quebrado, el referente histórico fundamental —la construcción del socialismo en el Este— opera sólo negativamente y ha surgido una *intelligentsia* crítica que hace del rechazo del marxismo una de sus señas de identidad. En muchos aspectos la conmemoración del centenario de Marx

está asumiendo, consecuentemente, el aire lúgubre de un entierro. No en vano alguno de los ciclos de conferencias programados de cara al centenario se sitúa bajo la pregunta: ¿ha muerto Marx? Y el partido en el poder, marxista hasta hace poco, opta por un arma casi más eficaz: el silencio (2).

1. Al filo de los años 60, las cosas eran bien distintas. Como es sabido, el marxismo se hallaba entonces proscrito en la España oficial, perseguido como sistema de ideas, y como organización. Por supuesto, también se encontraba marginado tajantemente del discurso académico. Puedo en este último punto aducir mi experiencia personal, como estudiante de la muy liberal Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de Madrid entre 1959 y 1964. Seguí los cursos de ambas secciones y en los cinco años sólo topé una vez con la exposición del pensamiento del fundador del "socialismo científico": se trataba de "la clase de Marx" que en segundo de Económicas daba un día el catedrático de Estructura Económica, José Luis Sampedro, llenando hasta los topes el aula del jardín en la vieja Facultad de la calle San Bernardo. Tras aquellos cuarenta y cinco minutos, se nos había acabado Marx para el resto de nuestros días universitarios.

Esta situación, sin embargo, se veía en cierto modo compensada por la presencia incontrastada de Marx en las organizaciones de la izquierda, y singularmente en las del campo comunista. Parecía así, por una parte que Marx era el diablo, para el discurso vejatorio del régimen de Franco, pero por otra —como muestran los párrafos arriba citados de Claudín— el marxismo actuaba como instrumento seguro de redención, cuyo legado y cuya significación histórica, —incluída la validez de la construcción del socialismo en la Unión Soviética—, no se ponían en absoluto en tela de juicio. Es esto lo que hoy se ha desmoronado en gran parte y por ello, para no incurrir en un planteamiento de tipo arqueológico, creo que no podemos negarnos a plantear, al final de esta conferencia, y con todas las limitaciones del caso, cual puede ser la vigencia actual de Marx y cuales pueden ser las líneas de desarrollo de una presencia activa del marxismo en la sociedad española de nuestro tiempo.

Pero antes, la propia temática del ciclo nos obliga a hacer un recorrido histórico. Para ello, puede ser útil señalar de entrada que la presencia de Marx en España se ajusta a tres fases claramente diferenciadas, con rasgos específicos cada una de ellas que responden a cortaduras en la evolución

política y cultural del país. Tendríamos, en primer término, el *período de introducción limitada*, que se inicia en la década de 1870, cobra forma con la definición ideológica del partido obrero —el P. S. O. E.— y determina un horizonte intelectual e ideológico que se prolonga hasta los años veinte. No voy a hablar demasiado de él, porque precisamente en su marco se sitúan las restantes intervenciones de especialistas que integran este ciclo de conferencias. La segunda fase se abre en vísperas de los años 30 y su vigencia es cortada por la derrota republicana en la guerra civil. El auge del marxismo en los años 30, sobre el que luego hablaremos, constituye, pues, una *expansión truncada*. Por vez primera cabe observar entonces una penetración sensible del marxismo entre intelectuales y fuerzas obreras de nuestra sociedad. Antes, por espacio de muchos años, Marx había sido —por decirlo gráficamente— el personaje a quien corresponden los retratos colgados en las sedes de las organizaciones socialistas, las citas rituales de los primeros de mayo y una serie de consignas que recuerdan al proletariado su misión, el carácter inexorable de su triunfo histórico. Ahora, al borde de la Segunda República, el símbolo cambia su función y Marx se convierte, de manera rápida, en una exigencia de conocimiento, incluso para quienes no son obreros, y sobre todo en punto de referencia básico para la transformación revolucionaria de la sociedad española. Como veremos, es entonces cuando las librerías se pueblan de títulos marxistas, e incluso —cosa anecdótica pero significativa— cuando algún que otro socialista se atreve a pensar que para abordar el estudio de esa economía española cuyos principos quieren cambiarse, ha de acudirse al método de Marx. Tal es el valor emblemático que, con todas sus deficiencias, reviste a nuestro juicio un libro como *El capitalismo español al desnudo*, de Antonio Ramos Oliveira, de 1935: por lo menos alguien piensa que para hacer la revolución socialista conviene ver qué capitalismo se tiene delante. Esta fase de ascenso se ve brutalmente cortada por el desenlace negativo de la guerra civil. En abril de 1939 se abre un nuevo paréntesis, salvado sólo por el frágil hilo del obrerismo clandestino, hasta que en los años 60 se entra en una nueva fase de amplia e insospechada expansión, cuyo cierre, no menos sorprendente, resulta forzado por las características de "revolución pasiva" que asume la reciente transición democrática. Hoy por hoy, la presencia de Marx en diversos campos del conocimiento científico parece garantizada, eso sí, al precio de su progresiva invalidación como fuente de planteamientos políticos en la izquierda española.

Volvamos, pues, a los orígenes, bien conocidos en cuanto a los acontecimientos, pero bastante menos por lo que toca a los procesos efectivos de la recepción de Marx. Sabemos hoy punto por punto cómo de 1869 a 1872 tiene lugar la difusión de las ideas de la Primera Internacional en España, la rápida definición "bakuninista" de la Sección española de la A. I. T., el viaje forzoso de Lafargue huyendo de la represión tras la Comuna y su papel de agente de cohesión del grupo de internacionalistas madrileños que, en torno al semanario *La Emancipación*, adoptan en 1872 la posición política, marxista, para fundar siete años más tarde, desde su precaria posición en el movimiento obrero español, un partido de clase, el P. S. O. E. Las peripecias, insistimos, son sobradamente conocidas. Lo es menos la evolución concreta de las ideologías en esa minoría de trabajadores, la forma en que se hacen las lecturas de Marx, aun cuando comencemos a contar con monografías muy precisas sobre los momentos fundamentales de dicha recepción (3). Así, el estudio de Jacques Maurice sobre la traducción del *Manifiesto inaugural* de Marx, primero de sus documentos difundido en España, en 1869, por *La Federación*, semanario internacionalista de Barcelona, resulta más elocuente que el conocido episodio de la confusión de los documentos oficiales de la Internacional con los de la Alianza de Bakunin. Una comparación atenta del original con que la versión castellana revela como las precisiones de Marx sobre las reformas sociales desaparecen en la segunda, y otro tanto ocurre con el esquema de articulación entre acción económica y acción política del proletariado. "La versión española del *Manifiesto*, así como la de los Estatutos —nos dice Maurice—, era en su conjunto acorde con los demás documentos distribuidos por Fanelli, documentos que emanaban todos de la Alianza. Se trataba de sembrar la confusión entre los trabajadores españoles o, por lo menos, de sugerir, como escribía *La Federación*, que el progreso realizado en cinco años por la Asociación Internacional era tal que pesaba ya "de manera más cosmopolita y más radical que Marx". El mensaje iba a ser rápidamente entendido y asimilado, tanto en Madrid, como en Barcelona, porque el terreno había sido preparado desde tiempo atrás por la penetración de ideas fourieristas y proudhonianas. En particular, éstas últimas que, en gran parte bajo el impulso de Pi y Margall, dominan el campo social a partir de 1868, abriendo una vía de oposición ideológica formal al capitalismo que permite un bloqueo eficaz de los análisis de la sociedad y del proyecto político de Marx. Proudhon se configura así como un puente decisivo para la introducción

de Bakunin. El resultado es la ideología internacionalista, estudiada por Michel Ralle y que, configurada desde 1870 en sus rasgos principales, sigue siendo la base de la mentalidad de nuestros primeros "marxistas", los hombres de *La Emancipación* de 1872-73 (entre ellos Francisco Mora, José Mesa y Pablo Iglesias): un planteamiento idealista, de descripción del orden natural y armónico que corresponde a la sociedad futura y que permite saltar por encima de la complejidad de un capitalismo frágil y focalizado como el español. Cortado de toda implicación política, o de estrategia de cambio, incluso en la fase democrática de la República Federal, que los "marxistas" de *La Emancipación* desean suprimir cuanto antes, quemando etapas, frente a las advertencias de Engels (un tanto a modo de bakuninistas políticos o, mejor, conservadores). El atraso ideológico del proletariado enlaza aquí directamente con su ideología-matriz, el reformismo republicano, cuyo idealismo corresponde también a esa revolución burguesa, industrial, aún no realizada. El desfase tiene, pues, raíces estrictamente económicas que acaban suscitando estrangulamientos decisivos en la conciencia social y en la estrategia "revolucionaria" de un proletariado en embrión. En ese "desierto de declamaciones abstractas" que reina entre los trabajadores españoles de 1870, según el juicio de Engels, sólo apunta hacia el futuro la reflexión individual de Lafargue en *La Emancipación*, pero aún ahí recortando decisivamente la proyección política. A nuestro entender, en la raíz está esa distancia respecto al mundo industrial que denotan, incluso, las traducciones de Proudhon por Pi y Margall donde, como advierte lúcidamente Juan Trías, términos como "maestros" y "oficiales" denuncian la persistencia, como referente y útil mental, de estructuras artesanales. También a ambos niveles puede decirse que, en la crisis del Sexenio, la burguesía democrática había abierto para el proletariado los caminos de Bakunin y de Proudhon. Pero el salto a Marx no resultaba posible, más allá de unos límites concretos: la recepción de la idea de una organización autónoma, política, que podía presentarse como punto de convergencia lógica del pasado federal, republicano, con la afirmación independiente en el plano orgánico que emerge del Congreso de Barcelona, en 1870.

La ideología del "partido obrero", formado a partir de 1879 en torno a Pablo Iglesias, responde a ese conglomerado de limitaciones que cobra forma en tiempos de la Primera Internacional. No es casual la circunstancia de que el programa del partido en 1880 reprodujese en gran medida la letra y el espíritu del Manifiesto del Consejo Federal de

la Región Española de la Internacional, de enero de 1872, enlazando a través de él nada menos que con el programa de la Alianza bakuniniana. Es decir, en los textos fundacionales del joven partido "marxista" cabe descubrir claras huellas de una visión anarquista envuelta por añadidura en la concepción proudhoniana de Justicia. Por supuesto, faltaba la profesión de fe antipolítica, pero sobrevivían el igualitarismo bakuniniano, con los planteamientos de Proudhon sobre la división del trabajo y la caracterización de las contradicciones sociales como lucha entre el individuo y el monopolio. Y, por encima de todo, sobrevivirá en el joven P. S. O. E. la cosmovisión racionalista, de un orden armónico que se ha de conseguir mediante la disolución del obstáculo que representa la explotación burguesa. Marx se limita a proporcionar al elemento central de la participación política (no demasido convencida, puesto que el rechazo de la "política burguesa" contiene buenas dosis de apoliticismo en su funcionamiento efectivo), a un diagnóstico sobre la marcha de la historia y a unas consignas. Son las "verdades elementales" que Pablo Iglesias intenta imprimir en una débil formación donde, por debajo de la aristocracia obrera que componen los tipógrafos, se agita un hormigueo de oficios artesanales urbanos, a cien leguas del proletariado industrial de las definiciones clásicas. Los dos planos, la referencia a Marx y a la revolución proletaria, en la ideología, y la cautela y marginación en la práctica cotidiana podrán convivir sin demasiados problemas durante décadas, con el único coste en el ritmo lentísimo de afirmación política del partido.

Como reseña Morato, Iglesias no tuvo tiempo de renovar su arsenal ideológico. Y con él permaneció anquilosada la doctrina del P. S. O. E. en su primer tercio de vida, más allá de los pequeños sobresaltos que proporciona la inquietud de García Quejido, con su ensayo de *La Nueva Era*. Los datos sobre difusión de la obra de Marx, recogidos por Pedro Ribas, son de sobra elocuentes. Tampoco fue excesiva la preocupación de los intelectuales por la obra de Marx, incluso cuando en torno a 1910 comienzan a ingresar en el P. S. O. E. de forma apreciable. En 1914, el joven economista Ramón Carande consignaba que los debates teóricos en torno al marxismo podían tener ya fatigados a los lectores europeos, pero que aquí el tema se encontraba prácticamente virgen. Pasado el fogonazo de un primer interés por los acontecimientos, tampoco la revolución rusa aportará cambios sustantivos a la situación descrita.

2. Cuando se produce realmente un paso hacia adelante en la difusión de Marx es en la Segunda República. Es entonces cuando se generaliza el interés por la obra de Marx, cuando se leen libros marxistas (casi siempre centrados en el experimento soviético) y cuando hay un intento, todavía incipiente, corto, pero que no cabe infravalorar, de aplicación del marxismo al análisis de la realidad española. Podemos suscribir las afirmaciones de Marta Bizcarrondo, en el estudio hasta ahora más completo sobre el tema de la difusión del marxismo en la Segunda República: "La Segunda República contempla un salto cualitativo en la difusión del marxismo". El hecho, visible para cualquier lector de la prensa obrera o de izquierdas anterior a 1936, ha sido analizado recientemente en el trabajo de recuento bibliográfico efectuado sobre el marxismo en España por Pedro Ribas. Tras la precariedad de la difusión ideológica registrada en los medios socialistas españoles en su primer medio siglo de existencia, los años 30 suponen un incremento vertiginoso en las ediciones de textos marxistas. No obstante, como hace notar Ribas, el peso del socialismo organizado dentro de la promoción de libros marxistas sigue siendo muy escaso, a pesar de la fundación en 1926 de la Gráfica Socialista. 'Resumiendo —escribe el autor citado—, la difusión de la obra de Marx y Engels en España, a escala importante, se da al finalizar la dictadura de Primo de Rivera. Antes de los años 30 hay que hablar de una muy escasa penetración de esa obra. A partir de dicha fecha, en cambio, la difusión experimenta un salto espectacular. Este salto se debe, en buena medida, a las iniciativas editoriales del P. C. E. (Europa-América, muy especialmente) y de las organizaciones y partidos marxistas en general'. Es la era de "descubrimiento masivo del marxismo", aspecto que también registraron los testigos y actores del período que discurre entre la caída del dictador y la guerra civil. "La cantidad incesante de obras de carácter marxista que se publican en España —escribe un recensionista anónimo de la revista *Comunismo* en 1932— es un indicio bien concreto del interés que por el estudio del comunismo existe entre la clase obrera y gran parte de la burguesía radical". (5)

Porque se trata, como apunta Bizcarrondo, de una recepción del marxismo a la hora rusa, donde juega un papel decisivo el prestigio que va adquiriendo la experiencia soviética. Tras el prolongado declive del influjo de la U. R. S. S. en los años de hambre y guerra, al final de la década de los veinte, su imagen adquiere dimensiones cada vez más importantes en Europa occidental. En ello intervienen diversos factores. En primer plano, está el prestigio de la revolución

rusa. El interés por Marx en los años 30 se encuentra vinculado al enorme prestigio que adquiere en todos los medios sociales el fenómeno soviético. Por supuesto, los sucesos de Rusia en 1917 habían tenido un notable impacto, entre cuyas consecuencias se encuentran los cambios en la mentalidad obrera que hacen posible la formación de los partidos comunistas. Pero pronto, al lado del creciente peso de la contrarrevolución, de la conciencia defensiva de la burguesía frente al eventual contagio revolucionario, se generaliza una imagen negativa de guerra y de hambre. Incluso de caos, con los enfrentamientos por la sucesión de Lenin. Ahora, cuando se aproxima la crisis de 1929, Stalin y el socialismo en un solo país parecen garantías de orden interno y de escasa agresividad hacia el exterior. Y, casi desde su formulación, hábilmente amplificada por la propaganda hacia el exterior, los planes quinquenales presentan la imagen de una economía racionalizada, que muy pronto da un signo de eficacia, admirable incluso para los observadores capitalistas. Un hombre tan poco revolucionario como Ortega y Gasset acusa el impacto del "plan quinquenal" en las páginas finales de *La rebelión de las masas* (1929). Lo peor parece haber pasado y los enormes costes de la operación todavía se desconocen. En definitiva, "la Rusia de los soviets" se presenta ante el exterior, y por supuesto ante los españoles, como un gran experimento social, la edificación de una nueva sociedad, desprovista de peligro para el mundo exterior y cada vez más atractiva en la medida en que la gran crisis afecta a los países occidentales. La impresión de que la economía general de un país no puede ser abandonada a las fuerzas de la empresa, sino que tiene que ser sometida al plan racionalizador del Estado, se encuentra estrechamente vinculada al enorme prestigio que adquiere el plan quinquenal.

Nada tiene de extraño que esa imagen de la Unión Soviética, y, consecuentemente, el prestigio del marxismo, alcanzase a una *intelligentsia* como la española abocada a un cambio de dimensiones insospechadas a la caída de la Dictadura (que entre otras cosas había venido prohibiendo las informaciones positivas para Rusia, mientras impedía también las negativas del fascismo italiano). Un poco como en la sociedad española de comienzos de los 70, las expectativas de cambio económico, con la consiguiente mejora en la condición popular, entroncaban directamente con los pronósticos de un cambio de régimen político. No es que Marx se utilizase para comprender o preparar el cambio, sino que los deseos de una transformación en profundidad remiten a quien parece entonces el mo-

delo teórico más coherente de superación del capitalismo. Tal es la orientación que muestran las publicaciones de la época, con el único aliviadero de quienes encuentran, para su radicalismo, la salida anarcosindicalista. La oleada de inconformismo que preside la producción ideológica en vísperas de la Segunda República encuentra en Marx el punto de reunión de las expectativas más diversas. Y el prestigio creciente de la Rusia de los Soviets, que cada vez vende mejor su imagen a los viajeros, contribuye a edulcorar y a difundir una proyección ideológica relativamente confusa, pero que representa un cambio decisivo en las relaciones, hasta el momento distantes, entre Marx y la izquierda española. No son sólo los comunistas, apoyados económicamente por la Internacional, quienes propician el cambio de actitud. Escritores socialdemócratas —Zugazagoitia, Llopis—, burgueses picados de curiosidad, del tipo del notario Diego Hidalgo, contribuyen a crear esa atmósfera en la que, muy por encima del prestigio del izquierdista P. C. E., se gestan adhesiones ulteriores. "Rusia —diría el notario Hidalgo, promotor de la Editorial Cenit— era, pues, un gran solar en el que un edificio ruinoso fue derribado; los bolcheviques, después de terminar su derribo y de arrojar fuera los materiales inservibles, han echado los cimientos, han levantado los muros, y tienen ya, no hay más remedio que confesar, cubierto el primer piso sin auxilio de nadie". Sobre el nuevo prestigio de la U. R. S. S. se edifica el interés por la obra de Marx. Como ha apuntado Bizcarrondo, el de la Segunda República en España será "un marxismo a la hora soviética".

Por añadidura, la vanguardia de la difusión ideológica del marxismo en los años 30 corresponde a las editoriales ligadas orgánicamente al partido, o a los partidos comunistas. En primer término, la Editorial Europa-América, del P. C. E. que, con apoyo de la Internacional, se lanza a una edición de libros de pequeño coste y folletos, con el fin específico de difundir el sentido global y aspectos parciales de la construcción del socialismo soviético. También las revistas y periódicos comunistas editaron folletos de divulgación en que se presentaban las ideas de Lenin y Stalin, como pautas para formas concretas de lucha (frente a la República, en primer término) y textos breves de Marx y Engels empezando por el *Manifiesto Comunista*, la *Crítica del programa de Gotha* y *Socialismo utópico y socialismo científico*. Sin que, a pesar de la diferencia de medios, desmerecieran a su lado los seguidores de Trotski. Los afanes como promotores y traductores de hombres como Andreu Nin y Juan Andrade dieron lugar a una intensísima labor de difusión, de cuyas dimensiones se

hacía eco la revista mensual teórica *Comunismo*: "Ha publicado 18.000 ejemplares de *Comunismo* —decía el órgano de la Oposición Española en febrero de 1932, haciendo balance—; ha editado 55.000 folletos a precios módicos; ha distribuído 33.000 manifiestos y hojas de propaganda; ha difundido 21.000 ejemplares del semanario *El Soviet*, ha vendido 947 obras teóricas de precio inferior a cinco pesetas, 519 obras de más de cinco pesetas, 722 obras de Trotski..." . Aunque Trotski ocupara lógicamente el primer lugar, ni Marx ni Lenin son olvidados. Y lo propio ocurre con la propaganda de la otra línea del comunismo heterodoxo, el Bloque Obrero y Campesino que encabezaba Joaquín Maurín, quien además emprende una labor pionera de reflexión original sobre la historia de España, tratando de aplicar los criterios marxistas a través del prisma de la experiencia revolucionaria rusa. Ni Nin ni Maurín son, lógicamente, unos apologistas sin reservas de ésta, especialmente por lo que toca a la fase de Stalin, pero, en cualquier caso, la influencia del modelo revolucionario bolchevique actúa sobre ellos con la misma intensidad que en el caso de los seguidores de la Tercera Internacional. Con la particularidad apuntada, en el caso de Maurín, de servir de plataforma a un desarrollo ideológico propio, en el que una esquematización marxista de la evolución histórica desemboca en el plateamiento de las conexiones posibles entre la fase democrático-burguesa de la revolución, en la República, y los objetivos socialistas. La tesis central de Maurín consistía, según su libro *La revolución española* (1931), en que, dadas la debilidad burguesa y la pujanza obrera, en España los objetivos de la revolución democrática coincidían con los de una transformación socialista que sólo podía encabezar el proletariado, mientras que la burguesía, trocada en "factor negativo", podría solamente servir de soporte a una reacción militar, bonapartista. Con mayor extensión, dicho planteamiento servirá de base a su *Revolución y contrarrevolución en España*, de 1935.

Pero no fue sólo la difusión emanada de las organizaciones de la izquierda obrera. Una serie de editoriales privadas —Cenit, en primer plano— conjugan desde 1930 los libros de exposición de las realizaciones soviéticas, con la edición estricta de obras de Marx. Los precios demuestran que no sólo eran lectores obreros quienes consumían semejante literatura. Un testigo nada sospechoso, *El Debate*, diario católico y conservador, lo consigna al cerrarse el año 1931: "Las editoriales, dedicadas especialmente al libro social, bastante numerosas, han trabajado intensamente. De sus

obras, las más leídas han sido las nuevas ediciones de libros fundamentales del socialismo. Marx y Engels (sic) se han puesto de moda, y no sólo entre el gran público, sino también entre las clases sociales acomodadas. Buena prueba de ello es que una edición de *El Capital* se haya agotado rapidísimamente, al precio de 40 pesetas. La curiosidad despertada por el plan quinquenal ruso ha originado una gran demanda de obras a él relativas; pero aquí los lectores han preferido las baratas. La propaganda comunista por medio del folleto es intensísima en nuestro país". La estimación coincide con el dato que, en su autobiografía, nos proporciona el editor Manuel Aguilar respecto al éxito de su edición de *El Capital*, cuyo astronómico precio de 60 pesetas responde en parte a problemas de conciencia vencidos con la ilusión del *gadget* que podría obtener aquel buen liberal con su venta: "Estaba seguro que entre muchos compradores, serían escasos los que por su preparación en los estudios filosóficos y económicos llegarían hasta el final de la obra sin saltarse una línea y analizando todas éstas. Calculé de antemano los presuntos beneficios y los destiné a la compra de un 'Chrysler Imperial', automóvil que entonces costaba treinta mil pesetas (...) Carlos Marx me proporcionó el Chrysler Imperial cuando los tres mil ejemplares se agotaron en pocos meses". Mal sabía Aguilar que, indirectamente, Marx sería causa de su expropiación del coche, sin estrenar, después del 18 de julio. Todos los datos coinciden sobre este punto. Tras un lánguido ritmo de una edición por quinquenio del *Manifiesto Comunista* hasta 1931, Pedro Ribas anota veintiocho. "Nunca como hasta ahora hubo en España en el período republicano una apetencia tan viva de conocer lo que es el marxismo", anotaba acertadamente un redactor anónimo de *Leviatán*, revista mensual de la izquierda socialista, en 1935.

Ahora bien, se trata de una difusión diferencial. Ya advertimos que, mientras la oleada de folletos del P. C. E. tiene fundamentalmente un papel movilizador, casi de aplicación inmediata a la revolución nuestra de cada día, las editoriales que por comodidad llamaremos burguesas realizan una oferta dual, en el mejor de los casos, con libros teóricos caros (símbolo *El Capital*), dirigidos a intelectuales y clase media, y ediciones populares, de libros pequeños de divulgación o utilización de la compra fragmentada que favorecen las entregas. Lo anota, basándose en sus recuerdos juveniles, Manuel Tuñón de Lara, refiriéndose a Cenit, la casa que protagoniza este tipo de ediciones: "Editorial Cenit había comenzado sus publicaciones en 1929; entre sus pri-

meros éxitos se contaron *Tres maestros*, de Stefan Zweig; *Manhattan Transfer*, de John dos Passos, (...) Una apertura a la literatura de carga social, antibelicista, etc. de la primera posguerra. Y también obras de perfil social más determinado, como *El arte y la vida social*, de Plejanov, y los artículos escritos por Marx sobre España en 1854 (...) Ese fue uno de los puntos de partida de Cenit. A partir de 1931, Cenit planteó un vasto esfuerzo de edición relativa a ciencias sociales y, particularmente, al marxismo (...) Eran esos libros caros, bien presentados, cuya difusión se limitaba, de hecho. a los medios intelectuales". Tal era el carácter de la Biblioteca Carlos Marx, que dirige el joven catedrático, también traductor, Wenceslao Roces. Sus primeros títulos fueron la *Biografía de Marx*, de Mehring, la *Historia de la Comuna de Paris*, de Lissagaray, y la edición crítica del *Manifiesto Comunista*, con prólogo del propio Roces, las notas de Riazanov, estudio de Labriola y apéndices. Los precios resultaban altísimos, de 25 a 30 pesetas volumen. Por eso se inicia en 1933, la entrega, con los "cuadernos de cultura proletaria" con los que Cenit "se propone divulgar las obras cumbres de los grandes maestros del proletariado, en ediciones populares, al alcance de cualquier obrero, lo mismo por su precio que por su contenido". Así, en febrero de 1933 se ponen a la venta los dos primeros cuadernos de *El Capital*, en traducción de Roces (la versión completa anterior de Pedroso había sido muy criticada), llevando fecha de 1935 el volumen completo. Otras editoriales menores, como Dédalo, o secciones de grandes casas, tipo Aguilar, realizaron asimismo una labor difusora importante, dentro de las características anotadas.

Además, el exceso de oferta juega pronto en favor de la popularización de esa literatura revolucionaria surgida masivamente en el cambio de régimen. Muchos libros se venden a partir de 1932 de ocasión, y la prensa obrera puede elaborar grandes lotes para sus lectores, con precios bajísimos.

En este panorama, la excepción viene precisamente del campo socialista, que por el momento representa la fracción más importante del movimiento obrero. En mayo de 1934, *El Socialista* podía tal vez felicitarse por ese auge de la producción ideológica marxista: "España ha dejado de ser católica —sentenciaba, al comentar la Feria del Libro de Madrid—, para convertirse al socialismo". Pero la contribución de Gráfica Socialista, y en general de los medios intelectuales vinculados al P. S. O. E. a semejante proceso fue, comparativamen-

te, mínima. Incluso escritores socialdemócratas como Rodolfo Llopis y Julián Zugazagoitia cuentan sobre todo como cantores de la experiencia soviética en sus libros de viaje a Rusia. Los lotes de libros anunciados en *El Socialista* sorprenden por su incoherencia (incluso están en la oferta Nietzsche, Kropotkin y Rousseau, al lado de Gorki, Guesde, Blum, Kautsky y Jaurés) por contraste con el esquema didáctico que preside los lanzamientos del *Mundo Obrero* o *Comunismo*. Tal vez sería injusto olvidar la labor personal de Antonio Ramos Oliveira, como traductor de Otto Bauer y analista de la evolución política alemana. Pero es la excepción que confirma la regla. Es cierto que, por un momento, Julián Besteiro impulsa personalmente la traducción de *El programa de Erfurt* de Kautsky y realza el papel que corresponde a los proyectos "planistas" de Henri de Man, pero se trata sobre todo de una utilización coyuntural, al servicio de sus posturas personales en la polémica interna del P. S. O. E. Lo propio ocurría con su reivindicación de la pureza teórica de Marx, en el discurso conmemorativo del cincuentenario de su muerte, pronunciado ante los afiliados a la Agrupación Socialista Madrileña. Marx, visto por Besteiro, venía a ser el refrendo directo de las posiciones del catedrático de Lógica: el marxismo era científico, pero no en el sentido del materialismo histórico, sino como teoría que desde el exterior encuentra y formula las leyes de la evolución social, al modo de las ciencias naturales, y su papel consiste en mantener la bandera de la autonomía obrera frente a las implicaciones reformistas en la política burguesa. Las escasas conexiones de la "ortodoxia pasiva" que esgrime Besteiro con los planteamientos de Marx pueden observarse en su conocido discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, de 1935, *Marxismo y antimarxismo*, y muy particularmente en las frágiles acotaciones puramente idealistas que tratan de describir los orígenes del fenómeno nazi en Alemania.

Claro que las cosas no iban mucho mejor en la izquierda socialista, a pesar del esfuerzo de "marxistización" que representa, desde mayo de 1934, la revista *Leviatán*, bajo la dirección de Luis Araquistáin. Ningún indicio mejor de la debilidad teórica generalizada que la exigencia de publicar secciones antológicas de breves textos económicos y filosóficos de Marx, con el objeto de satisfacer ese ansia de contacto con el marxismo que manifiestan los militantes del P. S. O. E. Se trata de "atrapar el retraso histórico en la formación marxista de la clase obrera española", como apunta al estudiar el tema M. Bizcarrondo, pero para ello hay que partir de un nivel muy bajo. La misma impresión producen otras secciones,

y en primer plano la "bibliografía española del marxismo", concebida un poco según el modelo sacralizado de los libros buenos y malos que deben o no leerse. En realidad, lo que ocupa el primer plano en las conciencias es la imagen mítica de la revolución rusa, en torno a la que polemiza Araquistáin, sumariamente, con el comunista Vicente Uribe (¿o con Codovila delegado-tutor a la sazón de los dirigentes nacionales del P. C. E. ?). Es el momento en que la reflexión gira entre *Dos tácticas* de Lenin, libro que un joven socialista como Santiago Carrillo lee en prisión. Lo que cuenta es la citada impresión de que hay un gran ejemplo, tanto de modelo revolucionario como de construcción socialista: la U. R. S. S., válido tanto para contraponerse a la anarquía del capitalismo en crisis, como para cerrar el camino del fascismo. La revista de crítica económica marxista que editan los bancarios de la U. G. T., encabezados por Amaro del Rosal, responde al mismo estado de ánimo, compartido por comunistas e izquierda socialista, y que tal vez simbolice insuperablemente el " ¡cuándo las derechas digan ' ¡Alemania!', responder ' ¡Rusia!', con todas las consecuencias!", lanzado por el joven Carrillo en noviembre de 1933. Es, creemos, la mejor expresión de esa forma específica de entender el marxismo en la generación obrera que protagoniza la resistencia antifascista de la guerra civil.

3. La maduración de este proceso se ve cortada por la guerra y la vigencia del marxismo en medios populares, brutalmente, con la victoria de Franco. Una y mil veces, Franco y sus seguidores presentaron su sublevación como la lucha "por librar a nuestro pueblo de las influencias del marxismo y del comunismo internacionales que se introdujeron en nuestro país para hacer de España una sucursal del bolchevismo moscovita" (6). La traducción concreta de esta fórmula ritual fue la persecución implacable por la censura de Estado, no sólo de los contenidos doctrinales, sino de la aparición de símbolos y nombres que pudieran recordar a Marx y a las prohibidas organizaciones obreras. Por espacio de casi tres décadas, el dominio del marxismo fue la clandestinidad y, singularmente, el ámbito de actuación de las organizaciones comunistas. Con el coste, lógicamente, de un anquilosamiento doctrinal en los planteamientos, e incluso el vocabulario, de la época de la Tercera Internacional en que se forjaran sus dirigentes. Las limitaciones son evidentes en revistas como *Nuestras Ideas*, surgida en 1957 bajo la cobertura de la reconciliación nacional y con el lema de que "la teoría se convierte en una fuerza material cuando penetra en las masas". Los ajustes de cuentas de Claudín, Semprún y Azcárate con los

planteamientos de Araquistáin, Ortega y Manéndez Pelayo, respectivamente, resaltan en el desierto creado por la dictadura, pero miran más al horizonte de 1936 que a las nuevas exigencias que va creando el cambio social en el interior del país. No obstante, hay que subrayar su importancia, así como el hecho de que esos aspectos evolutivos del pensamiento comunista español posterior al 56, casi siempre ligados a futuros herejes, no hayan sido objeto de atención historiográfica, ni dentro ni fuera del partido. A trancas y barrancas, como advirtiera Jesús Izcaray en su valoración de una nueva novela, *El Jarama*, (de Sánchez Ferlosio) se trataba ni más ni menos que de "la continuación de la vida".

Claro que el exilio mantenía algunas cosas y hacía crecer otras. La obra del filósofo marxista Sánchez Vázquez, en Méjico, es una muestra. Pero para que las cosas comiencen a cambiar sensiblemente en España hay que esperar a los años sesenta. En el número inaugural de una nueva revista de oposición y exilio, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, en 1965, el primer artículo se consagraba a "la generación de Fraga", describiéndola como "una generación a la que se le enseñó, desde que eran niños, que Marx era el Anticristo, privada de la más elemental pedagogía política, reducida a la indigencia espiritual de Arias Salgado" (7). La verdad es que, si de esa lóbrega formación conservó siempre un resto de barbarie en gestos e ideas, Fraga también contribuyó a su modo a la apertura intelectual del país. El movimiento obrero entró en proceso de rápido crecimiento en el marco del desarrollismo, los estudiantees acabaron (acabamos) con el S. E. U. y las nuevas leyes y gestión de Fraga fueron creando las posibilidades para la progresiva apertura de brechas de libertad entre 1964 y 1968. Incluso la rigidez ideológica de las organizaciones —y en primer plano del P. C. E.— pareció conmoverse con la apertura de polémicas, costosas por las pérdidas sufridas, pero fértiles en la exigencia de rebuscar argumentos y forzar análisis. La confrontación Claudín-Carrillo se tradujo así en un notable enriquecimiento de la capacidad argumental del segundo, desde su *Después de Franco, ¿qué?* a las siempre olvidadas reflexiones del 68, al calor del mayo y de la primavera checa. Cualquier testigo de la vida universitaria a lo largo de la década pudo, entre tanto, constatar el vuelco en hábitos y lecturas. El salto de Ortega y Unamuno a Marx, Lenin, Mao y Debray se hizo muchas veces a través de vías insólitas, tales como el "Marx de los jesuitas", que facilitaban desde el principio de la década libros como el del P. Gálvez, sirviendo descripciones del pensamiento del fundador del socialismo

científico que no podían alcanzarse de otro modo en los circuitos legales. Hablando siempre de la Universidad, cabe destacar que en algunos campos el avance era mucho más claro: en Barcelona, Vicens había preparado el camino de la historia social, y con ello la vecindad a Marx, que consolidarán jóvenes profesores como Josep Fontana, Josep Termes y Miquel Izard. En el plano filosófico, no cabe olvidar a Sacristán, a Gustavo Bueno. Signo de la nueva época, en el número 14 de la revista teórica comunista, *Realidad*, el propio Sacristán evoca "los temas gramscianos" que "hoy deben encontrarse de nuevo en la reflexión marxista". Cerrando el círculo, algunas editoriales, del tipo Ciencia Nueva, aprovechan la represión moderada de Fraga para iniciar la lucha con la censura, libro a libro y texto a texto. Dos pasos hacia adelante, un paso atrás, sucesión de discusiones con un señor bajito, al que conviene hacer pasar a la historia, cierto Rodríguez Marin que resolvía consultas, expurgos y autorizaciones, en la llamada Sección de Orientación Bibliográfica del Ministerio de Información y Turismo. Título a título, Marx fue avanzando de este modo hacia los escaparates de las librerías, entre 1965 y 1975, seguido de Lenin, Trotski, Gramsci (muy poco), Althusser. En gran medida, la *intelligentsia* se vistió de marxista, mientras la clase obrera seguía sus luchas, sin importarle demasiado lo que dijera el tercer libro de *El Capital*. El discurso oficial de las organizaciones constituía un tenue enlace entre ambos planos, casi siempre muy marcado por el estilo del ayer.

Como ustedes comprenderán, no pretendo con estos apuntes impresionistas hacer otra cosa que evocar un ambiente de esfuerzos y de esperanza, que aguarda todavía un análisis sistemático. Necesario, sobre todo, para entender el hundimiento posterior a la transición democrática. Dentro del mismo tono de evocación personal que vengo manteniendo en este apartado, conviene destacar la significación de algunas ausencias: como dijimos, hay poco Gramsci, pero va a faltar casi del todo Togliatti. Hay brotes muy notables de filosofía e historiografía marxistas (en el amplio abanico de posiciones que va de Fontana y Bernal, a Tuñón o Clavero), pero falta casi por entero una reflexión política y la económica, a pesar del esfuerzo de divulgación de Tamames y de personalidades aisladas como Julio Segura, tampoco cuaja en un análisis. No deja de ser significativo que la más rigurosa publicación marxista de la transición sea la filosófica *Materiales*. Dá la impresión de que muchas veces, frente a una sociedad franquista en crisis, la referencia a Marx es la plataforma para una consi-

deración de la evolución económica basada en aquello que dijo Claudín sobre el desarrollo del capitalismo monopolista en España a modo de antesala del socialismo. Con el crecimiento, la crisis del sistema autoritario, favorece un *wishful thinking* cuyo argumento central es la agudización de las contradicciones en el seno de la sociedad burguesa, situándonos, cada vez más cerca de su final. Y debemos reconocer que, a pesar de su notable capacidad de adaptación táctica, el pensamiento oficial del P. C. E., encabezado por los escritos de Carrillo se situaba en un terreno de política general en que las complejidades de lo real, y por consiguiente la posibilidad de romper esquematizaciones y utopismos, se escapaban, con un alto precio para la necesaria formación de una mentalidad realista, que tanto se ha echado en falta a la hora de confrontar al Partido Comunista con la crisis de la transición. Las rigideces heredadas permanecían a todos los niveles, y la lluvia renovadora de los planteamientos del comunismo democrático no pasaba de la capa superficial, constituída por los mencionados planteamientos relativos a la política general del país.

En suma, bajo el aparente auge de Marx en la década de 1970 se escondían fenómenos heterogéneos, de los que con más facilidad podía emerger la crisis que una articulación progresiva. Las capas intelectuales, protagonistas hacia el exterior del proceso, resistirían mal a la depresión económica, que puso fin a sus expectativas de movilidad social ascendente (fundida tantas veces idealmente con "el socialismo" en sus planteamientos frente al antiguo régimen) y pasaron a adoptar posiciones, si no defensivas, por lo menos de adecuación a un sistema que dejaba el coste de la crisis para las generaciones posteriores. La minoría que siguió apegada al cambio no supo, o no pudo, engarzar con el otro protagonista del antifranquismo, el movimiento obrero organizado. Por parte de éste, la disyunción era clara entre su terminante rechazo de la dictadura (de nuevo favorecedor de un espejismo "socialista"), que impedía su presión contractural en el mercado de trabajo, y la ausencia de perspectivas claras, tanto de acción de clase más allá del corporativismo, como de transformación del sistema, una vez apagado el fuego sacro de la revolución de octubre. El análisis sociológico de V. Pérez Díaz parece a este respecto terminante, y puede explicar más que otras cosas la preferencia de los trabajadores por el P. S. O. E., aún en los casos en que sindicalmente mantuvieran la adhesión a Comisiones. El P. C. E. tenía demasiado vinculada su imagen a un salto hacia adelante, a pesar de los esfuerzos desplegados por la dirección del Par-

tido desde la legalización para mostrar la congruencia con el sistema. "La clase obrera española —advierte Pérez Díaz en el estudio citado— *no* apoya una alternativa revolucionaria al sistema existente. Ello se manifiesta claramente en su actitud ante los Pactos de la Moncloa y la política económica en curso —si no se manifestara igualmente en el escasísimo eco que tienen en ella las manifestaciones de partidos y sindicatos que se sitúan en la extrema izquierda. No se trata, pues, de que una actitud radical obrera haya sido sustituida por una actitud moderada de partidos y sindicatos de signo socialista (P. S. O. E., U. G. T.) y de signo comunista (P. C. E., CC. OO.) ante el sistema capitalista español, sino que *ambas* actitudes, de la clase y de las organizaciones, son moderadas" (8).

Ante semejante orientación, que no excluye las expectativas de un relativo igualitarismo y de una mayor justicia social, la posición del P. S. O. E. parece congruente, manteniendo primero una puja y la "identidad competitiva", marxista, para luego despegar progresivamente hacia la gestión reformista del sistema. Los principales problemas, visiblemente no resueltos, se planteaban para un Partido Comunista que había de intentar la conjugación de factores diversos: la herencia de una lucha minoritaria contra la dictadura, una tradición idealista de signo revolucionario, la consumación de sus proyectos de democratización del sistema y el ensayo de dar vida a una fuerza política interclasista —la alianza de las fuerzas del trabajo y de la cultura— tendente a un socialismo democrático. El pragmatismo no fue quizás la mejor respuesta a ese reto.

Por último, al fracaso orgánico se han sumado los problemas exteriores. En cuanto a la eficacia política del marxismo en Europa occidental, hay una dificultad de primer orden. Lo que en los años 30 constituía el polo principal de atracción, el proceso de edificación del socialismo en Rusia, se ha convertido en su opuesto. Entonces parecía que el socialismo perdía definitivamente su negativo carácter utópico, irreal, convirtiéndose por añadidura en la materialización del reino de lo racional sobre la historia. Ahora es todo lo contrario. Y con mayor gravedad aún si pensamos en que no se trata sólo de la ausencia de un referente sumamente útil a la hora de propugnar la supresión de las relaciones de dominio capitalista, sino de algo aún más complicado, con la exigencia de someter a dichas sociedades, que se reclaman del marxismo, a un análisis crítico marxista, lo que en definitiva supone una toma abierta de posición a favor de

unos movimientos de oposición internos al "socialismo real" donde en más de una ocasión abundan los elementos favorables, pura y simplemente, a la restauración capitalista. Por hablar de ejemplos claros, no resultaba difícil secundar los esfuerzos de comunismo democrático de Dubcek, pero es infinitamente más duro respaldar a pesar de todo —como se hace imprescindible hoy— el movimiento de los trabajadores católicos de Solidarnosć, en Polonia. En este punto, cabe citar unas observaciones recientes de Claudín, con las cuales, si quitamos la hojarasca circundante de apología del P. S. O. E. como agente de tránsito al socialismo en España, nos encontramos plenamente de acuerdo:

"Durante largo tiempo la contradicción entre las pretensiones científicas y revolucionarias de ese marxismo y la tozuda realidad de los hechos —la realidad de las sociedades del Este— quedó oscurecida, velada por el perdurable efecto cegador de las grandes revoluciones que estuvieron en su origen (...) En resumen, el hecho fundamental que pone en cuestión al marxismo es la conversión de partidos marxistas, dirigentes de las grandes revoluciones de este siglo, en partidos-estados de sistemas sociales cuyas características esenciales tienen muy poco que ver con el socialismo tal como el propio marxismo lo concibió y lo teorizó; de sistemas que han destruido la propiedad privada capitalista, pero han creado una propiedad estatal absoluta que escapa a todo control, a toda intervención de los trabajadores, y constituye la base económica de la nueva clase dirigente y privilegiada."

Partiendo de este hecho evidente y extraordinario, los detractores reaccionarios del marxismo, e incluso ideólogos que se dicen de izquierda —como algunos de los llamados "nuevos filósofos"— llegan hasta establecer una relación directa y necesaria entre la teoría de Marx y el Gulag. (...)

Es decir, el marxismo nos sigue siendo necesario no sólo para investigar las formaciones sociales capitalistas, sino las nuevas formaciones sociales del Este, totalmente imprevisibles para Marx" (9).

Conviene recordar que no era muy diferente la valoración de S. Carrillo en ese útil ensayo, hoy prácticamente en el olvido, que fue *Eurocomunismo y Estado*:

"De ahí que la lucha por el socialismo esté reclamando cada vez con mayor urgencia una crítica interna en el movimilento obrero y comunista, que ayude a encontrar los cami-

nos justos de superación de faltas y errores y a lograr una explicación de fenómenos históricos que siguen todavía en confusa penumbra."

"El esquema de Estado proletario que trazaba Lenin en *El Estado y la revolución* no se ha realizado prácticamente en ninguna parte y menos en el país que nos ha sido presentado y nos es presentado todavía hoy como modelo ideal (10)."

Hay, no obstante, diferencias sensibles entre ambas valoraciones. La crítica de Carrillo no deja de presentar, por un lado, reservas cautelares que abren el camino a una esperanza de "superación de faltas y errores", y, por otro, manifestaciones explícitas de adhesión a unos orígenes sin los que ve difícil la definición de su propio movimiento. El texto ilustra, pues, a la perfección, las dificultades con que, a excepción del P. C. I., han tropezado los partidos comunistas occidentales para marcar sus distancias teóricas respecto a un modelo de transformación social al que, de todas maneras, juzgan agotado. Las consecuencias han sido más graves de lo que a primera vista pudiera parecer, favoreciendo tal indeterminación la ausencia de un trabajo en profundidad para llevar al interior de los respectivos partidos la imprescindible adhesión a las nuevas pautas del comunismo democrático y, de paso, dando pie a posibles movimientos de oposición internos, en nombre de la ortodoxia aún no desechada, cuando no a repliegues decisivos a la hora de llevar a la esfera del propio partido-organización las exigencias del cambio. En todo caso, la timidez y las oscilaciones coyunturales han caracterizado una toma de posición que debiera haber servido de base de reflexión teórica para la definición de planteamientos alternativos. En el caso del comunismo español, lo ocurrido con las aportaciones de Azcárate y Schaff en el coloquio *Vías democráticas al socialismo* (Madrid, 1981) puede servir de muestra de tal indecisión. Decisiva, si se me permite el juego de palabras, a la hora de descalificar como movimiento operativo al comunismo democrático en el mercado político de las sociedades occidentales desarrolladas.

Pero no es sólo eso. La cita de Carrillo permite abordar otro tema decisivo para la vigencia política del marxismo de hoy: el fracaso a la hora de realizar los esquemas teóricos contenidos en *El Estado y la revolución* de Lenin. Lo que de inmediato nos lleva a otro tema de primera magnitud: la radical insuficiencia de la teoría marxista del Estado. Ello no obsta para que, como ha puesto de relieve Hobsbawm

en un reciente trabajo (11), Marx y Engels ofrezcan unas directrices muy precisas, y hasta ahora no invalidadas, sobre el sentido de la acción política de la clase obrera. Incluso que, en determinados casos, (ahí está el bosquejo engelsiano de la "revolución de la mayoría") den una ejemplar muestra de sentido histórico, de sensibilidad respecto a los cambios sufridos por el contexto en que se mueve la lucha de clases. Marx y Engels rompen con todo utopismo y contemplan la acción política del partido obrero en función de unas perspectivas de cambio en que la democracia representa una etapa esencial. Lenin seguirá la misma vía. Pero tanto en los fundadores como en el líder de Octubre esa etapa democrática constituye ante todo una plataforma de cara a una transformación socialista, cuyos perfiles políticos (tanto en la estimación de Marx sobre la Comuna, como en el *Estado y la revolución*) resultan postergados ante la desconfianza primordial que inspira el Estado constitucional, liberal, mediante el cual la burguesía decimonónica afirma su hegemonía. Todavía no han surgido Hitler ni Stalin: de ahí que tenga aún sentido, claramente defensivo pero lógico, la reserva fundamental ante el carácter burgués de la democracia, y consecuentemente el juego de significados entre "democracia" y "dictadura". En nuestra circunstancia histórica, las cosas han sufrido un cambio radical, en particular tras la imposibilidad de cambio desde el interior que demostró la intervención del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia, como en 1968 para aplastar la "primavera de Praga". No tienen ya sentido las esperanzas de una democratización de unos regímenes de "dictadura del proletariado" cada vez menos participativos, más anquilosados y más subordinados a la dirección soviética. En sentido contrario, la adaptación a la democracia viene significando "socialdemocracia", es decir, reformismo populista que en el mejor de los casos consigue sólo rectificaciones de detalle en la dominación capitalista. En la España del 83 sabemos ya algo de eso. De ahí que la vía del comunismo democrático, como propuesta de transformación radical y de inversión de las relaciones de poder respecto al dominio capitalista, tenga un espacio tan estrecho de penetración en la sociedad civil y en la política. Y que el replanteamiento de la teoría marxista del Estado aparezca como la condición primera para todo avance.

Pero, insistimos, estos inconvenientes en nada afectan a la validez general de la crítica marxista del capitalismo. Siempre, por supuesto, que entendamos el marxismo como un desarrollo teórico realizado a partir de Marx, y no como

conjunto de verdades ya establecidas, como nueva ortodoxia o nuevo "regreso a Marx" en la línea del llamado "marxismo-leninismo". Más que nunca, la gestión de los centros de poder capitalistas sobre la crisis presente suscita amenazas de autoritarismo, opresión y destrucción de la humanidad. A la vista de lo que está representando la "era Reagan", la hipótesis socialdemócrata de unas sociedades europeas/balnearios en que se congelasen los efectos negativos de la crisis y se lograra un contrato implícito con el Pentágono, sobre la base del antisovietismo a ultranza, a modo de pase para las reformas interiores, pertenece al campo de las ilusiones políticas. La reciente experiencia Mitterrand lo prueba decisivamente. La dinámica de las relaciones económicas y políticas se mueve en la actualidad en un orden mundial que no permite los dobles juegos de las piezas que asumen de antemano la subalternidad. Por eso resultan tan importantes aquellos movimientos sociales, como el pacifismo y la oposición al armamento nuclear, que quiebran irremisiblemente la lógica de *lo posible* en que tratan de situarnos las socialdemocracias de Europa occidental. Claro que, como bien sabemos desde los tiempos de la I Internacional, la exigencia de una alternativa teórica no significa por desgracia su configuración práctica.

Tal es la doble cara de Jano que presenta este centenario de Marx. En el orden sectorial, la afirmación del marxismo parece indiscutible en las ciencias sociales, más allá de cualquier ortodoxia. "El legado intelectual de Marx —reconoce un no marxista, Kolakowski— ha tenido una suerte parecida a la de Freud. Los creyentes ortodoxos aún existen, pero son despreciables como fuerza cultural, mientras la contribución del marxismo al conocimiento humanista, especialmente a las ciencias históricas, se ha convertido en su tema general subyacente, desconectado ya del sistema. En la actualidad no se necesita ser marxista para estudiar la historia de la literatura o pintura a la luz de los conflictos sociales de un período dado; y uno podrá hacerlo sin creer que el conjunto de la historia es la historia de la lucha de clases, etc." (12). Tal vez sea la historia el campo privilegiado, no sólo de la concepción teórica de Marx, sino de su incidencia sobre el pensamiento actual. Por esta razón, la historia se configura como el sector del conocimiento en que esa presencia puede matizarse mejor. Como apunta Hobsbawm, se trata de una influencia a través de los progresos de la historiografía marxista, de los temas y problemas por él introducidos y, a fin de cuentas, incluso de aquellos historiadores no marxistas que se ven obligados a reelaborar sus concepciones frente al impacto de Marx.

La observación de Hobsbawm rebasa, a nuestro entender, el campo estricto de la historia y resulta plenamente aplicable al plano de la política: "La influencia de Marx en la ciencia histórica de hoy, un siglo después de su muerte, descansa no sólo en los textos del propio Marx, sino también, y quizás fundamentalmente, en los esfuerzos de los marxistas posteriores para aplicar su método a los problemas concretos de la historia. Un gran pensador está vivo en la medida en que sus seguidores no se limitan a citar sus textos y a comentarlos, sino que usan sus métodos. En este sentido, como en otros campos de la teoría y de la práctica, Marx sigue vivo en la historia desde 1883: más vivo que cualquier otro pensador de este tiempo, con la posible excepción de Charles Darwin" (13).

Claro que la propia esencia del pensamiento de Marx rechaza esta afirmación exclusivamente sectorial, y por añadidura especulativa. La vigencia del marxismo requiere su consolidación, no sólo como perspectiva de interpretación, sino de transformación y de creación de la historia. No hay que insistir en que los fundamentos para ello sobran en la "era Reagan". Pero no deja de alzarse ante nosostros, incluso aquí y ahora dramáticamente, la advertencia de Hobsbawm: Marx seguirá vivo, no si regresamos a él como fuente de legitimidad para explicar nuestro fracaso, sino si somos capaces de *hacer* marxismo, de elaborar soluciones y planteamientos teóricos desde los que abordar la superación de la actual hegemonía del capitalismo. Lo que, de nuevo aquí y ahora, no parece pequeña tarea ni realizable a corto plazo.

NOTAS

1. Fernando Claudín: "En torno a algunas cuestiones fundamentales del marxismo", *Nuestras Ideas*, núm. 1, mayo-junio 1957, pág. 8.
2. Sin embargo, en agosto de 1976, cuando Felipe González define ante las Juventudes Socialistas la línea política socialista, el triunfo de Marx parece asegurado como seña de identidad del renacido P. S. O. E.: "Para nosotros —declara— asumir la historia es un problema de profundo convencimiento marxista. Y marxista en el sentido más serio de la expresión. Cuando nosotros decimos que

nuestro Partido es marxista, tenemos serias razones para decirlo. Pero entendemos que el marxismo no es dogma, no es una religión, no es el fundamento ideológico-político de una secta de iluminados; es, sobre todo, una metodología que, a partir de esa investigación de la historia, permite situar la lucha en el presente, y no sólo permite eso, sino algo que es mucho más ambicioso y mucho más importante; permite construir, conscientemente, la historia del porvenir que asuman las masas, y que sean, por consiguiente, estas masas las que puedan ofrecer una alternativa global, no sólo a una situación coyuntural, de dictadura o de residuos dictatoriales, sino a una situación que no es coyuntural, sino estructural, que es la de la opresión típica de la sociedad capitalista". Para explicar el cambio, hay que tener en cuenta, a nuestro juicio, la estrategia de puja que en aquellos tiempos mostraba el joven líder socialista para avalar su calidad de competidor del P. C. E. Pero, evidentemente, en el amplio recorrido que ha realizado la dirección socialista en estos siete años, hasta llegar al "reformismo tecnocrático" del presente, hay que incluir como factor explicativo el desgaste de las expectativas de transformación social sufrido por la izquierda europea en este tiempo de crisis y reestructuración de la dominación capitalista.

3. Un primer conjunto de trabajos renovadores sobre esta primera difusión del marximo en España y la formación del P. S. O. E., en el número 8-9 de "Estudios de Historia Social", monográfico sobre el tema con colaboraciones de Jacques Maurice, Michel Ralle, Manuel Pérez Ledesma, Antonio Elorza, Santiago Castillo, Pedro Ribas, Luis Arranz y Carlos Serrano.
4. Como guía para esta primera etapa, contamos con el estudio bibliográfico sobre la recepción del marxismo en España, a cargo de Pedro Ribas, aparecido primero fragmentariamente en diversas revistas "(Negaciones, Estudios de Historia Social)" y más tarde, en 1981, como libro.
5. Resumimos las aportaciones de Marta Bizcarrondo en su análisis sobre la difusión del marxismo en la Segunda República, en "Estudios de Historia Social", núm. 14, Madrid, 1980.
6. "Palabras del Caudillo", Madrid, 1943, pág. 340.
7. "Cuadernos de Ruedo Ibérico", núm. 1, París, 1965, pág, 16. Citamos esta revista de modo un poco forzado, para recordar el papel que jugó como punto de encuentro de una "intelligentsia" marxista, no comunista. Falta su estudio, e incluso carecemos, salvo excepciones contadas, de una identificación de los pseudónimos utilizados por sus colaboradores del interior que depararían hoy más de una sorpresa.
8. Victor Pérez Díaz: "Clase obrera, orden social y conciencia de clase"; Madrid, 1980.
9. Fernando Claudín: "Vigencia y/o crisis del marxismo", cit. apud. "Dialéctica", Puebla (México), junio de 1980, págs. 108-109.
10. Santiago Carrillo: "Eurocomunismo y Estado"; Barcelona, 1977; pág. 197.
11. E. J. Hobsbawm: "Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo", en "Storia del marxismo", de Einaudi Ed., t. I, Turin, 1978, págs, 245-287. Hay trad. española en Bruguera.
12. Leszek Kolakowski: "Main Currents of Marxism"; Oxford, 1978; pág. 524.
13. Eric Hobsbawm: "Karl Marx und die Geschichtwissenschaft. Thesen", en la Conferencia extraordinaria "Marxismus und Geschichtwissenschaft", Linz, 6-9 enero 1983, pág. 3.

LA INFLUENCIA DEL MARXISMO EUROPEO EN LOS ORIGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO (1)

Santiago CASTILLO
Profesor del Dpt.° de Historia, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Univ. Complutense

El título dado a esta ponencia es "La influencia del marxismo europeo en los orígenes del movimiento obrero". Antes de entrar en ella, quisiera delimitar brevemente qué es lo que aquí vamos a entender por marxismo europeo y por orígenes del movimiento obrero.

"El marxismo europeo" lo vamos a contemplar partiendo de que en las décadas finales del siglo XIX se comienzan a constituir una serie de organizaciones obreras, partidos, sindicatos, etc., que se reclaman del marxismo o de la teoría marxista. Así, pues, vamos a intentar ver cuál de estos movimientos sindicales o partidarios y en qué medida, por qué canales, y de qué forma, influyen dentro de nuestras fronteras en el socialismo español de finales de siglo.

En otras palabras, partir de la consideración de toda esa serie de líderes o ideólogos socialistas que se consideraban a sí mismos marxistas y que tenían por realización de la teoría

(1) Como complemento y desarrollo de algunas afirmaciones realizadas en esta conferencia pueden consultarse las siguientes publicaciones de su autor:
José Mesa (1831-1904) y el socialismo español, "Revista de Estudios Sociales", Madrid, 1975, nº 14-15, p. 77-126 (en colaboración con Juan José Castillo).
Las relaciones de la prensa obrera francesa con "El Socialista" (1886-1890), "Revista de Trabajo", nº 56, 1976, p. 85-136.
La labor editorial del PSOE en el siglo XIX, "Estudios de Historia Social", 1979, nº 8-9, p. 197-206.

marxista los movimientos que ellos encabezaban o dirigían, y observar cuáles y en qué medida tienen importancia en la recepción del marxismo dentro del movimiento obrero español.

Por tanto voy a dejar fuera de mi exposición, precisamete, lo más constitutivo del marxismo: las propias teorías de Marx y Engels, en función de que precisamente sobre su difusión en España hablará después Pedro Ribas en la segunda parte de este acto.

De lo anterior casi se desprende que aquí vamos a usar el término "orígenes del movimiento obrero" en función de la relación marxismo-movimiento obrero desde los primeros momentos en que empiezan a aparecer textos marxistas en nuestro país y adquirir influencia hasta los años de comienzos del siglo XX. En otras palabras, prácticamente los treinta años desde la coyuntura de los años 70 en que la I Internacional se constituye en nuestro país y empieza a haber algunas personas que se reclaman del marxismo y que intentan aplicarlo como módulo organizativo hasta los años de comienzos de siglo.

¿Por qué delimito como orígenes sólo este período? ¿Por qué nos vamos a referir a ese *lapsus* hasta 1900-1903? En principio, porque entendemos por *orígenes* de algo el período previo a que ese algo se consolide. Y como voy a intentar mostrar, a comienzos de siglo ya está de forma consolidada.

Por un lado, el movimiento obrero que se había reclamado de marxismo, es decir, el Partido Socialista Obrero Español y la Unión General de Trabajadores, que durante los años anteriores no va a tener gran influencia cuantitativa, y sí la va a comenzar a tener a partir de comienzos de siglo. Por lo tanto hay un cambio ahí de unos orígenes de estructuras que están poco implantadas, con poca fuerza, hasta unos años en que comienzan a tener cierto peso, que son los años de principios de siglo. Primera razón por la que rompemos ahí la cuestión de los orígenes.

Por otra parte, porque una de las formas de saber si hubo influencia de unos ciertos socialismos o de otros, es a través de lo que en España se publicaba y, por ello, se podía leer, etc. Y también a comienzos de siglo hay una ruptura en cuanto a las publicaciones que se hacen en este país.

Hasta comienzos del siglo las traducciones, los textos socialistas de Marx o Engels, o de cualquiera de los socialis-

tas europeos que tienen cierta incidencia en España, son textos publicados por el movimiento obrero. Es decir, por el Partido Socialista, por las bibliotecas socialistas y, en menor medida, por algunas publicaciones de la UGT, etc. A partir de los años 1900 ya se puede constatar que ya no es sólo el socialismo el que edita textos de Marx. E incluso que ya no es *tanto* el socialismo, sino que textos marxistas o textos de socialistas europeos son publicados por otras editoriales, y esto indica otro nivel de recepción, otro nivel de público, otro nivel de problemas. Por esas razones delimitamos "orígenes del movimiento obrero" hasta comienzos de siglo.

Entremos entonces a ver los distintos momentos y las distintas formas de introducción o de influencias de estos socialismos en nuestro país.

Habría un primer período muy breve que son los años 70-73, es decir, los años en que la Internacional se introduce en nuestro país, se constituye, se desarrolla, etc., y llega hasta esos momentos en que la Primera República es rota por un golpe militar que prepara la transición a la restauración monárquica.

Esos son años que todos conocemos, o por lo menos de los que tenemos referencias, en que la Internacional se implanta, pero son también los años en que la Internacional entra en crisis en función de lo que podríamos llamar, esquematizando mucho, las polémicas bakuninistas-marxistas. Sabemos que en nuestro país además —es un dato constatado cuantitativamente— la rama que podríamos llamar, entre comillas anarquista o bakuninista, es la que lleva el sector más cuantitativo, prácticamente íntegramente, a la Internacional a su cauce. Es decir, que el bakuninismo va a ser lo imperante y sólo queda un pequeño grupo, (los "nueve" les llamarán los bakuninistas con cierta ironía), la Nueva Federación Madrileña, en el que están H. Pauly, J. Mesa, Pablo Iglesias, Francisco Mora, en fin, una serie de personalidades después en el movimiento obrero, pero que entonces son la mayoría de ellos jóvenes, que han sido miembros del Comité Federal de la A. I. T., pero que en realidad son un pequeño grupo que no tiene gran incidencia.

Es la primera entrada de textos marxistas en nuestro país. La primera entrada de textos directamente de Marx: la primera edición del *Manifiesto Comunista*, el *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores*, etc... Son una serie de textos marxistas que no son plena-

mente *asumidos* por los socialistas que quedan desbancados de la Internacional, sino simplemente textos que, en función de la lucha ideológica que se mantiene con la otra fracción de la Internacional, *se usan*, fundamentalmente, para defender la dicotomía partido político-sindicatos, respecto al tipo de concepción organizativa de los trabajadores, que entraña el bakuninismo.

Sobre esa época no vamos a entrar mucho, porque en realidad no hay ninguna influencia del socialismo europeo; hay una mínima recepción —conflictivo, como analizó muy bien el profesor Elorza hace dos días— en función de que es clara la cosmovisión de tipo republicano que tienen estos militantes obreros en ese momento, que asumen el marxismo con una serie de contradicciones o de incongruencias a nivel teórico, en solapamientos de lo que puede ser bakuninismo más marxismo, sin ver muy claramente lo que supone partido político y sindicato separado, como tipo de organización, etc. En todo caso, para mi exposición es prácticamente un período irrelevante, en función de que no hay todavía socialismos marxistas europeos y, por tanto, no influyen en nuestro país.

Habría una segunda etapa que son los años 74-79, en la que sí impiezan ya unas claras influencias de socialismo europeo en el grupo madrileño. Yo titularía este período —por hacerlo de alguna forma— como el de *la importancia de un hombre: José Mesa*, un gran socialista español, miembro de este pequeño grupo de la Nueva Federación Madrileña. Este hombre, tipógrafo y, posteriormente, periodista, era la persona que había traducido el *Manifiesto Comunista* en el año 72 y otros textos de Marx. Mesa pasa en el 74, en el período de la Restauración, a trabajar en París enviado por la empresa periodística para la que trabajaba, *La Moda Elegante Ilustrada*, y otras publicaciones en las que él hacía maquetas y remodelación de artículos extranjeros y traducción de algunos de ellos. Mesa conoce y traduce el alemán, traduce perfectamente el francés y, es probable, aunque no tenemos indicios ciertos, de que también el inglés le sea un idioma relativamente familiar. En fin, este hombre pasa a Francia en el año 74 y allí va, por un lado, a mantener relaciones con Marx y Engels y con Paul Lafargue y Laura Marx, que en esos momentos, 75-76, están todavía residiendo en Londres y, por otro lado, al mismo tiempo entra en relación, inmediatamente que vuelve a París, con Jules Guesde que va a ser uno de los grandes promotores del Partido Socialista en Francia a partir del 77. Guesde provenía del bakuninismo, pero a partir del 77

se sentirá atraído hacia el marxismo y será una de las claves en la fundación del Partido Obrero Francés.

Estos contactos con Marx y Engels y, sobre todo, con el socialismo francés, no son meros contactos de relación —en el caso del socialismo francés— sino que incluso son contactos importantes para el propio socialismo francés, en función de que Mesa le va a señalar a Guesde una serie de textos marxistas, cuya lectura cooperará a la transformación hacia el marxismo de Guesde. Es decir, que Mesa no sólo va a tener influencia, por lo que vamos a decir después, hacia España, sino incluso en la propia formación del Partido Socialista Francés. Trabajará con los socialistas parisinos en la fundación del diario *L'Egalité* primer periódico que abre el proceso hacia la formación de un Partido Socialista en Francia. Después colaborará también en otros periódicos como *L' Emancipation* de Lyon. Pero a la vez, y sobre todo, Mesa tiene gran influencia cara a trasladar el socialismo francés hacia España. Del 74 al 79 los socialistas españoles están en la clandestinidad como lo está, prácticamente, todo el movimiento obrero español. No son Partido hasta el 79, pero están intentando constituirlo desde años antes. En la clandestinidad como Partido, aunque muy actuantes en organizaciones sindicales como la *Asociación Madrileña de Tipógrafos*, en la cual Pablo Iglesias y otros líderes como Quejido, Gómez Latorre, etc., van a tener un papel destacado en esos años, y a partir de los años 80 mucho más.

En este sentido, el interés que tiene Mesa en las consideraciones que estamos haciendo es que precisamente hasta los años en que puedan salir a la situación de legalidad como Partido, (que será a partir del año 81 con la implantación del *turno*, del cambio de Cánovas por Sagasta y de la permisividad de funcionamiento de partidos no dinásticos, republicanos y obreros, etc.), lo que va a estar haciendo Mesa es enviar todas las publicaciones socialistas francesas a España. Es decir, que en los períodos previos a la fundación del Partido Socialista Obrero Español las lecturas del socialismo europeo que se tienen en nuestro país, van a ser las lecturas francesas: lecturas de Guesde, de algunos folletos de Lafargue; lecturas, también de Gabriel Deville que son los tres dirigentes franceses fundamentales en estos años hasta finales del siglo en que entrarán con fuerza otros como Jaurés.

Por lo tanto cuando se funda el Partido en Madrid en el año 79, y en los años primeros de su andadura, nos encontramos con que se tienen algunas relaciones mínimas con

Marx y Engels, a través de relaciones postales, y una relación muy grande con los franceses que están enviando constantemente sus publicaciones, algunos de los cuales tienen después —ya lo veremos— gran importancia respecto al tipo de marxismo que aquí se va a asimilar, en función de que Guesde, como veremos más adelante, tiene unas concepciones marxistas bastante entrecomillables, incluso en alguno de sus aspectos bastante contrarias a algunos planteamientos marxistas.

Tanto las relaciones con Marx-Engels, como las relaciones con Francia son por intermedio de José Mesa. A partir de ahora entraremos en otras etapas en las que no hablaremos tanto del papel de Mesa, pero sí quisiera decir que va a mantener un rol fundamental en el socialismo español hasta su muerte a comienzos de siglo. Porque va a ser el traductor de una serie de obras de Marx como la *Miseria de la filosofía* en años posteriores, además de bastantes artículos de socialistas franceses, etc. Quiero decir que en etapas sucesivas va a tener un papel destacado aunque ya no hablaremos más de él para intentar comprimir los restos fundamentales de todo este período. De todas maneras, en estos momentos no es sólo un papel destacado sino *imprescindible*: es practicamente el único nexo del socialismo español con el extranjero.

Entraríamos después de este período en los años 86-95. Toda una década. ¿Por qué partimos del 86? Fundamentalmente porque es cuando se empieza a hacer una recepción y una difusión amplia del socialismo en España. En 1886 se edita por primera vez y, desde entonces sin interrupción por muchos años, el órgano del PSOE en Madrid, *El Socialista*, que posteriormente pasará a ser órgano general del Partido, pero que de momento es órgano de la Agrupación Madrileña.

El Socialista empieza a publicarse en el 86 y acotamos la fecha del 95 porque veremos que en estos primeros diez años hay una serie de características comunes, y que a partir del 95 hasta 1903 se van a modificar algunas de estas características. ¿Cuál es la fuente fundamental de información y de formación que tienen los redactores de *El Socialista*, es decir, los únicos socialistas españoles en ese momento (salvo el pequeño grupo de Barcelona o el minúsculo de Manresa, o los diez —que nunca superan la decena— de Guadalajara, o de otros mínimos grupos en España)? La información y la formación que tienen es obviamente la que les ha provenido de los textos franceses. Es decir, lo que los autores franceses

asimilan y la forma de asimilarlo que tienen dichos autores. Las relaciones internacionales que mantienen los socialistas españoles en el momento de la fundación del Partido y en los años inmediatamente posteriores con el marxismo europeo es, pura y simplemente, la relación a través de un intermediario: el socialismo francés.

Este socialismo francés, tomado a través de los folletos, del periódico *L'Egalité* y después de *Le Socialiste*, que se ha fundado un año antes en París, como órgano del partido francés. Está vinculado a la formación e información del socialismo galo, se une a la precariedad de medios que tienen los socialistas madrileños. Prácticamente elaboran su periódico en el escaso tiempo libre que les queda después de soportar diez o más horas de trabajo. Elaborarlo significa componerlo, maquetarlo, editarlo, distribuirlo, etc., todas las labores fundamentales hechas por ellos en función de abaratar el precio del periódico. Y aún así nada más empezar, a los pocos meses, ya están en crisis de fondos, afortunadamente superada a través del sacrificio de muchos de estos obreros.

Pues bien, esta precariedad de medios y la formación completamente francesa va a hacer que *El Socialista* sea, durante estos diez primeros años prácticamente una labor de traductores y de traducciones del francés.

No voy ahora a cuantificar las distintas secciones —lo hice en un trabajo publicado hace más de seis o siete años —pero puedo decir, en términos muy genéricos, que bastante más de la mitad del periódico *El Socialista* es traducción directa de *Le Socialiste* francés. Sean cartas francesas de líderes internacionales (alemanes, ingleses, etc.) que aparecen en *El Socialista*, y dan la apariencia de que tienen unas relaciones con todo el socialismo europeo, pero son cartas recogidas de *Le Socialiste*, traducidas y publicadas en España. Incluso, para evitar que se vea el retraso en ellas, cuando la fecha del periódico francés es muy diferente a la fecha española, es decir, se han tardado 2 ó 3 semanas, porque no había espacio para publicarlas o porque no se ha conseguido traducir en ese momento, se cambia la fecha, para que parezca que es más reciente y es una carta dirigida directamente al socialismo español.

En fin, hay una gran componente también de textos teóricos de Guesde, de Deville, de Lafargue, etc.; hay también una serie de noticias concretas a nivel internacional. Pero lo que más nos interesa resaltar aquí es que las relaciones con el

socialismo europeo provienen directamente de Francia a través de traducir lo que allí se recibe. No existe relación directa con España del resto del socialismo europeo.

El mismo título de *El Socialista* era una copia de *Le Socialiste*, y si leemos las obras de Morato veremos que dice que hasta se buscó en las fundiciones de tipos de composición parecidos a los del propio *Socialiste* francés. Mimetismo de agradecimiento, porque es la única formación que ellos habían tenido y el único apoyo también, en esos momentos, que tienen de un socialismo extranjero.

De todas maneras, sobre la componente ideológica del Partido también hay un aspecto importante para ver las relaciones que se tienen con el socialismo europeo. ¿Qué es lo que *El Socialista* está publicando como textos teóricos que, por un lado son leídos por sus redactores y son reconocidos como buenos en función de que se traducen y se publican y, por otro lado, se ofertan a los militantes como lecturas marxistas, como lecturas socialistas?

Pues de estos primeros diez años, hasta el 95, la mayoría de los textos son: *La jornada legal de trabajo reducida a ocho horas*, de Lafargue, *Estudio acerca del socialismo científico*, de Deville; *Colectivismo*, conferencia de Guesde; *Evolución y revolución*, un texto sin firma de *L'Egalité* de 1877; *La huelga general juzgada por Deville*, que es parte de otro folleto de Deville; es decir, los textos teóricos que se presentan son textos exclusivamente franceses. Textos que eran folletos recibidos hacía años; que al ser publicados ahora denota que se aceptan y denotan que además se consideran como el marxismo o como el socialismo que hay que editar. Por supuesto también se editan los pocos textos de Marx y Engels que se tienen a mano y que son el *Manifiesto Comunista* y algunos otros, pero, insisto, yo no entro en ellos porque eso será el objeto de la explicación de Pedro Ribas. Los textos de Marx y Engels son muy pocos y, en cuanto se trasvasan esos textos de Marx se tienen, automáticamente, se recurre a la traducción directísima de textos franceses.

Si pasamos a los folletos, no a los textos que se editan dentro del periódico como artículos o series de artículos, sino a los folletos que las bibliotecas del Partido editan tendríamos: en el 86-87 *Manifiesto Comunista* y *Socialismo utópico* en cuanto a textos clásicos; luego *Ley de los salarios y sus consecuencias*, de Guesde, que para los que asistiesen a la conferencia de ayer supongo que el profesor Jiménez Araya

les explicaría las insuficiencias respecto a la asimilación de lo que puede ser el marxismo que se contiene en este tipo de textos de Guesde; es la Ley llassallana, es la cuestión de la Ley de bronce de los salarios (teoría bastante contraria a la teoría marxista), y *El Capital resumido*, de Deville. En el 89-90: *Colectivismo y Revolución*, de Guesde; *Autonomía y la jornada legal de ocho horas*, y sólo un texto de Marx —por cierto muy clave— en el 91, la *Miseria de la Filosofía*, y a partir de ahí hasta el 95 nada más que otro folleto, *Colectivismo*, otra vez de Jules Guesde.

Por tanto sólo hay estas traducciones francesas más las traducciones de los textos clásicos de que se dispone, y sólo hay una traducción inglesa, como serie de artículos, que es *El catecismo socialista*, de Joynes, que está traducido de un texto inglés, que no podría afirmar que esté reetraducido del francés, pero probablemente lo estuviese. Podría haber la salvedad de que Antonio Atienza, que es la única persona en el grupo que domina el inglés a nivel de traducciones, y que va a traducir *El socialismo utópico*, de Engels, pueda haber traducido también este texto del inglés. Y además un texto en plan catecismo, de qué es la plus-valía, qué es el obrero, etc. Por cierto, texto que va a ser reeditado a final de siglo, por ejemplo, por *La voz del Pueblo* en Santander y por otros periódicos. Lo que indirectamente indica la pobreza de disponibilidad de nuevos textos que se tiene incluso diez años después, a comienzos de siglo, por el socialismo español.

Por tanto, tenemos una preponderancia total de textos franceses, y si tuviésemos que hacer una valoración de estos primeros diez años, lo haría leyendo lo que ya escribí hace algún tiempo, sería en resumen y esquemáticamente: precariedad y oscilación de medios y militantes; carácter de obreros manuales de la práctica totalidad de estos últimos, que añaden a un amplio horario de trabajo como asalariados el tiempo dedicado a la organización y propaganda. Todo ello unido a la limitación subsidiaria de idiomas conocidos, produce que los socialistas madrileños en sus diez primeros años, además de realizar una amplia y repetitiva traslación a nuestro idioma de las teorías francesas, se asomen, al socialismo mundial a través de las ventanas que las publicaciones francesas les ofrecen.

Para el socialismo español es una época en la que, como dirá años después uno de sus más caracterizados militantes, Antonio García Quejido, necesitaba textos que explicaran los fundamentos teóricos de una doctrina simplemente pre-

sentida entonces, y estudios preliminares, parcelarios, en que se contrastaran con detalle las diversas fases de los hechos que cimentan la teoría general. Estos fundamentos y estos estudios los encuentran en los textos franceses y especialmente en los de Guesde, que de los socialistas franceses es el que más esquemática e imperfectamente ha asimilado las teorías marxistas, sobre todo en sus primeros escritos, *La ley de los salarios* y *Colectivismo y Revolución*.

El socialismo francés es por tanto totalmente dominante, pero en estos años ya comienza a haber, a partir de que se constituye el Partido Socialista Italiano en 1892 (bajo el aglutinante de Turati y otros militantes de entonces), una cierta influencia del socialismo italiano. Influencia que se detecta, de momento no tanto en cuanto a los textos italianos que se publican (artículos sueltos, no de series, de Turati, de D'Amicis, en fin, de una serie de militantes italianos), sino en cuanto al tipo de táctica que está empleando el Partido Socialista Italiano que en España se asume y sirve para justificar la propia táctica española: táctica de clase contra clase, la imposibilidad de aliarse con los partidos de tipo republicano. Para ello se recogen textos de Turati, por ejemplo, en 1893, en el Congreso Internacional de Zurich o de *La lotta de classe* que es el órgano del Partido Italiano, defendiendo la no alianza con otros partidos, y se reproducen rápidamente en España añadiendo que se hace porque conscientemente se está de acuerdo con este tipo de planteamiento de los compañeros italianos y es lo que en España venimos haciendo. No es una reproducción como tantas cosas, sino una reproducción como *modelo* de lo que debe ser la política de un partido socialista.

Ahora bien, en el caso italiano, la justificación de la lucha de clase contra clase y de una separación drástica, en los primeros años de la década del 90, es una separación en función de romper el cordón umbilical con la propia burguesía en esos momentos, para hacer el traslado de esa burguesía positivista de la que Turati es un miembro también, o de esos teóricos que han estado escribiendo en diarios de tipo positivista, y dejar delimitado claramente que se ha dado un paso fundamental en la constitución de un partido obrero, y que esto no es una burguesía más radicalizada, etc. Es decir, que a partir del 94 con la reacción o la represión de Crespí, y cuando empieza a entrar ya el partido en otra dinámica, el mismo Turati dará el viraje o el cambio en función de buscar otra política de alianzas, de tácticas concretas del partido. Mientras que en nuestro país, cuando se dé ese cambio, ese

tipo de cambio, no se reflejará en *El Socialista*; ya no coincide con la táctica que el partido mantiene y por tanto ya no interesa. Lo que sí se va a reflejar fundamentalmente es toda una serie de escritos generales de socialistas italianos, que sí seguirán publicándose en España. pero no la nueva táctica.

Esto también denota por parte española la parvedad de discusión o la imposibilidad de hacer frente a una justificación de cambios en momentos determinados. Por supuesto que la situación italiana era bastante diferente en cuanto a relación intelectuales con partido, en cuanto a relación partidos republicanos con obreros, etc. Entre otras coasas, porque entre los líderes del partido italiano hay intelectuales o miembros de la burguesía que se trasvasan al partido, mientras que en este país hasta 1910 la burguesía en general se dedicará a despreciar al partido obrero, llegando a llamarlos socialistas retribuidos, diciéndoles que se dejan meter en la cárcel para evitar los sablazos de la guardia civil, y cuestiones de este tipo. Y esto no lo dice la reacción, lo dice *La Justicia*, que es el órgano salmeroniano del republicanismo, lo dice *El País* que es el órgano zorrillista, y lo dice *El Pueblo*, que es el órgano republicano de Valencia, o lo dice *La Voz Montañesa* que es el órgano republicano federal de Santander; y esto lo están diciendo en los 94-96.

En España la posibilidad de alianzas es débil, dado el nivel de enfrentamiento. Las causas y los factores de este enfrentamiento son muy complejas y no podemos entrar aquí en su análisis.

Pero volvamos a los componentes ideológicos del socialismo español. En estos momentos no existe una cuestión fundamental, como en otros socialismos; un intento de sistematización. Se están recibiendo influencias francesas. Influencias que son diferentes en cuanto a los textos de Deville o de Lafargue, con los textos de Guesde. Se están recibiendo influencias alemanas; algunos textos alemanes traducidos del francés. Entonces el partido tendría que haberse planteado la posibilidad de conjugar todas estas influencias para sacar una teoría adecuada. No hay intento. El único intento quizás es de Antonio García Quejido, proponiéndose fundar una revista teórica, *La Nueva Era* en 1892, que sólo la publicará diez años después. En el 92, cuando intenta crear su revista teórica en Barcelona resulta que en estos mismos meses tiene que dejar de publicarse *La Guerra Social* que es el órgano del socialismo barcelonés, por falta de fondos. Por lo tanto, difícilmente podían crear una revista cuando, desgraciadamente,

su precaria situación les hacía interrumpir la propia edición del semanario oficial del Partido en Cataluña.

Pasamos rápidamente a los años 96 a 1900. Los titularía en términos genéricos "las viejas y las nuevas influencias", en el sentido de que van a seguir operantes las influencias del socialismo francés, pero a la vez van a comenzar a tener peso otro tipo de influencias. Tanto de los italianos como las provenientes de la Argentina, como veremos.

Antes de entrar en ello me gustaría recordar que del 96 hasta el 1900 las estructuras del Partido y de la UGT siguen en una situación bastante precaria. Hay creación de nuevos grupos, disolución de otros, etc., pero no hay una implantación general fuerte, por lo tanto la estructura de base del socialismo es una estructura mínima, que sólo empezará a despegar a partir del 99, quizás del 98. En todo caso, al final del XIX es cuando empieza este despegue, que sólo será verdaderamente importante a partir del nuevo siglo.

Se dan en este período varios intentos de hacer una sólida, o por lo menos menos deslavazada, recepción del marxismo y de los socialismos europeos. El primer intento procede del propio órgano del partido, *El Socialista*. En el 96 se va a cambiar completamente su formato y dar entrada a nuevas secciones y planteamientos. Entre ellos, por ejemplo, una sección que se llamará "Colaboraciones burguesas", en la cual se reproducen textos de escritores burgueses como pueden ser Emilia Pardo Bazán, Vital Aza, Benavente, Benot, el gran republicano federal de la Ley del trabajo de los niños del 73, L. Figuerola..., en fin, toda una serie de autores.

A la vez hay un segundo intento, que es la constitución de una biblioteca socialista que edite durante todo el año. Es decir, que vaya publicando por entregas, que depués componen folletos que se pueden encuadernar como libros; o sea, un intento de mantener de forma sistemática la publicación de obras.

El problema, como decía Morato, (administrador de *El Socialista*) es que no tenían quien vulgarizase. Cómo vamos a tener quien vulgarice, venía a decir, si la gente que estamos aquí haciendo el periódico no tenemos tiempo ni de hacerlo. Si el único momento en que Pablo Iglesias puede leer los montones de folletos que se agolpan enla mesa es *ahora* que está encerrado en la cárcel por su participación en la huelga del textil malagueño. Si sólo así podían leer folletos, era difícil

pedirles teorizar. Esto se lo dirá abiertamente a Unamuno en carta particualr. En ella también le explica otra serie de cosas interesantes, como son su propio cambio de actitud respecto a su compresión del marxismo. Morato viene a decirle: "Yo hasta hace poco creía que lo económico era la única causa que determinaba inmediatamente toda la superestructura: la religión, el derecho, etc., ahora pienso que es la causa principal pero no la *única* y que hay mediaciones entre ambas estructuras". Es decir, una situación que es clara repercusión de la publicación de las cartas de Engels en 1895, en Alemania y en 1896 en Argentina y, esa traducción que se hace en Argentina, los españoles la reproducirán en nuestro país. Cartas que intentan aclarar a algunos autores que habían interpretado el materialismo histórico como una cuestión de causa-efecto y cómo un determinismo pura y absolutamente economicista.

Morato va a traducir los primeros folletos que se editan por entregas y van a seguir siendo folletos franceses, pero folletos mucho más importantes y mucho más adecuados al marxismo, como es *La evolución del capital*, de Deville; *El materialismo económico*, de Lafargue, y *El comunismo primitivo en la revolución económica*. Textos que son mucho más adecuados, o por lo menos mucho menos inadecuados a lo que pueden ser los textos de Guesde que habían sido los prioritarios hasta entonces. Además, Morato va a editar un texto suyo: *Notas para la historia de los modos de producción en España*.

Texto histórico que lamentablemente se queda justo en los comienzos de la España del siglo XIX. Pero de todas maneras tiene algunas páginas que —lo he dicho varias veces y lo vuelvo a repetir— denotan que Morato es el primer historiador *marxista* de este país. Esas últimas páginas sobre el siglo XIX español, esbozan francamente lo que en los últimos años se ha indicado por algunos autores como la diferenciación entre conceptos como revolución burguesa, desarrollo capitalista y revolución democrático-burguesa.

Morato es, pues, una persona que verdaderamente está intentando un tipo de marxismo discursivo en nuestro país en estos momentos.

Habrá otro intento, también a nivel individual, que es la publicación de *La Ilustración Obrera* en 1897 por el importante socialista de este período del movimiento obrero Alvaro Ortiz. Ortiz era miembro de la Asociación del Arte de Impri-

mir, después tendrá que salir hacia el 85 para Santander, que era su tierra, y va allí a fundar el partido; va a ser su alma durante varios años. Pero tiene que venirse de allí otra vez a buscar trabajo en Madrid, y aquí para procurarse un *modus vivendi* crea una revista teórica que sólo dura unos meses, porque no hay posibilidades de mantenerla en función de que no hay lectores, hasta el punto de que se piensa puede hacer *competencia* a *El Socialista*. Volverá a Santander en el 98 con Isidoro Acevedo y dirigirá durante varios años "*La voz del Pueblo*", órgano socialista de aquella ciudad. Pasará después a dirigir "*La lucha de clases*" que es uno de los semanarios más importantes del Partido desde el 94. Acabará ciego, tendrá que retirarse de esta dirección y morirá en la pobreza, ciego y enfermo pocos años después.

Este hombre también hace este intento y va a publicar las cartas de Engels a que nos hemos referido, precisamente en su revista. También publicará otro texto de Engels: *Programa de los emigrados comunistas blanquistas.*

En fin, otro intento clave y fundamental, esta vez con más éxito, va a ser la publicación por García Quejido de la *Biblioteca de Ciencias Sociales*, en la que va a editar *Principios Socialistas*, de Deville, en la que se recopilaban muchos de los textos que se habían traducido pero en un nuevo libro compacto, con nuevos textos, que recogían, en cuanto a interpretación marxista, las transformaciones que se estaban produciendo en el Partido Socialista Francés. Pero además, Quejido realizaba una edición fundamental: el primer tomo de *El Capital*. La traducción verdaderamente cuidada de Juan Bautista Justo, lider del socialismo argentino, que se la envió en partes, porque la va publicando por entregas —después las reagrupará y las venderá como libro— durante el 97-98. Las traducciones, escritas a mano por Justo, llegan desde Argentina por correo marítimo, y Quejido se ha montado su imprentita y él mismo lo compone. Digamos, entre paréntesis, que por lo menos sabemos que un socialista español se leyó el primer tomo de *El Capital* íntegro en 1897-98, porque lo compuso él de su propia mano y lo distribuyó. De esta edición supongo que Pedro Ribas nos hablará después.

Otro nuevo aspecto que me interesa resaltar aquí es una nueva influencia de un socialismo extranjero. Es el socialismo argentino, que, desde 1896, está editando folletos, generalmente traducciones de folletos editados en Italia, aunque no siempre de autores italianos. Los editan en Buenos Aires, desde donde envían una cantidad a España y *El Socia-*

lista los vende como hace con sus propios folletos. Entre ellos hay textos que tienen algún interés para comprender el tipo de asimilación que se tiene del marxismo. Por ejemplo textos de Loria, que ponen en cuestión la teoría del valor de Marx, es decir, textos que se enfrentan directamente con la teoría marxista.

Pero también nos interesa constatar que esas traducciones argentinas refuerzan los textos franceses, porque el *Derecho a la pereza*, de Lafargue lo han traducido del francés los italianos, y los argentinos lo traducen del italiano. Aquí, en España se vende esa última versión.

Pero, sin duda, lo más interesante son los nuevos textos de los propios socialistas argentinos: los textos de Juan Bautista Justo. Estos escritos, fundamentalmente son: *En los Estados Unidos, apuntes escritos en 1895 por un periodista obrero*, folleto que venderá *El Socialista* y lo reproducirá en sus páginas *La lucha de clases*. También la *Teoría científica de la historia y la política argentina* y, sobre todo, el folleto *Cooperación Obrera*, que será vendido y reproducido por *El Socialista* en sus páginas.

¿Por qué digo *sobre todo* estos textos? Por los puntos de vista que Juan Bautista Justo defiende en ellos.*

Es decir, que se están introduciendo una serie de formulaciones diversas, e incluso *contrarias* al marxismo, junto a los textos clásicos de Marx, sin que se haga ninguna labor

---

* "En Cooperación obrera, Justo exponía que "(...) tanto en el Manifiesto Comunista, como en sus otras obras más importantes, Marx y Engels han sostenido que la consecuencia del sistema capitalista era "la creciente miseria, opresión, servidumbre, degradación..., de la clase trabajadora", de la misma clase a la cual señalaban una misión histórica tan grande. Esa contradicción les obligó a recurrir a los artificios de la metafísica para explicar la revolución social que preveían, y, a decir, por ejemplo, que la sociedad se transformará en virtud de su "propia, interna e inevitable dialéctica, o en virtud de la "negación de la negación". "Para los trabajadores y para la ciencia esas fórmulas no quieren decir nada. Por mi parte nunca las he entendido y he buscado por otro camino la explicación que ellas me daban. Mis lecturas y lo que he visto en el mundo me han conducido al modo de ver que he expuesto ya en varias conferencias (...) que toda una serie de datos prueba la elevación material e intelectual de la clase obrera en los países de capitalismo más adelantado". Tras enumerar toda una serie de conquistas obreras que justificarían su aserto, Justo añadía algo que recuerda directamente a Bernstein: "No nos dejemos cegar por preocupaciones del partido, ni engañar por los mirajes de la autopía..." "No confundamos la finalidad aparente de nuestra conducta con su finalidad real. ¡Cuántas veces está

de recapitulación de qué es lo que se publica, por qué se hace, etc.

Por otra parte, y para terminar, hay una desconexión sobre la que ustedes probablemente se estén preguntando, ¿y el socialismo alemán? No hay prácticamente ninguna conexión con el socialismo alemán, salvo cuando Mesa envía algún texto alemán traducido, porque desgraciadamente, en el grupo madrileño no hay nadie que sepa alemán. Se recibe toda la prensa alemana, (también se envían todos los periódiscos socialistas a Alemania), pero se archivan y se amontonan. Cuando se considera que hay una cosa muy importante, se le manda a personas como Dorado Montero o a Unamuno, a ver si les pueden traducir aquello, a algún otro abogado o intelectual que en ese momento tenga relación con el Partido. Esta es, desgraciadamente, una penuria grave. Alguno podrá —quizá si ha trabajado en *El Socialista*— admirarse de que, por ejemplo, en 1895 muere Engels y aparecen unos artículos necrológicos de Kautsky sobre Engels, prácticamente a los pocos días de haber sido publicados en Alemania, pero ¿qué es lo que pasa?, que Juan Bautista Justo está de viaje por España, y en ese momento en Madrid, y él los traduce inmediatamente y salen en el periódico. Si no se tiene en cuenta esto se podría decir: parece que se mantienen unas relaciones directísimas con el socialismo alemán. Lo que de hecho ocurre es que se está en una situación coyuntural que hay una persona que sabe alemán y lo traduce. Y, afortunadamente, también participa en la velada necrológica madrileña sobre Engels, del cual hará grandes elogios en ese momento. Pero volvamos a lo que puede ser una valoración global del período.

Una visión general de las publicaciones socialistas españolas, muestra que en ellas no se plantearon abiertamente ninguna de las grandes cuestiones que centraron las polé-

---

en proporción inversa la una de la otra! Amemos las ideas generales y ocupémonos de cosas pequeñas. Así es como conseguiremos hacerlas grandes".

Medio año después en la Teoría Científica..., interpretando las cartas de Engels que él mismo tradujera del alemán en 1896, arremete contra "el nombre metafísico de "materialismo" que se pretende seguir dando a la concepción de la historia". Obviamente eran los primeros pasos hacia las posiciones bersteinianas decidida y explícitamente aceptadas por él desde comienzos de siglo en El Socialismo (1902) y El realismo ingenuo (1903) en que critica y ridiculiza el método dialéctico. Ambos textos serán reproducidos en 1903 por El Socialista y la Revista Socialista, es decir, por los órganos más importantes del partido."

micas del socialismo internacional de finales de siglo. Pero eso no significa que los dirigentes socialistas no las conociesen. Estaban al corriente de ellas, tanto por su propia participación en las estructuras organizativas internacionales, como la asidua recepción y lectura de las principales publicaciones socialistas extranjeras, sobre todo francesas e italianas.

La inexistencia de revistas del Partido y el contenido contingente y pragmático de la mayoría de los escasos folletos de autores españoles, muestra cómo el planteamiento y discusión de las teorías socialistas estuvo prácticamente ausente en nuestro país. Se polemizó con los contrarios. De ahí los diversos folletos de controversia. Pero no se profundizó en el estudio de las teorías ni en su aplicación concreta. El marxismo no es usado en general por los españoles como método de análisis. Y esto en gran medida porque no se dispone de capacidad para mantener los vehículos apropiados para ello (revistas, etc.). Pero también porque tampoco hay gentes disponibles para ello. Sólo esos intentos renovadores de Morato, de Ortiz o del mismo Quejido, con las propias limitaciones de su propia formación, es lo único que a título personal, como empresas personales, se lleva a cabo.

Por todo ello, o pese a todo ello, terminaría diciendo que podemos concluir que la inconsistencia teórica del socialismo español va a llegar en esos primeros años del siglo a unas netas contradicciones. En 1901 desde la *Nueva Era*, su fundador, Quejido critica abiertamente la *Ley de bronce de los salarios*, por no considerarla acorde con los conceptos básicos de la teoría marxista, ni con la práctica de su propio Partido. Sin embargo, y pese a que los escritos de Quejido eran la formulación más seria y rigurosa hecha hasta entonces desde el marxismo, al mismo tiempo la *Aurora Social*, periódico socialista de Oviedo y *El Socialista* periódico central del Partido, editan y distribuyen los folletos en que Guesde había expuesto, hacía más de 20 años, como médula central de la argumentación socialista la *Ley de bronce de los salarios*. Es decir, que por un lado la *Nueva Era*, revista teórica, está argumentando que defender la ley de los salarios, es absurdo, porque es contraria al marxismo, y a la propia práctica del Partido. Y al mismo tiempo, dos órganos importantísimos del Partido vuelven a editar folletos en los que se explica la ley de los salarios. Es decir, hay una gran incongruencia en lo que se está diciendo. Y todo ello, además, coexiste con la reproducción de los textos de Juan Bautista Justo directamente emparentados con el revisionismo besteiriano. Es decir, la amalgama que las publicaciones del Partido proporcionaban a

sus lectores era, a mi modo de ver, y por razones ya apuntadas, la amalgama que sus redactores tenían y no lograban superar por ese cúmulo de limitaciones al que hemos hecho referencia.

Digamos para terminar que, por supuesto, las insuficiencias en la percepción y asimilación del marxismo que hemos apreciado en el socialismo español (de las que en mayor o menor medida no están exentos otros socialismos europeos de la época), debe valorizarse en el conjunto de actividades desplegadas por aquellos primeros obreros que pusieron en marcha las primeras organizaciones *marxistas* en nuestro país. Y, en este sentido, permítanme que finalice con la afirmación —por supuesto subjetiva y personal, aunque basada en el estudio— de que su acción globalmente considerada sirvió en buena medida para transformar las estructuras de nuestro país. Aunque se quedasen lejos —lejos estamos aún ahora— de ese ideal heredero de luchas anteriores y con rasgos tan utópicos como alentadores de *"la abolición de todas las clases y su conversión en una sola de trabajadores, dueños del fruto de su trabajo, libres, iguales, honrados e inteligentes"* que figuraba en su programa.

JAIME VERA Y SU CONTRIBUCION AL MARXISMO

Tomás JIMENEZ ARAYA
Economista e Historiador

Quiero hacer una advertencia para marcar los límites de la exposición y la significación del tema que voy a tratar de exponerles. Leído tal como se ha expuesto en el programa, un título tan específico: *Jaime Vera y su contribución al marxismo*, puede parecer relativamente excesivo, sobre todo si se enmarca en un contexto europeo.

Mi propósito será, más bien, restrigir tanto la significación de Vera dentro de la historia del socialismo español y de sus orígenes, como de sus escritos en unos límites más bien españoles, ibéricos. En este sentido creo que cobra mucha más significación tratar de situarle desde un principio —sin afán de encontrar ningún eslabón perdido de una posible aportación española original al pensamiento marxista— en los límites estrictos de lo que fue la creación del Partido Socialista de España y de su evolución posterior. En este contexto, más limitado pero mucho más real, la posible aportación de los escritos de Vera cobran todo su sentido.

Creo que es necesaria una pequeña nota de tipo biográfico, porque no creo que se pueda dar por descontado que todo el mundo conozca la personalidad de Jaime Vera, ya que la divulgación de sus escritos fue también limitada y se vió interrumpida por un periodo muy largo de prohibición y de escasa difusión; su significación histórica, que debe situarse en la primera etapa del socialismo, a partir de los años 80 del siglo pasado y hasta principios de este siglo, ha quedado muy distanciada en el tiempo. Por lo que a mi me consta, su relación con el Partido Socialista se extiende entre

los límites históricos significativos, que podríamos situar, por poner unos datos que marquen el contexto europeo, desde la Comuna de París hasta la revolución soviética, es decir, 1871-1917. A partir de su muerte, en 1918, la difusión de sus escritos ha sido prácticamente mínima o muy difusa. Cada diez o veinte años se le ocurría a alguien, a título individual, editar una colección de artículos o parte de su *Informe a la Comisión de Reformas Sociales.*

A partir de la guerra civil se observa una desaparición absoluta de los textos de Vera, hasta principios de los años 70 en que, gracias a una mayor libertad de difusión de textos, se incia una relativa recuperación de su figura, aunque todavía de manera muy lateral, con simples menciones a pie de página de los principales historiadores del pensamiento social y de la historia política española. La primera edición, después de la guerra, se hace en 1974. Es la edición crítica que ha mencionado Sandoval al principio. Hasta donde llega mi información es en ese periodo cuando aparecen algunos artículos cruzados de polémicas sobre el pensamiento de Vera. Después otra vez vuelve un cierto olvido, aunque, por lo que se, el Partido Socialista Obrero Español edita otra vez el *Informe* en el año 75. Este sería el marco de una biografía que trazaré a simples brochazos.

Vera nace en 1859 en Salamanca y su acercamiento al socialismo se produce durante su estancia en Madrid, como estudiante de medicina: es un acercamiento muy precoz, porque inicia los estudios de medicina a los 15 años. Después, en uno de sus escritos mencionará que toma contacto con un grupo incipiente socialista que sale, sobre todo, del Arte de Imprimir. Es un grupo de tipógrafos madrileños entre los que ya se encuentra Pablo Iglesias y, como uno de ellos, este estudiante de medicina conoce los primeros textos de Marx. Menciona que lee el *Manifiesto Comunista* casi en la misma mesa de disección, y luego algunos textos de Marx traducidos en el periódico de la Agrupación Madrileña de los internacionalistas que salió en los años 72 y 73: *La Emancipación*. Es interesante tener en cuenta este dato porque, a efectos de la valoración posterior, resulta excesivo intentar marcar unos criterios rigurosos para aclarar si los pensamientos sobre Marx se ajustan de una manera estricta a lo que se podría considerar como ortodoxos. A mi me parece excesivo introducir aquí criterios muy rígidos. Lo importante es reseñar que con quince años comienza a leer estos textos y que la recepción de sus lecturas debe ser muy superficial.

Cuando termina medicina en el año 79 —tiene entonces 19 años— es cuando se produce la decisión en la primera reunión de este pequeño núcleo de tipógrafos de formar un partido obrero en España. Es lo que se considera oficialmente la fundación del Partido Socialista en 1879 a la que asiste Jaime Vera, aunque no participa después directamente en la redacción de sus textos programáticos. Estos tipógrafos forman una comisión para redactar el programa, en la que están desde el principio —es curioso porque será ya una constante y va a incidir en sus relaciones con este grupo inicial— dos tipógrafos —Pablo Iglesias y Calderón—, dos médicos —Vera y Zubiaurre— y un estudiante de medicina que había servido de contacto. Vera no participa en la elaboración del programa por cuestiones de estudios —está preparando el doctorado y se encuentra fuera de España en estos momentos— y de hecho esta no participación en la elaboración del programa marcaría de alguna manera, sus distancias respecto al grupo inical socialista en cuestiones de táctica política relativas a las alianzas con los partidos republicanos, que él considera importantes en esos momentos, dada la debilidad de las formaciones socialistas incipientes y la necesidad de propiciar la lucha política con los posibles núcleos republicanos que coincidían con su programa.

El grupo nucleado alrededor de Pablo Iglesias no lo cree así, y ese será su primer roce con Vera, diferencia que volvería a repetirse siete años más tarde cuando se funda *El Socialista* como primer órgano de expresión de este núcleo original, y se redactan las bases que orientarían la política editorial y la línea doctrinal del semanario. Los criterios vuelven a ser los mismos: una política de alianzas con los partidos no republicanos más progresistas. Y, en este caso, la línea más exclusivista, más obrerista de Pablo Iglesias sería la que predominaría finalmente.

Me he detenido en este primer período muy accidental porque marca definitivamente lo que sería después la relación de Vera con el Partido, que es, desde mi punto de vista, muy limitada. Vera no tuvo una militancia suficientemente permanente ni ligada a la dirección del Partido. No ocupó cargo directivo alguno, y su relación desde el punto de vista organizativo fue más bien simbólica. Es la suya una presencia de prestigio en la medida en que encarnaba una posible participación intelectual en la dirección socialista. Pero no se le puede considerar estrictamente como un dirigente político, y ni siquiera su supuesta influencia intelectual tuvo unos

canales orgánicos con la dirección del Partido. Es decir, después de estos incidentes inciales relativos a la línea programática, Vera práticamente se aparta por motivaciones profesionales y, supongo, también por cuestiones de incomodidad personal, tras el primer enfrentamiento que había tenido. No vuelve a tomar contacto con el grupo socialista hasta 1891, a propósito de una colaboración en *El Socialista* sobre el 1° de Mayo. Por esas fechas comienza a celebrarse esta fiesta en el movimiento obrero, siguiendo las directrices dadas en el Congreso de la II Internacional de 1889.

Como digo, esta vuelta al Partido en 1891 marcaría después el tipo de vínculo que mantedría Vera con el núcleo diregente y con la organización estricta del Partido. Periódicamente es convocado a colaborar en el 1° de Mayo. Con motivo de la celebración de elecciones, una vez que se introduce el sufragio universal en 1891, redacta con la dirección del Partido los manifiestos electorales. Es candidato del Partido durante ocho o nueve elecciones —si no recuerdo mal desde el 96 hasta 1907— en candidaturas que siempre salen derrotadas y donde él aporta el prestigio profesional y, sobre todo, esa dimensión de que el Partido no estaba estrictamente circunscrito a los núcleos obreros. Era más una pretensión más simbólica que real. Su vinculación política era muy escasa y, en todo caso, era un representante único.

Esta insistencia en la participación de Vera con respecto al núcleo dirigente, que aportaría una participación intelectual en los inicios del movimiento obrero y de la recepción del marxismo, es interesante porque daría pie a una especie de cristalización en la historiografía de la figura de Vera, al pensar que la falta de peso específico de un pensamiento marxista en los inicios del movimiento obrero español estaría determinada por la escasa participación de intelectuales, presentando el caso de Vera como algo único, muy individualizado. Creo, sin embargo, que esta es una visión relativamente sesgada de la situación real de los intelectuales que reflexionan sobre la línea política del Partido y que de alguna manera la diseñan y difunden la propaganda y las ideas socialistas; creo que sí los hubo. Lo específico en el caso español, y sería interesante analizarlo, es que esos intelectuales orgánicos, como después los definiría Gramsci, son ese núcleo de tipógrafos. Es decir, es esa aristocracia obrera que pierde o que de alguna manera tiene una vinculación muy difusa con el trabajo manual, porque está dedicada a los propios aparatos de propaganda de la organización; y de hecho son

los pensadores, los que reflexionan, en la medida en que son los que tienen más tiempo libre, sobre la orientación política de la organización; son los que se ocupan de la recepción de las ideas fundamentales y de verterlas hacia la organización y hacia el resto de la clase obrera.

Creo que ésta sería ya una manera de situar a Vera y, en cierto modo, de descargarlo de la responsabilidad de aparecer como receptor de las ideas marxistas en estos núcleos originarios del Partido Socialista. Descargarlo como después voy a pretender hacer: analizando realmente su aportación y demostrando que ésta no es una recepción estrictamente ajustada a las ideas marxistas en toda su extensión. Esto no explica, ni mucho menos, que la recepción del marxismo por el núcleo dirigente, que era lo importante, lo que en verdad incidía sobre la línea política, fuera precisamente la de Vera. Creo que son dos cosas perfectamente disociables. Una cosa es la lectura que hace Vera, a título individual, de los textos marxistas que han llegado a España y, otra la asimilación de esas ideas por el grupo dirigente, que es lo que realmente tiene importancia en la práctica política de la organización. Creo que esta primera distinción es importante. A ello hay que unir esta precocidad, que yo señalaba al principio, del contacto de Vera con los núcleos marxistas, en aquella primera fecha de 1879 —cuando se funda el Partido tiene 18— y cuando redacta después, en nombre de la Asociación Socialista Madrileña, el texto que ha sido considerado como el más importante de sus escritos y el que ha simbolizado, de alguna manera, esa supuesta aportación del marxismo español a la corriente general del pensamiento marxista.

Pero antes de entrar en la contrastación de los escritos de Vera hay que hacer una referencia a lo que supone en este contexto histórico, la recepción de las ideas de Marx y Engels a nivel europeo. Creo que ésto también sirve para matizar y ponderar la escasa difusión del marxismo en España. Creo que debemos situarlo en unos límites históricos muy concretos, teniendo muy presentes las coordenadas de espacio y tiempo de los años 70 y 80, para darse cuenta de las posibilidades reales de transmisión de dichas ideas.

Cuando a posteriori, después de cien años, vemos la correspondencia de Marx y Engels con los principales dirigentes del momento, o analizamos las traducciones de las obras de Marx y Engels a los principales idiomas, se pierde la perspectiva de la dificultad real, enorme en muchos casos, para que la transmisión de esas ideas llegue al movimiento

obrero organizado, muy incipiente, de cada país. En ese sentido, el retraso de la recepción de las ideas de Marx en España no sería tan grande como se había creído en un primer momento. La diferencia en la recepción de los principales textos (el *Manifiesto* o el primer volumen de *El Capital*) en España con respecto a Italia o a otros países europeos, Francia incluída, no es tan grande, si se tiene en cuenta que, por ejemplo, *El Capital*, principal texto de lo que pudiera considerarse como núcleo del pensamiento marxista de esa época, después de la primera edición alemana de 1867 no hay más que otra alemana del 72 y otra rusa en el mismo año, y que la francesa de Lasartre se hace en 1875. No hay otras traducciones de *El Capital*. Hay dificultades de acceso no sólo idiomáticas, sino efectivas: cómo llega un texto alemán en una situación de prohibicionismo ideológico muy fuerte, con una represión contra la Internacional en casi todos los países. Esas dificultades hay que tenerlas en cuenta y no medir en función puramente de una fecha la capacidad de recepción de las ideas.

Por poner otro ejemplo significativo, la traducción inglesa, la primera, de *El Capital* es posterior a la española habiendo estado Marx trabajando en Inglaterra.

Creo que la recepción se produce en casi todos los países a través de multitud de mediaciones, a través de traductores, de divulgadores de la doctrina directa de estos textos, fundamentalmente a través de la divulgación francesa. Y esa posible desviación de los textos originales a través de la divulgación y de la síntesis influye de una manera más o menos similar no sólo en España, sino en Italia, en la misma Francia y en Alemania.

Tengo un testimonio que me gustaría utilizar y que creo que es significativo —porque es un testimonio cruzado del primer socialista italiano en correspondencia con otro dirigente francés— para ver hasta qué punto esta recepción era difícil, incluso entre profesores de filosofía, como era Antonio Labriola.

Voy a leer la cita. Labriola dice en una carta a Sorel en 1897, catorce años después de que el núcleo dirigente del socialismo español, alrededor de los años 80, empezase a leer a Marx y produjera el primer textos testimonial de esa lectura, que sería el *Informe* de Vera a la Comisión de Reformas Sociales de 1883.

"¿Los escritos de Marx y Engels, por volver a ellos, ya que son los principalmente considerados, fueron alguna vez leídos enteramente por alguien externo a los amigos y adeptos próximos, esto es, de los seguidores e intérpretes de los autores mismos? Por decirlo brevemente, eso que los neologistas llaman ambiente literario no se ha formado sobre la base de aquellos escritos sino en Alemania y, aún allí, bastante parcialmente y a veces de un modo no plenamente crítico. Añádase a eso mucha de la rareza de los escritos aludidos y hasta la imposibilidad de dar con algunos de ellos. ¿Hay mucha gente en el mundo que tenga la paciencia suficiente para andar durante años, como me tocó hacerlo a mí, a la búsqueda de un ejemplar de la Miseria de la filosofía *que hasta hace poco tiempo no se ha reimprimido en París? Yo, que por cierto tengo una práctica bastante considerable en cuestión de libros y del modo de encontrarlos, no he tenido nunca dificultades más fastidiosas que éstas. Leer todos los escritos de los fundadores del socialismo científico ha resultado hasta ahora un privilegio de iniciados. ¿Cómo puede asombrar por tanto el que fuera de Alemania, y por tanto también en Francia, más aún, sobre todo en Francia, muchos y muchos escritores —sobre todo publicistas— hayan tenido la tentación de tomar de críticas de adversarios o de citas incidentales o de arriesgadas sugerencias, basadas en pasos sueltos o de recuerdos vagos, los elementos necesarios para construirse un marxismo de su invención y a su manera? Sobre todo, porque con la aparición en Francia y en Italia de partidos socialistas (podíamos añadir aquí, y en España T. J. A.) que se consideran sin más una encarnación del marxismo, lo cual me parece designación inexacta, se ha ofrecido a los literatos de toda pluma la cómoda oportunidad de creer o hacer creer que en todo discurso de propaganda o parlamentario, en todo enunciado programático, en todo artículo de periódico y en todo acto de partido se encuentra algo así como la revelación auténtica y ortodoxa de la nueva doctrina que se manifiesta en la nueva iglesia. ¿No ocurrió hace dos años que el parlamento francés estuvo a punto de discutir acerca de la doctrina del valor en Marx como si estuviéramos en Bizancio?"*

Creo que esta cita, que es un testimonio relevante de un profesor de filosofía, disipa sin más la tentación de intentar establecer criterios muy rígidos sobre la graduación de la supuesta pobreza del pensamiento marxista español, en función de un retardo en la recepción de las ideas directas de Marx. Esto no es una excepción, es la regla en Europa.

En ese contexto, vista esa dificultad de acceso y de maduración respecto a las ideas originales de Marx, la aportación de Vera quedaría, en todo caso, mucho más matizada; y en este sentido sí se podría valorar, sobre todo, el *Informe a la Comisión* como una aportación valiosa; al menos, desde el punto de vista de la divulgación de unas ideas socialistas básicas aunque, y esto es lo que quisiera después matizar, estén mezcladas con esa divulgación mediatizada de los socialistas franceses. Esta aportación de Vera a la *Comisión de Reformas Sociales*, que se constituyó en el año 83 como resultado de un cambio de partidos en la Restauración y de la subida al poder del Partido Liberal de Sagasta; esta comisión pretende, de alguna manera, a través de una motivación de tipo liberal-reformista, integrar las agrupaciones obreras incipientes y desviarlas respecto al radicalismo heredado de la época de la Internacional.

Hay que tener en cuenta que, poco antes, en la segunda mitad de los años 70, estas organizaciones habían estado prohibidas, sometidas incluso no sólo a una represión organizativa, sino a una represión ideológica también. Habría que citar como indicador de esta represión ideológica, incluso en el campo académico, un decreto del año 75 del Ministerio de Fomento por el cual los catedráticos deberían utilizar libros de texto y programas aprobados por la superioridad. Esta medida dió lugar a la resistencia de los profesores krausistas —el ala reformista del pensamiento social en esos momentos en España— y a que muchos de ellos fueron separados y suspendidos de sus cátedras. Esto sirve también como argumento coadyuvante a propósito de esa dificultad de recepción de las ideas socialistas en ese período, a la que antes me refería. La comisión creada por este grupo liberal de inspiración krausista que llega al gobierno en 1883 y en el que se encuentran Moret y Azcárate, abre una encuesta escrita y oral a la que acuden una serie de organizaciones redormistas de tipo burgués, como el Fomento de las Artes; la propia Universidad crea una comisión que hace una exposición escrita; también acude la Institución Libre de Enseñanza, que es otra de las instituciones de ese grupo liberal reformista, y algunas organizaciones obreras.

El caso que nos ocupa: el *Informe* de Vera fue presentado en nombre de la Agrupación Socialista Madrileña, la Asociación que había creado el núcleo de tipógrafos madrileños. De ese núcleo participan, también, en la encuesta Iglesias y Quejido. Hay una especie de división de trabajo entre los tres para cubir los flancos que más les interesaban

de la propaganda socialista. La aportación de Iglesias es más de tipo político: Se ocupa principalmente de la defensa del asociacionismo obrero y denuncia las condiciones de trabajo de la clase obrera. En el caso de Quejido el énfasis se pone, más o menos, en la necesidad de un movimiento obrero tanto desde el punto de vista asociativo, sindical, como de la creación de partidos políticos propios.

Hay una multiplicidad de asociaciones que participan no sólo de Madrid, sino de otros núcleos españoles: de Barcelona, de Andalucia y de algunas provincias de Levante.

La divulgación de Vera se centra en una aportación mcuho más idelógica, más doctrinal, más teórica de la sociedad socialista. Es un escrito que aparece sin firma, explicable por la situación de relativa represión del movimiento obrero en esos momentos. Iglesias, incluso, está en la cárcel, a consecuencia de un episodio de huelgas que había habido en el año 82.

El Informe se podría dividir en tres partes importantes. Hay un primer núcleo en el que Vera se centra, sobre todo, en la crítica del sistema capitalista. A continuación expone lo que pudiera llamarse una especie de transición al socialismo o de perspectiva socialista. Finalmente, trata de cuestiones de tipo político, de cómo esa evolución de tipo económico del sistema se anuncia a través de la acción política de la clase obrera organizada en un partido. Estos serían los tres bloques importantes del Informe.

La primera parte, en la que Vera describe el funcionamiento del sistema capitalista, se basa en textos de Marx, pero sin citarlos. El Informe no se presenta con las características convencionales de un informe escrito, con citas a pie de página; simplemente, introduce un texto que a veces entrecomilla y a veces no. Digo que en esa primera parte se basa en textos directos de Marx, del *Manifiesto Comunista* y de algunos capítulos de *El Capital* que había leído de la traducción francesa de Lasartre, publicado en parte en *La Emancipación*, y que había llegado a España a través del contacto que se tenía con Lafargue. En esa primera parte de análisis del funcionamiento del sistema capitalista, Vera utiliza otros textos, no directamente marxistas, que mezcla con los textos de Marx y que producen una de sus primeras desviaciones de lo que pudiéramos llamar una cierta ortodoxia marxista, y que de alguna manera marcarían después la lí-

nea del partido durante muchos años. Me refiero a su insistencia en una supuesta vigencia histórica de la "*Ley de bronce*" de los salarios, que había sido difundida en algunas secciones del movimiento obrero a través de la divulgación de Lassalle y que a España llegó a través de los textos de Guesde, que era uno de los principales dirigentes del socialismo francés. Esto es importante retenerlo poque comunica al análisis que Vera hace del capitalismo una especie de sentido mecanicista muy fuerte y un cierto fatalismo histórico, de derrumbe y de imposibilidad de mejorar las condiciones de la clase obrera dentro de la propia evolución del sistema. Por resumirlo, la "*Ley de bronce de los salarios*" indicaba que había un techo de crecimiento de los salarios que podía subir más allá de lo que los economistas llamaban precio natural del trabajo. Es decir, el coste de mantenimiento del trabajador y de su familia.

Esto no se correspondía, al menos en el texto principal que recoge el pensamiento de Marx, en el primer volumen de *El Capital* con el análisis que Marx hacía de la evolución de los salarios. El análisis de Marx se basa no en ese techo natural porque, como bien dice en el capítulo que trata el salario, el trabajo no es una mercancia ordinaria, sino que es una mercancia *sui géneris*. No se regula como las otras por el juego de la oferta y la demanda, dado que una de las partes de ese juego, la oferta, es decir, la fuerza de trabajo, no es autónoma, sino que depende del propio proceso de acumulación capitalista a través de la creación del ejército industrial de reserva. En ese sentido, lo que regula el nivel de los salarios no es ese costo de producción de la fuerza de trabajo, como señalan los guesdistas y los lassallistas, sino el proceso de acumulación capitalista. No quiero insistir en esto porque son cosas relativamente teóricas y técnicas y que están perfectamente demostradas en los textos. Lo importante es reseñar que esa desviación de Vera respecto al pensamiento directo de Marx le lleva a otra desviación posterior en el análisis que hace de la crisis capitalista. Vera señala y, en esto es perfectamente coherente con su teoría de los salarios, que la crisis capitalista se produce fundamentalmente por un proceso de subconsumo relativo, determinado por ese techo a la subida de los salarios. Aquí otra vez vuelve a estar en contradicción con Marx, en la medida en que el criterio de Marx en el libro primero de *El Capital* no hace descansar el orígen de las crisis en la realización de la plusvalía, es deicr, en la falta de salida de la producción, sino al revés, en la fase de producción de la plusvalía, en el proceso de acumulación capitalista y en la evolución de la tasa de beneficio. Es la

evolución de la tasa de beneficios la que marca, de alguna manera, el proceso de la evolución capitalista. Y la relación relativa entre plusvalía y salario la que marcaría el proceso de producción.

Estas serían, de manera muy resumida, las dos desviaciones teóricas dentro del *Informe*, respecto a lo que se podría considerar una lectura ortodoxa de la obra de Marx en esos momentos.

En la parte siguiente del *Informe*, lo que se podría considerar análisis del paso al socialismo, Vera insiste en esta especie de visión biologista —supongo que aquí hay una cierta desviación profesional— de que la propia mecánica del sistema lo lleva a su destrucción. Aquí sigue, en cierta forma, algunas de las ideas expuestas deuna manera muy superficial en el *Manifiesto* y en el folleto de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, sacados del *Anti-Dühring*, y matiza al final esta especie de evolución mecánica, en un sentido biologista, del capitalismo con la necesaria acción política de la clase obrera, que no es más que un factor de acortamiento de los plazos. Es decir, el proceso en sí está escrito, las propias contradicciones internas llevan a la desaparición del capitalismo y la acción de la clase obrera lo único que hace es acelerar ese proceso inevitable.

En la última parte, que es la que podría tener más interés desde el punto de vista de la situación económica y política española, Vera entra, pero de manera muy lateral, y muy genérica —para ilustrar la primera exposición, más doctrinal y más teórica en lo que podrían ser las coordenadas económicas e históricas de la sociedad española dentro de esa evolución general del capitalismo y lo que sería la evolución histórica posterior y la acción de la clase obrera en esas coordenadas. Hace unas referencias muy genéricas a la situación española, denuncia el atraso económico, pero no queda claro hasta que punto él ve que la revolución liberal, fundamentalmente política, que se había producido en la primera mitad de siglo en España era por decirlo de alguna manera, la revolución burguesa española. Es decir, una revolución limitada, pero revolución burguesa al fin. Esto lo registra de una manera muy general, en tres o cuatro párrafos. Habla de atraso político del capitalismo español, y prácticamente considera que ha llegado a un cierto techo de desarrollo y que las siguientes fases históricas eran inevitablemente el paso al socialismo. Esto denota un cono-

cimiento muy superficial de la situación española y posiblemente es una trasposición muy mecánica de esta lectura un poco doctrinal de los textos marxistas.

Es interesante reseñar, sería injusto no decirlo, que Vera enfatiza, a pesar de esta especie de proximidad anunciada dado el techo del desarrollo español, a pesar también del atraso, la necesidad de la acción parlamentaria, de la presión para lograr el sufragio universal (esto lo escribe en 1883 y no se obtendrá hasta el 91). Pero lo que no hace, y esto es llamativo, es abordar la crítica de los otros sectores del movimiento obrero, fundamentalmente el anarquista, que estaba patrocinando todo lo contrario y que prácticamente reclutaba y movilizaba a la mayoría de la clase obrera.

Una vez reseñado el contenido del *Informe* de una manera muy esquemática, hay otro aspecto importante en el que se ha insistido mucho para valorar el *Informe* de Vera, y es su influencia directa real en el núcleo de dirigentes socialistas y, posteriormente, entre la militancia socialista, en cuanto texto básico y casi programático de lo que sería el socialismo español en esos años. Creo que la difusión del informe fue muy limitada y que hay una especie de trasposición moral, simbólica de la figura de Vera entre la militancia y entre los dirigentes, pero que su influencia efectiva es muy pequeña.

Fuera del *Informe* y una vez reseñada su escasa relación directa con la militancia del Partido y con el núcleo dirigente (prácticamente está apartado de él hasta el año 92 y a partir de entonces, su relación es puntual y sincopada: presentarse en una elección dentro de la candidatura socialista, acudir a un mitin del 1º de Mayo o mandar un artículo a *El Socialista*) una vez constatado eso, digo, esta especie de trasposición moral de la importancia del *Informe* y de la figura es más simbólica que real.

Por otra parte, las notas necrológicas que se hacen a su muerte no hacen más que constatar esta realidad entre líneas. Morato y todos los biógrafos de los principales líderes socialistas se lamentan de esta relación tan difusa, tan sincopada de Vera y de la carencia intelectual de los núcleos socialistas en este sentido, dada la ausencia de otras figuras similares a la de Vera.

Queda señalado, pues, que no hay en la figura de Vera ni un dirigente político, ni un pensador marxista en el sentido

estricto de que ésta fuera su dedicación, ni siquiera una lectura continuada de la obra de Marx, aparte de este contacto incidental para preparar el *Informe*; no se descubre en sus estudios posteriores, en sus artículos a *El Socialista*, en un par de folletos que escribe al final de su vida, incluso su condición física es ya muy precaria, está muy enfermo. Hay una aportación a un núcleo de conferencias que pronuncia en el año 12, en las que participa este segundo núcleo de intelectuales que se aproxima al Partido; hay otro folleto que escribe para un ciclo de conferencias de la Escuela Nueva, titulado *La verdad social y la acción*. En estos escritos no se trasluce ningún desarrollo ni enriquecimiento de aquel primer texto que me parece el más importante.

Dicho esto, sí afirmo que la figura de Vera, mucho más restringida, mucho más modesta, no deja de ser un testimonio importante, dentro de las coordenadas españolas, de esa primera lectura de Marx y de ese acceso directo a los textos del inicial núcleo dirigente socialista. Pero siempre que se tenga en cuenta que es un acceso y una lectura muy limitados, muy personales, que no se traduce en la línea política de ese grupo dirigente ni en los programas posteriores, ni en la opción del Partido.

CRISIS DE LA II INTERNACIONAL Y LA CREACION DEL P. C. E.

Carlos FORCADELL

Profesor de Historia Contemporánea, de la Univ. de Zaragoza

En un ciclo sobre marxismo e Historia, y en el centenario de la muerte de Carlos Marx, este tema sólo puede ser abordado haciendo un análisis histórico de lo que, a la altura de 1914 era una tradición marxista con presupuestos bien diferenciados. Es decir, intentado explicar cómo a partir de un tronco doctrinal común, las elaboraciones de Marx y de Engels, en el movimiento obrero internacional se van generando tendencias opuestas, y aún enfrentadas, sobre las cuestiones teóricas y prácticas más determinantes, porqué el socialismo europeo está dividido en torno a temas como el de la guerra, el problema nacional, el imperialismo y el problema colonial, el concepto y la estrategia de revolución...etc.

Por tanto, intentaremos explicar la convivencia en el seno de la II Internacional de concepciones del marxismo tan diferentes, que la paralizan y la hacen desaparecer cuando llega la prueba de la realidad, a las pocas horas de declararse la Gran Guerra en 1914, y lo heremos remontándonos a lo que era el origen doctrinal común, la obra de Marx. Con lo cual creo que tendrá más sentido el tema enmarcado en el Centenario que celebramos. En la segunda parte trataremos de ver cómo se reflejaban, o cómo no se reflejaban, esas divergencias teóricas y doctrinales en el seno del socialismo español y del PSOE, anunciando ya que se reflejaban muy escasamente, como se habrá mostrado en las charlas anteriores del ciclo, y en qué medida generan las condiciones de la escisión comunista a la altura de 1920 y 1921, avisando también de que el conocimiento del marxismo y de la obra de Marx era muy relativo y estaba muy deformado, tanto entre estos primeros

comunistas españoles como en el PSOE que abandonaron, en cuyo abandono contaron más otros factores (incidencia de la revolución rusa, dirección de la Komintern, problemas personales entre viejos dirigentes, radicalismos de los sectores juveniles..., etc.) que una doctrina marxista fundamentada. Una recepción más precisa del marxismo, a la vez que la organización política real de los partidos obreros habrá de esperar a los días de la II República.

A principios del XX la Internacional se consolidó como una de las realidades más importantes de la política mundial, como el instrumento de cohesión ideológica y social más potente que se hubiera conocido, una fuerza moral universal, expresión de la unidad del mundo socialista y de la internacionalización de sus fines, básicamente la conquista del poder político y social para los trabajadores. Era el único órgano de relaciones entre los pueblos, en un mundo progresivamente amenazado. Su internacionalismo y antibelicismo suponía la esperanza en conservar una paz europea amenazada; llegó a ser candidato al premio Nobel de la Paz en 1913.

Todo esto hasta el verano de 1914, cuando los socialistas de toda Europa asisten impotentes a la conflagración europea, que no habían podido evitar, y que pronto iban mayoritariamente a justificar. Los socialistas, a los que se había predicado durante generaciones la solidaridad de clase, se encontraron enfrentados en las trincheras. El internacionalismo inoperante y falso trajo el derrumbe de la II Internacional.

Por tanto hay que centrar la reflexión, referida a la doctrina original de Marx, en las diversidades que la II Internacional encubría, sobre las dificultades para elaborar teoría y práctica concretas y comunes. La imagen pública exterior de la Internacional estaba homogeneizada por las resoluciones acordadas de los Congresos. Ello encubría graves diferencia políticas, estratégicas y tácticas, presentes también en los partidos y en la base social de los mismos. Si no se atiende a ésto parecen inexplicables los acontecimientos del verano del 14. Las divergencias teóricas y políticas (Juarés, Kautsky, Lenin, Bernstein) han de ser explicadas por la emergencia de una nueva base social de una nueva época, la del imperialismo, con datos que no pudieron reflejar Marx y Engels en su tiempo, Marx especialmente. Porque el hundimiento de la Internacional, desde una perspectiva histórica, no se debe a la "traición de los dirigentes", argumento de lucha política, pero no histórico, sino a lo que la Rosa Luxemburgo acertó a definir como tensión entre Reforma y Revolución, o a lo que la investigación actual denomina, por contraste, programa y rea-

lidad. Por tanto, la crisis de la Internacional, en vísperas de la guerra, está vinculada a las profundas contradicciones que atravesaban toda su actividad, y esas contradicciones tienen su origen en una situación objetiva, ligada a las transformaciones de la estructura del capitalismo a fines del XIX y principios del XX.

Lo que realmente hacía que la unidad de la Internacional fuera sólo aparente, uniformada por una fraseología uniforme y tradicional, pero sin correspondencia con la realidad, era la gran crisis revisionista, en muchos casos un tanto oculta o minimizada, que desde fines del XIX cuartea y rompe al socialismo europeo. El revisionismo es un fenómeno europeo y general. Como tantas cosas, tiene su origen y su primera y precisa formulación en Alemania, y en el libro de Bernstein (1899) sobre *Las Premisas del Socialismo*. Es el impulso económico sin precedentes que sigue a 1895, el crecimiento del Partido y de su fuerza parlamentaria, la lejanía de la revolución, lo que explica las tesis de Bernstein. Media además el ambiguo testamento de Engels, ese prólogo a *La lucha de clases en Francia* en el que hay una cierta justificación de la conquista del poder por vía pacífica y parlamentaria: "La ironía de la Historia Universal lo pone todo patas arriba. Nosotros los revolucionarios, los elementos subversivos, prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión", ambiguedad que se agudiza si se tiene en cuenta que el mismo Engels en una carta a Kautsky le matizaba: "Hoy he visto en *Vorwärts* un extracto de mi Introducción publicado sin yo saberlo y arreglado, de tal modo que parezco un pacífico adorador de la legalidad a toda costa".

Naturalmente los diversos sectores de la Internacional se apoyarán en uno u otro texto, utilizándolo como argumento para objetivos bien diferentes. Sirva esto como ilustración de lo que será una práctica normal en otros temas, la distinta selección de textos marxianos que llevarán a cabo reformistas o marxistas revolucionarios, como veremos más adelante. En suma, la idea matriz que lleva a revisar el marxismo puede ser, como Bernstein escribe: "Si el derrumbamiento económico no es ninguna necesidad, el social tampoco. El desarrollo social puede marchar sin cataclismos, pues la catástrofre social no es inmanente a las cosas, no es necesaria históricamente". Si a partir del crecimiento económico en los países europeos centrales, en plena época del imperialimo, no se han cumplido las teorías económicas de Marx, carece

también de base la inevitabilidad, y la voluntad política, de llevar a cabo una revolución social.

Por otra parte las formulaciones de Bernstein no eran absolutamente originales, y, como hemos dicho, el revisionismo fue un fenómeno general. El mérito del libro de Gustafsson es señalar los precedentes y paralelismos de Inglaterra (fabianos), Francia, Italia..., etc. La escisión teórica y política entre reformismo y revolución la podemos encontrar con matices en todos los partidos de la Internacional y desde principios del XX. La traducción francesa está representada por la oposición Guesde-Juarés, en Bélgica, Vandervelde, y Brouckere, en Inglaterra; la diferencia entre la Federación Social Democrática y el Partido Laboralista, en Italia integralistas y reformistas, en Rusia bolcheviques y mencheviques. Y en España... en España nada. Pablo Iglesias y un partido de escasas preocupaciones teóricas, donde como veremos, no se llegaban a plantear estas cuestiones. En cualquier caso el internacionalismo del revisionismo es evidente. De la convicción de que el socialismo sustituirá al capitalismo paso a paso y gradualmente se desprende un consecuente reformismo.

Además, la teoría que unificaba el gran conjunto que era la Internacional, la doctrina marxista, venía a estar escasamente definida. En primer lugar, la penetración del marxismo en los partidos socialistas era más limitada de lo que se pueda pensar. Dommanget o Willard lo han mostrado para Francia, Steinberg para Alemania, Gustafsson puede escribir que a la muerte de Engels el marxismo no había penetrado realmente en la socialdemocracia alemana, en Inglaterra no llegaba a estructurar una secta, en Italia era a menudo una cuestión de moda, y en Francia tenía que luchar con fuertes corrientes no marxistas.

En efecto, a principios del XX parecía garantizado coyunturalmente un capitalismo libre de crisis, y los pronósticos pesimistas parecían no cumplirse. Las tendencias revisionistas encontraban la caducidad de gran parte de las tesis marxistas (plusvalía, valor trabajo...) en el afianzamiento externo del capitalismo a partir de la Gran Depresión.

Pero a la vez, desde las posiciones de izquierda de la Internacional, los teóricos del Imperialismo habían logrado una explicación que ponía a salvo los principios de la doctrina. Aquí hay otro elemento clave explicativo del hundimiento de la II Internacional. La línea de analistas del imperialismo que van de Hobson a Lenin, pasando por Hilferding y Rosa

Luxemburgo entienden que éste sólo estaba aplazando las crisis finales del sistema capitalista central merced a la expansión por la fuerza en los mercados, la exportación de capital, el proteccionismo y el expolio colonial. Además, en estos análisis que explicaban el vigor del capitalismo en los países centrales, se incluía la posibilidad de una conflagración mundial de incidencia mucho más amplia, incluso para un aprovechamiento táctico revolucionario, que las viejas crisis económicas del pasado.

Revisionismo e imperialismo son las claves de una ruptura teórica que era evidente en la Internacional mucho antes de 1914. Y hay que señalar aquí que Marx había estudiado las contradicciones de las sociedades capitalistas en la época de la libre competencia, y que la II Internacional se movía desde fines del XIX en el marco de un nuevo capitalismo. Cabe, pues, plantearse la cuestión de cómo fue utilizado el legado marxista, encuadrado en la época librecambista, en un mundo tan distinto del suyo originario. En las distintas formulaciones doctrinales se seleccionaban textos de Marx y de Engels en función de las propias necesidades tácticas. Quizás se hacía mas ambigua doctrinalmente una herencia teórica que consistía más en un método de análisis que en una serie de principos establecidos.

Un ejemplo de posturas enfrentadas ante la cuestión colonial, era la cuestión del imperialismo. En el Congreso de Stuttgart de 1907, lo que podríamos llamar derecha de la Internacional presenta una moción: "El Congreso, constatando que en general se exagera fuertemente, en especial entre la clase obrera, la utilidad o necesidad de las colonias, no condena, en principio y para siempre, toda política colonial, que en un régimen socialista podrá ser una obra de civilización". Frente a ella la propuesta de texto de Lenin y Rosa Luxemburgo: "La política colonial capitalista, por su propia esencia, necesariamente conduce a la servidumbre, al trabajo forzado y a la destrucción de los pueblos indígenas bajo el régimen colonial... La misión civilizadora proclamada por la sociedad capitalista no es más que un pretexto para cubrir su sed de explotación de conquista, que lejos de aumentar la capacidad productora de las colonias destruye sus riquezas naturales".

Y una muestra de la ambigüedad con que se podía utilizar la obra de Marx, en una fase ascendente del capitalismo, la misión de la burguesía era crear el mercado mundial, por

lo que , junto con testimonios claramente anticolonialistas, sobre todo *El Capital*, no es extraño encontrar en cartas o artículos valoraciones positivas de la función del capitalismo británico en la India, o afirmaciones como la de que "la conquista de Argelia es un hecho afortunado e importante para el progreso de la civilización". (Engels)

Un texto de Marx en carta a Engels en 1858 muestra que sus análisis estaban hechos para una época distinta a la I Internacional. "Para nosotros la cuestión difícil es ésta: en el continente está a punto de estallar la revolución, que adquirirá enseguida un carácter socialista; ¿no será aplastada ineludiblemente en este pequeño rincón, ya que en un territorio mucho más amplio (colonias, etc.) el movimiento de la sociedad burguesa sigue en ascenso?" Exactamente lo contrario que se planteaba a principios del XX. Marx hubiera hecho análisis distintos con datos distintos: la revolución se proyectaba en países atrasados, coloniales posteriormente, y "la sociedad burguesa" seguía en ascenso en los países centrales presionando para evitar los cambios revolucionarios en las áreas periféricas. Pero en general Marx no dejó un cuerpo teórico preciso respecto a los problemas que comportaba la existencia de colonias. Y aún creía que se había acabado la expansión europea por el mundo, antes de que se realizara, tras 1885, definitiva y completamente.

El otro gran problema que rompe la unidad de la II Internacional es el tema de la guerra, la cuestión nacional. En este punto la doctrina internacionalista es unánime si se atiende a las resoluciones de los congresos. "Las guerras están causadas por los antagonismos económicos que provoca el modo de producción" (Londres, 1896) "desaparecerán con la supresión de la dominación de clases" (Zurich, 1893), es la ovación de 1904 a Plejanov y Katayama. Estos presupuestos chocaban con un fuerte nacionalismo que impregnaba también a las clases obreras europeas, y en la Internacional coexisten concepciones nacionales del socialismo, un internacionalismo genérico pacifista y antibelicista, y una tercera postura, que cuaja también en torno a 1907 (Congreso de Stuttgart), y que consigue que sea aceptada la siguiente enmienda: "En el caso de que la guerra estalle, hay el deber de hacerla cesar inmediatamente, de utilizar con todas las fuerzas la crisis económica y política creada por la guerra para agitar a las capas populares más amplias y precipitar la caída de la dominación capitalista". Es la utilización revolucionaria de la guerra en la concepción de Lenin y Rosa Luxemburgo,

de la izquierda de la Internacional que proponia una versión revolucionaria de la tradición marxista, adaptándola a las condiciones de la época del imperialismo.

Pero no era este el pensamiento de la Internacional, sino de una fracción de la misma. En agosto del 14 el choque entre la doctrina y la práctica es brutal. El internacionalismo del que se reclamaba genérica y formalmente el pensamiento socialista era más un deseo que una realidad. Desaparecida la Internacional, y en guerra los socialistas de los diversos países, es interesante acudir a las justificaciones de sus distintas posturas: internacionalismo a ultranza, pacifista o revolucionario, y defensa nacional por encima de las referencias de clase. Y en la obra de Marx, se pueden encontrar textos y argumentos para sostener ambas posturas, sobre todo si se sacan del contexto y no se explican las condiciones de producción del texto.

Y así, *El Manifiesto* es claro: "Los obreros no tienen patria." Y también *El Capital*. Pero en otro tipo de textos se puede encontrar la defensa de la nación alemana durante la guerra francoprusiana, el considerar progresivas las luchas italianas contra Austria. En 1848 habían defendido una guerra general de la Europa revolucionaria contra "el mayor apoyo de la reacción, Rusia", o se mostró Marx partidario de los aliados durante la guerra de Crimea contra el imperio del Zar. Una cita de Engels de 1892: "Si la república francesa se pusiera al servicio de Su Majestad el Zar autócrata de todas Rusias, los socialdemócratas alemanes la combatirían, con sentimiento, pero la combatirían". Este fue el caso de 1914 y les sobraron argumentos y citas a los socialistas alemanes para justificar la guerra contra Rusia y Francia, como a los franceses, defensores de la República, para justificar su guerra contra el autoritario Imperio Alemán. Puede servir de interpretación: en las determinaciones estratégicas de Marx la solidaridad del proletariado debe prevalecer sobre la solidaridad entre clases de una nación. Pero retiene tácticamente la cuestión nacional, subordinándola a los intereses de la revolución en su época. Los internacionalistas se apoyan en textos estratégicos, los nacionalistas en determinaciones tácticas.

En el verano de 1914 la realidad impuso la política de defensa nacional. En los principales paises la socialdemocracia no traicionó a las masas, sino que fue su auténtica expresión política, del mismo modo que las corrientes minoritarias de oposición en el socialismo europeo daban con su internacio-

nalismo, pacifista o revolucionario, el último paso hacia una escisión cuyas raíces hemos rastreado en el tiempo. Del choque brutal entre los principios y la praxis salió descoyuntado el propio socialismo, en una bifurcación y contenciosos que escindieron profundamente el movimiento obrero y la doctrina marxista, que ya iba siendo interpretada distintamente desde la crisis revisionista, en la Europa de entreguerras. Naturalmente el triunfo de la estrategia leninista en la revolución rusa acabó por marcar las diferencias entre los dos campos, remitidos ambos doctrinalmente a la teoría marxista original y a sus distintas interpretaciones.

Queda naturalmente seguir la secuencia de cómo estos procesos de diferenciación en el seno de la tradición marxista que hemos explicado repercuten y se reflejan en el seno del socialismo español. Y es bastante desalentador seguir la huella de las polémicas teóricas del socialismo europeo en el español, porque apenas si se encuentran. Es conocida la endeblez y debilidad teórica del socialismo español y la limitada y deformada recepción del marxismo en España. Apenas si se encuentran indicios del debate clásico en el socialismo europeo de principios de siglo. En 1909 Meliá e Iglesias traducen al castellano *"La Doctrina socialista"*, de Kautsky, réplica a las teorías de Bernstein. En el prólogo no aparecen referencias de toma de posición, ni tampo en la prensa socialista de la época. Lo único que se les ocurre a los traductores y a los prologuistas es subrayar el valor informativo del libro.

La teoría marxista, a través de la reducción guesdista, es todavía más simplificada por Iglesias para adaptarla a las atrasadas masas trabajadoras españolas. El marxismo, tanto en Guesde como en Iglesias, dejaba de ser un instrumento para la comprensión de la realidad y se convertía en un mero pronóstico de desaparición de la sociedad capitalista.

Mientras el revisionismo europeo comenzaba a comprobar la posibilidad de reforma dentro del orden capitalista y a teorizar sobre ello, o mientras los analistas del imperialismo proponían una aplicación revolucionaria de la teoría, el socialismo español continuaba afirmando sencillamente la inevitabilidad de la revolución, desde una perspectiva claramente determinista y de espera. La espera en la revolución persiste, tradicional y rutinaria, evitando el planteamiento a nivel teórico de fórmulas reformistas, o bien revolucionarias, más allá de un mecanicismo que relacionaba un mayor desarrollo del capitalismo en España con las posibilidades de una ruptura revolucionaria.

Puesto que hemos hablado de la II Internacional son muy significativos los textos con que el socialismo español se vincula a la Internacional, las comunicaciones a los congresos. Casi siempre, a fines del XIX y principios del XX, comienzan con el dato del analfabetismo, más de 11 millones, o con el del escaso volumen de la población activa industrial. La pequeñez del socialismo en España se justifica por "la falta de instrucción de las masas obreras y el lento desarrollo de las fuerzas productivas"; "los obstáculos mayores al socialismo son la ignorancia y el retraso económico"; "la consecuencia de la negligencia de la burguesía y la de la débil concentración capitalista es la carencia de fuertes contingentes obreros en los talleres y en las fábricas"; "En las filas de nuestro partido figuran ya médicos" afirman conmovedoramente en el Congreso de Zurich (1893). Correlativamente los índices de militancia o electorales eran ínfimos por relación con los millonarios de los partidos europeos hermanos.

El concepto de revolución en el socialismo español, no puede aproximarse a las posturas revisionistas porque en la sociedad española no se dan las condiciones económicas ni políticas que las explican y sustentan. No hay ningún horizonte de victoria parlamentaria, etc. Ni llega a conectar teóricamente con las elaboraciones del marxismo revolucionario aplicadas a sociedades atrasadas. Nunca se aparta, mayoritariamente, y es difícil encontrar alguna excepción, de una espera revolucionaria postergada en el tiempo a la maduración del capitalismo y de la burguesía españoles.

Y es en función de ese concepto de revolución como puede ser interpretada la evolución política del socialismo español en los años inmediatamente anteriores a la guerra mundial y durante el conflicto.

Muy resumidamente los aspectos más destacados son: el establecimiento de la conjunción republicano socialista, la exagerada aliadofilia de la dirección y de la mayoría del partido durante la guerra, los planteamientos políticos que subyacen a la huelga de 1917, y el modo de recepción de la revolución rusa.

El acuerdo electoral con los republicanos de 1909 puede ser comprendido perfectamente en su sentido, recordando una recomendación del alemán Bebel a los españoles: "que ustedes en España, dado el atraso de la situación política del país, presten su concurso a los partidos burgueses más avanzados está en su interés, porque cada progreso que la sociedad

burguesa realice hasta su completo desenvolvimiento, es una ventaja para la democracia socialista".

El PSOE ha iniciado, desde la popularidad que le proporcionó su actitud durante la guerra de Cuba o durante el conflicto marroquí, traducida en la aproximación de grupos representativos de intelectuales, por primera vez (Unamuno, Araquistáin, Besteiro...), un proceso de integración en la sociedad política española, y una política de apoyo a lo que significara desarrollo de la burguesía y democratización del Estado de la Restauración, con la firme convicción de que el desarrollo de estos procesos era la mejor garantía para una ineluctable y futura transformación socialista, eran pasos previos necesarios en función del concepto de revolución que subyacía.

Y en este sentido puede ser entendida también la pronta aliadofilia mantenida durante el conflicto mundial. Siendo España un país neutral, el Partido Socialista podía haber mantenido una postura política neutral, como lo hicieron el partido italiano o suizo. Pero ser partidario de Francia y de Inglaterra significaba serlo del liberalismo y del parlamentarismo, y este hecho, integrado en la escisión española entre aliadófilos (izquierdas) y germanófilos (derechas) hizo olvidar rápidamente otro tipo de análisis.

Siguiendo con la misma propuesta de interpretación, es necesario recordar que la huelga de agosto de 1917, desde la perspectiva del PSOE y de la UGT, no fue precisamente un intento de revolución proletaria, sino una huelga política, en cuyo final se encontraba un gobierno de unidad nacional con una presencia socialista limitada a Pablo Iglesias como ministro sin cartera.

Esta línea de evolución política podía haber sido normal en los países europeos a fines del XIX. En España y en el socialismo español se planteó precisamente en el momento en el que se mostraba la virtualidad histórica de un concepto de revolución y de un análisis, también de tradición marxista como hemos visto, el de Lenin y el de la izquierda de la Internacional, cuando se produce la revolución rusa.

Por ello no es de extrañar que los sucesos de octubre en Rusia no se entiendan desde los presupuestos políticos del socialismo español, y que Pablo Iglesias y *El Socialista* afirmen que "Rusia está madura para la democracia, pero no para el socialismo", que "las noticias que recibimos de Rusia

nos producen amargura. Creemos sinceramente que la misión de ese gran país era poner toda su fuerza en aplastar el imperialismo germánico... Elevados y respetables son los ideales que han inspirado a los realizadores de este último movimiento. Pero también inoportunos, y acaso por inoportunos, funestos"; "no estimamos duradera la pertubación que hay en Rusia". En estas reacciones se advierte perfectamente el concepto determinista, atentista, mecanicista de una teoría marxista de la revolución que estaba siendo abandonada, bien por la aplicación de un reformismo consecuente, o por la utilización revolucionaria de los nuevos elementos teóricos generados durante la época del imperialismo.

Y a este punto ha llevado el tipo de recepción del marxismo en España. Naturalmente que esa evolución política del socialismo español genera oposiciones minoritarias, a la conjunción, a la guerra, contra los lamentos que suscita el proceso revolucionario ruso en la dirección; y que todas esas oposiciones van a ir conformando las líneas de fractura que llevarán, con el apoyo de la ya III Internacional, al complicado nacimiento del primer Partido Comunista Español. Pero hay que tener en cuenta que estos grupos minoritarios manifestaban la misma debilidad y simplificación teórica, el mismo desconocimiento de la doctrina marxista, tanto original como posterior a la muerte de los fundadores, que caracterizaban a la dirección y a la mayoría del socialismo español. El análisis teórico era pobre y escaso por tradición, aunque el grado de entusiasmo por las noticias que llegaban de Rusia fuera distinto. Un ejemplo extremo es el caso de la CNT, en el que se unían un perfecto desconocimiento de los principios marxistas más elementales y el mayor entusiasmo y fervor inicial por la revolución rusa. Lo mismo sucedió entre los fundadores del primer comunismo español, procedentes unos de unas juventudes socialistas radicalizadas y antimilitaristas por definición, y otros de sectores tradicionalmente opuestos, por motivos personales a veces, a la dirección pabloiglesista del partido. Baste recordar que Núñez de Arenas era un internacionalista pacifista, que pretendió introducir el fabianismo en España, que Pérez Solís o García Cortés, acaban colaborando con la dictadura primorriverista, que otros vuelven a las filas del PSOE tras la escisión...

Para una fundación real del PCE, y para una mayor recepción del marxismo en el socialismo español y en el movimiento obrero en general, habrá que esperar a los días de la II.ª República.